

**COMUNIDADES INDÍGENAS, ECONOMÍA
DEL MERCADO Y DEMOCRACIA EN LOS
ANDES ECUATORIANOS**

Tanya Korovkin

Con la colaboración de
Vidal Sánchez y José Isama

**COMUNIDADES INDÍGENAS, ECONOMÍA
DEL MERCADO Y DEMOCRACIA EN LOS
ANDES ECUATORIANOS**

Comunidades Indígenas, Economía del Mercado y Democracia en los Andes Ecuatorianos
Tanya Korovkin

© CEDIME, PRIMERA EDICIÓN

Este libro corresponde al tomo 151 de la serie “Trabajos del Instituto Francés de estudios Andinos”

(ISSN 0768-424X)

Ce livre correspond au tome 151 de la serie “Travaux de l’Institut Français d’Etudes Andines”
(ISSN 0768-424X)

Coedición: CEDIME

Centro de Investigación de los Movimientos Sociales del Ecuador
Calle Junín 574 y Jiménez (Barrio San Marcos)
Casilla postal: 17- 1500- 18
Teléfono: (593 2) 228 2211
Tel-fax: (593 2) 258 2478
Sitio web: www.cedime.org
Correo electrónico: cedime@ecuanex.net.ec
Quito, Ecuador.

IFEA

Instituto Francés de estudios Andinos
Contralmirante Montero 141, 2º piso.
Lima 18. Perú
Teléfono 51 1 447 60 70
Sitio web: www.ifeanet.org
Correo electrónico: postmaster@ifea.org.pe

Ediciones Abya-Yala

Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla postal: 17-12-719
Telfs.: (593 2) 2562-633 / (593 2) 2506-267
Fax: (593 2) 2506-267 / (593 2) 2506-255
Sitio web: www.abayala.org
Correo electrónico: editorial@abayala.org
Quito-Ecuador

Diagramación: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN: 9978-22-266-9

Impresión: Producciones digitales Abya-Yala
Quito-Ecuador

Esta publicación es posible gracias al auspicio del Instituto Francés de Estudios Andinos

TABLA DEL CONTENIDO

A modo de presentación:	
Captar el cambio social en el mundo rural	7
Prefacio	11
I. Capitalismo agrario y comunidades indígenas	15
II. Evolución de la economía indígena campesina	39
III. Artesanía comercial y cultura étnica	61
IV. Resistencia cotidiana y luchas políticas	91
V. Comunidades indígenas, sociedad civil y democracia	117
VI. Bibliografía	143

A MODO DE PRESENTACIÓN: Captar el cambio social en el mundo rural

Los estudios sobre el sector rural antes numerosos, eje de la emergencia de estudios sociales en el Ecuador, son ahora deficitarios. El sector rural es sin embargo, uno de los que más aceleradamente se ha transformado, perceptible inclusive a la simple observación.

Captar el cambio social es la tarea indispensable. En varias niveles de la vida colectiva, el Ecuador es un verdadero laboratorio social del cambio.

Tanya Korovkin se ha propuesto un desafío mayor al tratar de abordar los procesos de cambio desde diversos temas de análisis con relación a un mismo grupo social, el indígena. Empero, los estudios aquí presentados realizados en diferentes épocas, marcan igualmente entradas analíticas diferentes, que testimonian una evolución en la mirada hacia este sector social. Los mismo títulos de sus análisis son reveladores de ello. Baste considerar que el sujeto social del primer estudio es el campesino frente a la modernización capitalista mientras en los dos últimos, cronológicamente elaborados así, se trata de la resistencia étnica y de la renovación comunitaria. El paso de lo campesino a lo étnico marca precisamente un cambio de mirada, a la par quizás con la preeminencia en los hechos al menos en las racionalizaciones de los protagonistas, primero, de la situación campesina, finalmente, de la condición étnica.

Fue también el tema del cambio social el que predominó en los estudios sobre el sector rural del 60 al 80, con el cambio de la hacienda a raíz sobre todo de la Reforma Agraria. Fue, sin embargo, la vía de descomposición de la hacienda y de los cambios en las pautas de acumulación que preocupaban predominantemente a los investigadores, siguiendo los clásicos análisis marxistas. Tanya Korovkin aquí aborda los cambios ulteriores a este período (salvo en el primer análisis), desde la condición de la persona, sea este campesino, comunero, artesano, co-

mercante, para captar una visión colectiva de evolución, como ya lo han hecho unos cuantos estudios sobre temas rurales. Tanya Korovkin ha estado tentada de tratar al sector indígena, el sector que más ha cambiado, con una mirada en un cambio global, es decir en sus diversas condiciones de vida y en las racionalizaciones sobre sí mismo.

No todos estarán de acuerdo con los análisis que hace Tanya Korovkin de los temas aquí tratados, pero tiene el mérito de haberlos abordado y de enfocarlos con miradas diferentes. Buena falta hace el retomar un debate al respecto sobre el tan cambiante sector rural.

El crecimiento del capitalismo en todas sus dimensiones dejaba entrever, y así lo han manifestado reiterados estudios, el fin de la comunidad indígena o su constante decadencia. Según el análisis de Tanya Korovkin ese tejido de relaciones sociales, entre familias ampliadas, de obligaciones y derechos compartidos para el acceso a recursos o para trabajos compartidos o ayudas mutuas, se ha redefinido. El último análisis considera inclusive que diversas regiones con población indígena andina, conocen más bien procesos de invención o de reinención de la comunidad andina. Las relaciones entre los miembros de estas familias, no necesariamente extensas, se habrían modificado. Para parafrasear los términos de la informática, los nexos de la red han cambiado. Igualmente, el objeto de la relación se ha transformado en muchos casos: éste ya no se refiere necesariamente a las exigencias agrícolas cuanto a actividades que pueden provenir del exterior, tal como acontece con la producción de flores. Es la modernización capitalista el principal proceso de cambio, tanto por medio del creciente mercado y la monetarización cuanto por las diversas políticas estatales de los 70-80 y parte de los 90. La fuente principal de vida no está necesariamente en las actividades realizadas en el espacio comunitario sino cada vez más en su exterior, por el trabajo asalariado, por el comercio y otra actividad económica de sus miembros. Pero siguiendo la pauta predominante en el continente, el capitalismo no logra su pleno desarrollo para asumir el conjunto de entradas y responder a las diversas necesidades familiares a partir de su lógica mercantil y de venta de la mano de obra. A este capitalismo que avanza a pasos entrecortados, es necesario compensarlo con las dinámicas comunitarias, redefinidas y rearticuladas según las

necesidades o los momentos. En el caso de las flores, es notorio este proceso rearticulador del mundo capitalista y del comunitario.

Tras de estos diversos procesos de redefiniciones y dinámicas rearticuladoras podemos percibir el clásico fenómeno del cambio social hecho de resistencias, dinámicas contrapuestas, a veces reacciones, ímpases y rearticulaciones.

Sin embargo, en nuestro criterio, es perceptible que las pautas de obligaciones y reciprocidades se han transformado en todas partes, las jerarquías sociales y familiares también se han cambiado con la presencia de los miembros de la familia que aportan dinero. Los productos antes predominantes que otorgaban valor social y prestigio no son necesariamente los de antes, el dinero es en todo caso el prevaleciente, por ejemplo. Estos aspectos al igual que la creciente dependencia hacia el mundo externo exigen una reevaluación de la comunidad actual. Tanya Korovkin, por su parte, pone el acento en que se produce más bien una redefinición de la política económica comunitaria.

La comunidad es, igualmente, un mundo político. Es acoso a este nivel que juega un rol privilegiado frente a sus miembros al recrear un espacio de vida étnico. Fue antes y sigue siendo ahora el espacio indígena propio. Es posiblemente más a este nivel que los procesos de innovación han logrado mayor incidencia al permitir que los indígenas redefinan sus identidades en un espacio de afirmación social. La comunidad en los Andes ecuatorianos no es únicamente una red socioeconómica, cuanto política y cultural. Esta dimensión es cuanto más importante que el contexto actual es de apertura social; la comunidad no es un mundo ni aislado ni cerrado, al contrario es un mundo muy abierto y permeable al exterior.

En el caso del Ecuador, este mundo comunitario adquiere una importancia, inclusive simbólica, debido a su larga tradición de lucha social con pautas de resistencia. Tanya Korovkin nos recuerda este proceso con análisis sobre pautas de resistencia cotidianas para el acceso a recursos antes casi prohibidos como la tierra. Si bien, en nuestro criterio, este fue uno de los fenómenos en el acceso a la tierra que mal puede explicar el cambio generalizado que se vivió, no deja de revelar las diversas relaciones que se dan entre los que poseen y controlan frente

a lo que no tienen y dependen de los poseyentes. El mérito de esta, ahora ya diversa, literatura sobre las pautas de resistencia a la dominación y a la privación, es de recordar que las relaciones entre estos dos sectores sociales, no siempre se cambian por grandes gestas ni por la epopeya. Este tipo de lucha social que puede ser de clases, sin embargo, no se limita a la resistencia o al asedio, adquiere su peso debido a los contextos y a un largo proceso de esas oposiciones y luchas que hacen las dinámicas de las luchas sociales.

Existen posiciones que ven a la resistencia cotidiana como una válvula de escape al descontento social o como una alternativa a la movilización política. Tanya Korovkin, más bien, propone que las dos formas de resistencia están estrechamente relacionadas, inclusive que las luchas cotidianas preparan el camino a las luchas político-organizativas.

Tanto por estos aspectos políticos cotidianos como por la impresionante inserción política de los indígenas en el Ecuador, la comunidad adquiere un renovado interés. Tanya Korovkin aborda este aspecto con un análisis sobre comunidades de Otavalo que en sus términos viven un proceso de democratización rural. En efecto, en su interior se construyen nuevas pautas de participación en las decisiones, pero también logran ahora una mayor participación en los espacios públicos de decisión en el país. En nuestro criterio, este aspecto es posible debido a las características políticas del Ecuador de modo general.

Paradójicamente, el proceso de la democratización rural recibió un empuje bajo los regímenes militares, a partir de la implementación de la reforma agraria. En algunas zonas indígenas, sin embargo, las luchas fueron no tanto alrededor del acceso a la tierra, cuanto sobre el control del territorio comunal. Así, surgen en varios sitios los cabildos -un gobierno comunitario, legalizado, pero no reconocido como gobierno local dentro de la vigente división político-administrativa. Tanya Korovkin analiza las prácticas políticas y administrativas dentro de las comunidades indígenas y sugiere que estas prácticas cuasi gubernamentales, aunque diferentes de las normas democráticas liberales, representan un importante experimento en la democracia local.

Así, Tanya Korovkin en sus análisis aborda el cambio social dejando entrever su articulación ya no sólo desde el ámbito económico, el de la economía política, sino también desde la dimensión de la “politización” de la vida comunitaria y de las relaciones étnicas, al igual que en su nexos con la emergente sociedad civil, precisamente por los diversos tejidos que ahora se crean entre organizaciones de todo tipo y el mundo indígena.

De hecho, en nuestro análisis, este predominio de lo político es la característica del Ecuador y se refleja en los estudios concretos de Tanya Korovkin. Mal se puede deslindar en Ecuador el juego político nacional del local, y precisamente el comunitario y viceversa.

Los análisis de Tanya Korovkin por estas razones, para el CEDIME y el IFEA, merecen debate. Esta publicación es una invitación para retomar un tema de vital importancia para la comprensión de las sociedades andinas actuales, frecuentemente volcadas sobre el mundo urbano ignorando su bagaje rural y la importancia de éste. Los estudios concretos como los aquí presentados nos muestran en cambio una multiplicidad de nexos entre estos dos ámbitos y la retroalimentación de sus dinámicas.

*Jorge León T.
por el CEDIME e IFEA*

PREFACIO

Esta colección de artículos es un producto de varios años de investigación participativa en y con las comunidades indígenas. También es un resultado del análisis de algunas estadísticas ecuatorianas y de numerosos escritos sobre los temas relacionados a las comunidades y organizaciones indígenas en Latinoamérica.

El estudio fue realizado en colaboración con varias organizaciones e instituciones, como parte de tres proyectos. El primero de ellos fue implementado en 1992, en la provincia de Chimborazo. En esa etapa, se entrevistó a dirigentes indígenas, funcionarios del Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG) y empleados de organizaciones no gubernamentales. También se realizó una investigación en los archivos del MAG.

El segundo proyecto, de mayor alcance, fue realizado en el cantón Otavalo, provincia de Imbabura, en 1993 y 1994, con el aval de la Federación Indígena y Campesina de Imbabura (FICI) y la Dirección Provincial de la Educación Intercultural Bilingüe. Involucró entrevistas semi-estructuradas, enfocadas sobre varios aspectos de la historia y la situación actual de las comunidades indígenas. Las entrevistas fueron implementadas en 14 comunidades indígenas del cantón: San Francisco de Cajas, San Agustín de Cajas, Pijal, Huaycopungo, Tocagón, Cachimuel, Chuchuquí, Malespamba, Monserrat, Peguche, Ilumán Bajo, Carabuela, Gualsaquí y Cutambi. Cuatro de estas comunidades tienen una economía predominantemente artesana (Huaycopungo, Peguche, Ilumán Bajo, Carabuela). El resto dependen de una combinación de agricultura familiar y trabajo migratorio. Además, dentro del marco de ese proyecto hemos entrevistado a varios dirigentes indígenas, miembros del Consejo Municipal de Otavalo y Consejo Provincial de Imbabura, empleados de la Dirección Provincial de la Educación Intercultural Bilingüe, tenientes políticos y miembros de las agencias de desarrollos gubernamentales y no gubernamentales.

El tercer proyecto fue realizado en 1998, con la colaboración del CEPCU (Centro de Estudios Pluriculturales). Esta vez, hemos implementado entrevistas y talleres comunitarios en tres comunidades de campesinos migrantes (Caluquí, Gualacata y Mariscal Sucre) que no habían participado en el proyecto anterior. El enfoque de este proyecto fue sobre los cambios en el uso de recursos naturales y en el funcionamiento del gobierno comunitarias.

Los tres proyectos generaron no solamente los artículos académicos, presentados en este libro, sino también dos publicaciones comunitarias: *Nuestras comunidades ayer y hoy: Ñucanchic ayllu llactacuna ñaupá, cunan pachapash* (Quito: Abya Yala, 1994) y *Sapi: Sabiduría comunitaria* (Quito: Imprenta Nuestra Amazonia, 1999). Los autores de *Nuestras comunidades* son las doce comunidades que hicieron una contribución al volumen. Los autores de *Sapi* son las tres comunidades participantes y CEPCU. Estos dos libros fueron distribuidos entre las comunidades, escuelas bilingües y organizaciones no gubernamentales que trabajan con las comunidades indígenas.

Como la mayor parte de la investigación se realizó en las zonas rurales del cantón Otavalo, quisiera comentar sobre la especificidad de esta área. Comparte varias características con otras zonas rurales de la Sierra. Así, tiene una población predominantemente bilingüe, que domina tanto el quichua como el español. También, la mayoría de los indígenas viven en las comunidades rurales, originarias de los ayllu. En términos económicos, las zonas rurales del cantón Otavalo tienen niveles de pobreza más altos que el promedio nacional. La gran mayoría de sus habitantes son trabajadores migratorios, que combinan agricultura familiar con el trabajo asalariado o pequeño comercio fuera de sus comunidades. Todas estas características son típicas de la Sierra ecuatoriana en general.

Lo que diferencia a la zona de Otavalo del resto de la región andina es el alto grado del desarrollo de la artesanía comercial, destinada para la exportación y el mercado de turistas. A partir de los años 1970, este desarrollo facilitó el surgimiento de nuevas élites indígenas, compuestas principalmente por comerciantes, profesionales e intelectuales. Muchos de sus miembros han jugado un papel importante en el mo-

vimiento indígena de Otavalo y del Ecuador. Pese a ello, no debe atribuirse demasiada importancia a la especificidad del caso de Otavalo. Por un lado, la misma tendencia hacia el surgimiento de las capas medias entre los indígenas se dio en el resto del país, aunque en una menor escala. Por otro lado, los dirigentes de Otavalo han dejado una profunda huella en el desarrollo del movimiento indígena nacional, a través de la red de organizaciones y escuelas. Por lo tanto, aunque el caso de las zonas rurales del cantón Otavalo no es totalmente representativo de todos los cantones y provincias de la Sierra, sí nos ayuda a comprender mejor la dinámica económica, social y política en el mundo indígena de los Andes.

El primer capítulo trata, desde una perspectiva histórica-estructural, el tema de los orígenes del movimiento indígena campesino en la provincia de Chimborazo. Los capítulos restantes están enfocados en las comunidades del cantón Otavalo. El segundo capítulo es un análisis de la evolución de la economía indígena campesina en el contexto de la expansión del mercado. En el tercer capítulo se examina el desarrollo comercial de la economía artesana, en relación con el surgimiento de una intelligentsia indígena. El cuarto capítulo introduce el tema de la resistencia cotidiana a la dominación de la hacienda, y sus vínculos con las luchas de tierra. El quinto capítulo es un estudio de las formas de participación y de auto-gobierno dentro de las comunidades, en el contexto de la democracia política.

El trabajo de investigación fue auspiciado por el Consejo de Ciencias Sociales y Humanidades de Canadá (SSHRC), el proyecto INSTRUCT (Red Interamericana para la Utilización Sustentable de Recursos Naturales y Desarrollo Comunitario) de la Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional (ACDI) y la Universidad de Waterloo. Quisiera expresar mi profundo agradecimiento a todas las personas, organizaciones e instituciones que han ofrecido su generoso apoyo a este trabajo.

Quisiera expresar mi agradecimiento a todas las personas, organizaciones e instituciones que han ofrecido su apoyo a este trabajo. Les agradezco a Luciano Martínez, Jorge León, Andrés Guerrero, Hernán Ibarra, Carlos Larrea, Liisa North, Estuardo Gallegos y Pedro de la

Torre, quienes brindaron un valioso aporte a este trabajo. Muchas gracias a Miguel Lluco, Luis Macas, Luís Maldonado, Mario Conejo, Miguel Angel Carlosama, Carmen Yamberla, Carmen Imbaquingo, Francisca de la Cruz, Enrique Pijal, Roberto Tocagón y Susana Oyagata, por su generosa colaboración. Mis gracias también a Luz María de la Torre, Hernán Castro, Zulinda Hernández, Juan Ruales, Patricia Gálvez y María Larrea por su apoyo y amistad. Les agradezco a Luis Silva y Salvador Ramírez, quienes trabajaron como asistentes de investigación en la primera etapa del proyecto. Finalmente, mi profundo agradecimiento tanto para las comunidades que han participado en esta investigación, como para la CONAIE, la FICI y el CEPCU que la hicieron posible.

Tanya Korovkin

I.

Capitalismo agrario y comunidades indígenas¹

En los años ochenta y a principios de los noventa, el Ecuador presenció el surgimiento de un poderoso movimiento indígena. Representado, a nivel nacional, por la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE), fue formado por las comunidades indígenas, predominantemente campesinas, de la Sierra, conjuntamente con los pueblos indígenas de la Amazonía y de la Costa.² En 1990, la CONAIE organizó un levantamiento nacional que fue especialmente decisivo en la Sierra, es decir en las áreas indígenas campesinas. Estos sucesos plantean inquietudes respecto de la naturaleza de los conflictos sociales en las zonas rurales en América Latina. En estudios “clásicos” (Wolf, 1968; Landsberger, 1969) fueron identificados, generalmente, con conflictos de tierra entre las comunidades campesinas y las haciendas semi-feudales. Sin embargo, en las últimas décadas, el agro latinoamericano ha experimentado una rápida, pero desigual, transformación capitalista. Durante el período de reforma agraria, las haciendas semi-feudales han sido remplazadas por medianas y grandes propiedades agrícolas dependientes de la mano de obra asalariada, y orientadas hacia el mercado doméstico. Por otra parte, la época de neoliberalismo económico fue caracterizada por el crecimiento de la economía de exportación, y especialmente de las exportaciones agrícolas no-tradicionales, como hortalizas y flores. Si bien es cierto que unos pocos productores campesinos han podido convertirse en agricultores comerciales de éxito, la gran mayoría ha sido transformada en la mano de obra temporal y estacional para la agricultura capitalista y las economías urbanas (de Janvry, Sadoulet y Young, 1989; Llambí, 1990; Kay, 1994; Thrupp, 1994; Carter et al., 1996).

Aunque los aspectos socioeconómicos de estos procesos han sido ampliamente debatidos en la literatura académica pertinente, su efecto en la movilización política en las zonas rurales ha recibido poca atención. Además, los análisis existentes parecen señalar direc-

nes opuestas. Así, Paige sostuvo que la transformación capitalista del agro latinoamericano había derivado en una desaparición de los conflictos de tierra y la propagación de los conflictos laborales, por un lado, y los conflictos alrededor de los precios y créditos, por el otro (Paige, 1975, 1985). Pero, las constataciones históricas ponen en duda las conclusiones de Paige. En lugar de ir desapareciendo, los conflictos de tierras han persistido, aunque no necesariamente con la misma intensidad. En la década de 1980, la tierra era una de las principales demandas de las organizaciones rurales de México, Brasil, Colombia y Perú, además del Ecuador (Paré, 1990; Grzybowski, 1990; Zamosc, 1989; Montoya, 1989).

También hay indicaciones que la movilización política en el campo se ha cambiado debido a la intervención del estado durante la época reformista de los años 1960 y 1970. Un estudio llevado a cabo en Venezuela por Powell (1970) ha demostrado que, como resultado de la reforma agraria, hubo una tendencia hacia el aumento del clientelismo en las relaciones entre el estado y las organizaciones campesinas. Grindle (1986) y Galli (1981) también afirman que la reforma agraria y los programas de desarrollo rural eran empleados por los gobiernos para aumentar su control social y político en el campo. Sin embargo, en muchos casos estas políticas han suscitado, más bien que neutralizado, la movilización campesina. Los conflictos agrarios en el Perú, por ejemplo, se aumentaron después de la reforma agraria. Más, estos conflictos estaban propulsados tanto por las comunidades excluidas del proceso de la redistribución de tierra como por las mismas cooperativas beneficiarias, supuestamente controladas por el estado (Korovkin, 1990).

Las luchas por la tierra son especialmente intensas en las áreas con una población predominantemente indígena. Sin embargo, existe una relación incómoda entre los estudios sobre el agro y aquellos sobre los movimientos indígenas. Siguiendo la tradición agrarista establecida por Wolf (1955), a menudo se ha dado por supuesto que la identidad indígena desaparecerá en el proceso de la expansión del mercado. Este punto de vista, común en la escuela estructural, ha sido cuestionado por un grupo de científicos sociales, cada vez más numeroso, que se dedican al análisis de la resistencia cultural y el resurgimiento étnico en

América Latina (Rasnake, 1988; Rivera Cusicanqui, 1990; Strobele-Gregor, 1994; Van Cott, 2000). De hecho, los movimientos indígenas, con sus demandas étnico-culturales, han experimentado un auge en las últimas décadas. Este renacimiento étnico hizo aparentemente obsoleto el análisis estructural, con su enfoque en las relaciones agrarias y políticas económicas del estado. Sin embargo, como intentaré a demostrar, eran precisamente los cambios estructurales que han permitido, en gran medida, el crecimiento de estos movimientos.

Este capítulo buscará un puente entre las dos perspectivas analíticas, dando prioridad a los factores estructurales. Examinaré las consecuencias de la transformación capitalista de la agricultura en la Provincia del Chimborazo, que tiene la mayor proporción de los indígenas quichua-hablantes en el país (Zamosc, 1995). Sostendrá que la reforma agraria y, posteriormente, los proyectos de desarrollo rural desataron una serie de conflictos que facilitaron el desarrollo del movimiento indígena.

Desarrollo organizativo

Antes de la conquista española, la actual Provincia del Chimborazo, formó parte del reino de los puruháes, gobernado por los Duchicelas de Cacha. Por medio del matrimonio, los Duchicelas habían formado alianzas políticas con los Shyris de Quito y los Incas del Cuzco, estrategia que no funcionó con los españoles. Pese a una enconada resistencia, los puruháes perdieron su poder político y la mayor parte de sus territorios. A partir del siglo dieciocho, el campo chimboracense estuvo dominado por el sistema de las haciendas. Este sistema, orientado a la producción comercial de alimentos, se basaba en relaciones de servidumbre (huasipungo y yanapa).³

El orden hacendal comenzó a resquebrajarse en las décadas de 1940 y 1950. La expansión de las exportaciones de la Costa, en conjunción con el auge económico posterior a la segunda guerra mundial, aceleraron el proceso de urbanización e incrementaron la demanda urbana de alimentos. Esto dio inicio, a su vez, a la transformación capitalista de la hacienda andina, la cual se manifestó, entre otros aspectos, en una mayor dependencia del trabajo asalariado. Al mismo tiempo, la

expansión de las exportaciones en la Costa aumentó la migración campesina, que erosionó la base de poder de los hacendados serranos. Pero el mayor desafío al sistema terrateniente en Chimborazo provino de la movilización política de los huasipungueros. Fue liderada por la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), organizada en 1944 por el partido comunista. Inspirándose en el análisis marxista, los dirigentes de la FEI estimaron que el objetivo de las luchas de los huasipungueros era la sustitución del sistema del huasipungo por relaciones salariales que, a su vez, permitirían la transformación de un campesinado indígena, supuestamente desunido y sumiso, en un proletariado agrícola militante y disciplinado. Con este objetivo, la FEI alentó la organización de sindicatos de hacienda, los cuales se enfrascaron en una lucha para obtener salarios mínimos y beneficios complementarios, tales como vacaciones pagadas, de conformidad con las leyes laborales vigentes.

Aun cuando las demandas explícitas de los sindicatos de huasipungueros se concentraron, invariablemente, en los salarios, en muchos casos lo que realmente les interesaba eran las tierras de la hacienda. Según Sylva (1986), en muchas zonas de Chimborazo, ni los dueños de las haciendas tenían capacidad para pagar salarios, debido a la baja productividad agrícola, ni los campesinos se interesaban en pagos en efectivo. Lo que querían era la tierra. Hasta cierto punto, esta preocupación por la tierra reflejaba el hecho de que, aunque muchos recibían parte de sus ingresos familiares en salarios, seguían considerándose campesinos cuya subsistencia dependía del acceso a la tierra. En este sentido, la lucha de los huasipungueros contra las haciendas puede conceptuarse como una lucha campesina e indígena, no obstante sus pretendidos objetivos proletarios.

En gran medida, los huasipungueros perdieron su lucha por la tierra. La reforma agraria de 1964, implementada por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), abolió las relaciones de huasipungo, acelerando la disintegración del orden semi-feudal. Al mismo tiempo otorgó a los antiguos huasipungueros derechos de propiedad sobre sus minúsculas parcelas. Sin embargo, el gobierno traspasó poquísimas tierras a los campesinos indígenas; en los siete años posteriores a la reforma agraria, solo el tres por ciento de las tierras de la provincia fueron afectadas por IERAC (Cuadro 1). Al mis-

mo tiempo, los antiguos huasipungueros perdieron el acceso a los pastizales y otros recursos de las haciendas (leña, agua). Cada vez más, tuvieron que acudir al trabajo migratorio para complementar la agricultura familiar.

Cuadro 1. Adjudicaciones de tierra por IERAC y INDA (en hectáreas), el número de comunas registradas con MAG y el número de juicios de tierra, Chimborazo, 1964-2000

Años	1964-70	1971-77	1978-84	1985-91	1992-70	Total
Adjudicaciones de	19,522	46,921	36,990	11,489	2,290	117,212
No. de comunas creadas	101	76	91	101	97	466
No. de juicios de tierra	...	97	104	75*	...	276

Sources: INDA, 2001; MAG, 2001; IERAC, 1991a, 1991b.

*enero-agosto

Aunque para la mayoría del campesinado indígena la reforma agraria de 1964 fue una derrota económica, resultó ser una clara victoria político-organizativa. Al colapso del orden semi-feudal le siguió un rápido crecimiento de las comunas — entidades jurídicas, creadas por la Ley de Comunas de 1937.⁴ El mayor número de comunas fue creado después de la reforma agraria de 1964. En tan solo siete años — de 1964 a 1970 — más de 100 comunidades de la provincia se transformaron en comunas, en comparación con 156 de 1937 y 1963. En 1991, su número llegó a 512 (Cuadro 1).

En cierta medida, este súbito desarrollo organizativo demostró la vitalidad de la tradición comunal indígena, enraizada en el pasado precolonial así como en la experiencia colonial y hacendal. Pero también fue un reflejo de influencias y alianzas políticas más recientes. Aparte del partido comunista, fue la iglesia católica que dio más apoyo a las comunidades indígenas de Chimborazo. Bajo el liderazgo de Monseñor Proaño, Arzobispo de Riobamba, los miembros progresistas del clero católico proclamaron su “opción preferente por los pobres” y se involucraron cada vez más en la revalorización de la cultura indígena.

Asimismo, organizaron Escuelas Radiofónicas Populares, que transmitían programas diarios en las áreas de alfabetización, aritmética, técnicas agrícolas, higiene, conjuntamente con las noticias locales y mensajes del evangelio. Los programas se difundían en quíchua y español; una valiente iniciativa en vista de la larga supremacía de la cultura blanco-mestiza. Al mismo tiempo, el clero católico progresista se fue cobrando mayor conciencia de la importancia de la reforma agraria y la organización. Les brindó a los campesinos indígenas una asesoría legal en sus luchas contra los hacendados y les ayudó a lograr el reconocimiento jurídico de sus comunidades. Más aún, el clero progresista de Chimborazo apoyó la organización de federaciones indígenas: el Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH) y, a nivel de la Sierra, el movimiento Ecuador Runacunapac Riccharimui (Despertar de los Pueblos Indígenas del Ecuador, ECUARUNARI). Las dos se convirtieron en fundadores de la CONAIE.

Hacia fines de la década de 1970, la iglesia católica de Chimborazo había sustituido al partido comunista como el principal aliado del campesinado indígena. Santana (1983: 160-164) explica la decadencia de la FEI dirigida por los comunistas, principalmente por su débil estructura organizativa a nivel local. Los dirigentes de la FEI subestimaron, hasta cierto punto, el potencial organizativo de las comunidades indígenas, dando preferencia a la organización de sindicatos y, más tarde, cooperativas, cuyos objetivos políticos y económicos no siempre eran compatibles con la tradición indígena. Al contrario, la iglesia progresista brindó su apoyo a las organizaciones comunitarias y estaba dispuesta a buscar un compromiso entre los valores tanto cristianos como indígenas. Esta flexibilidad organizativa y cultural del clero progresista explica la notable influencia de la iglesia católica en el movimiento indígena de la Provincia de Chimborazo.

La influencia católica, aunque considerable, no fue incontestada. En Colta y en varios otros lugares de la provincia, fue impugnada por misioneros protestantes, quienes organizaron una federación de iglesias protestantes indígenas: la Asociación de Indígenas Evangélicos de Chimborazo (AIECH). Tal como lo hicieron muchos sacerdotes católicos, los misioneros protestantes se dedicaron intensamente al trabajo social en las comunidades indígenas, en las áreas de la agricultura, edu-

cación y salud. Al mismo tiempo, igual que los católicos progresistas, las iglesias protestantes trataron de revalorizar la cultura indígena. Habían traducido el Nuevo Testamento al quíchua y promovido, en general, el quíchua como medio de comunicación religiosa.⁵ En las décadas de 1960 y 1970, las diferencias religiosas desembocaron en numerosos conflictos entre y dentro de las comunidades. Pero, gradualmente, estos conflictos fueron superados por un espíritu de cooperación, al menos a nivel comunitario. Así, por ejemplo, en Cacha en los años 1990, los dirigentes comunales católicos y protestantes estaban trabajando en conjunto dentro de la misma federación local. Por otra parte, muchas comunidades protestantes participaron en el levantamiento indígena de 1990, pese a fuertes críticas de la dirigencia provincial de la AIECH, que estaba en contra del levantamiento.

La heterogeneidad organizativa del campesinado chimboracense aumentó todavía más como resultado de la influencia creciente de la nueva izquierda política. El movimiento de mayor influencia era el Movimiento Democrático Popular (MPD), un frente electoral que surgió de una facción del partido comunista. Tuvo una mayor presencia en el área de Quimiag, donde estaba apoyando a la Unión Campesina del Ecuador (UCAE). En conjunto con las comunidades católicas y protestantes, las comunidades influidas por el MPD tomaron parte en el levantamiento de 1990, aunque la dirigencia nacional del MPD, igual que la de AIECH, no apoyó esta iniciativa.

La reforma agraria y el crecimiento de las comunas, el ascenso y la caída de la FEI, las influencias católicas, protestantes y del MPD — todas estas son las indicaciones de una complejidad del mundo político andino, donde se entretienen la etnicidad, la clase y la religión. El resultado fue, sin embargo, el fortalecimiento del movimiento indígena, que se había nutrido de estas variadas influencias, transformándose en una fuerza política principal de la provincia. Así, la opinión de que la reforma agraria de 1964 fue una derrota para el campesinado andino, porque tuvo que aceptar una forma extremadamente limitada de redistribución de la tierra, tiene que ser revisada a la luz de los acontecimientos posteriores.⁶ Si es cierto que los indígenas campesinos perdieron el acceso a los recursos económicos, el cual habían disfrutado en su calidad de huasipungeros, también es cierto que consiguieron una vic-

toria impresionante en la esfera política y organizativa. Estos resultados contradictorios explican el auge en las luchas indígenas de las décadas de 1980 y 1990.

Acceso a la tierra

El deterioro del orden hacendal en la Provincia de Chimborazo fue mano en mano con una mayor presencia del estado. En la década de 1960, el IERAC tenía una proyección relativamente modesta, pues se dedicaba principalmente a proyectos de colonización en la Amazonía. La situación cambió en tiempos del gobierno del General Guillermo Rodríguez Lara (1972-1976) y de sus sucesores militares (1976-1979). Sus gobiernos coincidieron con un auge reformista y desarrollista, sustentado por el descubrimiento de petróleo en la Región Amazónica.⁷ Bajo la influencia de la ideología desarrollista de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), los gobiernos militares utilizaron los ingresos estatales, que se incrementaron debido al petróleo, para dar, en 1973, un nuevo impulso al programa de reforma agraria⁸

Dentro de este programa, especialmente dentro de su segunda etapa, Chimborazo se destaca como una de las tres provincias con las mayores tasas de redistribución de la tierra (Zevallos, 1989:45; Chiriboga, 1988:45). Según el Banco Central, de 1964 a 1988 el IERAC distribuyó el 19.3 por ciento de la cantidad total de tierras en la provincia; esto es más del doble del promedio nacional (el 9 por ciento). Sin embargo, estas cifras son bastante engañosas. Mientras que las cifras nacionales se refieren al total de tierras de aptitud agrícola, las cifras provinciales se refieren al total de tierras de la provincia. Es una discrepancia significativa, ya que menos de la mitad de las tierras provinciales están categorizadas como tierras de aptitud agrícola y ganadera; la mayor parte no es adecuada para actividades agrícolas o ganaderas (Banco Central del Ecuador, 1988:89). Desafortunadamente, en Chimborazo no existen cifras oficiales sobre la proporción de las tierras de aptitud agrícola que fueron afectadas por la reforma agraria. Según un estudio no oficial efectuado en 1989, solo el 20.1 por ciento de las tierras transferidas a los indígenas campesinos durante la reforma agraria pueden considerarse tierras de aptitud agrícola o ganadera (el 2.8 por ciento de las cuales tiene vocación agrícola, mientras que 17.3 por ciento, es apto pa-

ra el pastoreo). El resto son tierras improductivas: montañosas, pedregosas, empinadas o erosionadas (Ecofuturo, 1990:78).⁹

En cuanto al tamaño de terrenos en el sector indígena campesino, no se han aumentado en una forma significativa tampoco. Según el Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG), en 1989 las propiedades agrícolas de menos de cinco hectáreas representaban el 83 por ciento de todas las propiedades agrícolas de Chimborazo pero poseían tan solo el 15 por ciento de las tierras de esa provincia (Ecofuturo, 1990: 70). Esta situación no era muy distinta de la que existía en 1954, cuando estas cifras eran el 87 y 17 por ciento, respectivamente (INEC, 1954).

La consecuencia más notable de la reforma de 1973 fue una conversión de las haciendas con una producción mixta (cultivos alimenticios y algo de ganado) en unidades especializadas en la ganadería. Entre 1974 y 1991, el número de vacas lecheras de la provincia aumentó de 21.000 a 49.000. El área de pastoreo también aumentó, de 55.000 a 94.000 hectáreas, mientras el área de cultivos alimenticios disminuyó de 106.000 a 58.000 hectáreas (INEC, 1974; SEAN, 1991).

La expansión de la producción ganadera en Chimborazo después de la segunda reforma agraria obedeció a una lógica tanto socio-política como económica. El crecimiento de Guayaquil y Riobamba, durante las décadas anteriores, había incrementado la demanda urbana de productos lácteos y de carnes. Al mismo tiempo, las reivindicaciones de tierras por parte de los indígenas huasipungueros y yanaperos llevó a los hacendados a buscar las maneras de reducir su dependencia de los trabajadores indígenas, cada vez más rebeldes, y de aumentar la productividad de tierra — o al menos de crear la impresión de ese aumento a los ojos de los funcionarios del IERAC.¹⁰ La producción ganadera especializada cumplía ambos propósitos.

Tal vez las consideraciones socio-políticas (desacerse de las presiones de los huasipungueros y yanaperos) eran predominantes, ya que la conversión de las haciendas a la ganadería fue acompañada por pocos aumentos productivos. Esta aquí una gran paradoja. El crecimiento de la ganadería en la Sierra está generalmente conceptualizada en términos de la transformación capitalista del agro, cuyo elemento central es la introducción de tecnologías modernas (Barril, 1980;

Barsky y Cosse, 1981). No obstante, la expansión de la ganadería en Chimborazo fue acompañada por muy poca modernización tecnológica. Involucró el reemplazo de las relaciones semi-feudales por la mano de obra asalariada y una cierta inversión de capital en ganado, manejo de pastizales e infraestructura. Sin embargo, esta inversión era mínima, tal como se manifiesta en la baja productividad del sector lechero de la provincia. Según el Ministerio de Agricultura y Ganadería, en 1989, el sector lechero en Chimborazo estaba representado principalmente por las haciendas tradicionales y semi-tradicionales, cuya productividad diaria era de 3 y 5.5 litros por vaca, respectivamente. Las haciendas capitalistas modernas, con una productividad diaria de 8 litros por vaca, tenían solo el 10 por ciento de las vacas lecheras de Chimborazo y producían solo el 20 por ciento de la leche (Ecofuturo, 1990:85). En otras palabras, en lugar de emprender un proceso de modernización capitalista completo, los dueños de las haciendas simplemente sustituyeron los cultivos alimenticios de baja productividad con ganado de baja productividad.

Aunque esta sustitución tuvo pocas repercusiones en términos de la productividad, su impacto en la tasa de empleo rural fue devastador, porque la producción ganadera requiere mucho menos trabajo que la mayoría de cultivos alimenticios.¹¹ Este impacto fue amplificado por el hecho de que la mayoría de las haciendas de la provincia estaban situadas en zonas de alta presión demográfica. Un caso característico es el de la hacienda Guayllabamba, situada en el norte de la provincia. Con sus 5.080 hectáreas, Guayllabamba ocupaba solamente a 53 trabajadores permanentes. Al mismo tiempo colindaba, con San Antonio y San Francisco, dos comunidades casi sin tierras, con parcelas familiares de menos de 0.5 hectáreas como promedio, y una población total de 350 familias.

Como resultado de esta situación, la migración temporal y estacional fue cobrando una importancia cada vez mayor como una fuente de ingresos para las familias indígenas. Por ejemplo, en el Cantón de Guamote, con una población de aproximadamente 27.000 en 1987, por lo menos un miembro de casi todas las familias rurales trabajaba fuera de la parroquia en la cual vivía. El 73 por ciento tenía que irse a Quito y Guayaquil por un período de tiempo relativamente corto, general-

mente menor a cuatro meses. La mayoría de los migrantes encontraban trabajo en la construcción. Muchos trabajaban en las plantaciones de azúcar, café o cacao de la Costa, o en haciendas maiceras cerca de Quito (MAG, 1983).

Por otra parte, en las comunidades próximas a la capital provincial, Riobamba, un gran número de personas trabajaba en el sector informal. En las comunidades de Cacha, asentadas en las secas y erosionadas laderas cerca de Riobamba, la gran mayoría de los hombres y una proporción cada vez mayor de la población femenina devengaban sus ingresos en Riobamba. La mayoría trabajaba como vendedores ambulantes, asalariados en los pequeños negocios o, en el caso de las mujeres, como empleadas domésticas. Unos pocos privilegiados tenían sus propias tiendas o se dedicaban al comercio interprovincial. Esta situación dista mucho de ser lo que suele entenderse por una “comunidad indígena campesina”. Sin embargo, relativamente pocas zonas de Chimborazo habían llegado al nivel de descampesinización registrado en Cacha, pues la mayoría seguía anclada en la agricultura familiar.¹²

Se debe subrayar que la situación económica objetiva de muchas comunidades sin tierra no corresponde necesariamente a cómo sus miembros se ven a sí mismos. Tenazmente, siguen considerándose campesinos (agricultores, en el lenguaje de las encuestas del Ministerio de Agricultura), incluso si sus parcelas dentro de la comunidad son una pequeña fracción de una hectárea. Esa incongruencia fue evidente, por ejemplo, en una encuesta realizada en la comunidad de Castug-Tungurahilla en Colta. Aunque el 84 por ciento de los entrevistados informó que poseía menos de una hectárea de tierra, el 87 por ciento insistió de que su principal ocupación era la agricultura familiar (Martínez, 1985: Cuadros 3 y 17).

La incongruencia entre la condición objetiva de los miembros de la comunidad y su percepción a sí mismos puede tener varias explicaciones. Algunas personas más prósperas efectivamente poseen tierras fuera de sus comunidades. Otras pueden describirse como campesinos con el propósito de engatusar a las instituciones gubernamentales y no gubernamentales para que apoyen aquellas actividades agrícolas que todavía existen en la zona. Pero, la mayoría probablemente se

identifican campesinos porque no quieren abandonar su identidad campesina, o, más bien, porque su deambular en busca de ingresos no les ofrece otra identidad ocupacional. El mismo proceso de descampe-sinización puede explicar el fortalecimiento de la identidad étnica. Frente al vacío ocupacional y de clase, que implica el trabajo migrato-rio, se reafirman su identidad de indígenas, aunque les sea cada vez mas difícil llamarse los campesinos.

La persistencia de la identidad campesina e indígena estaba es-trechamente vinculados con la estrategia de recampe-sinización, preva-lente entre los trabajadores migratorios de Chimborazo en los años 1970 y 1980. Carrasco (1990: 180-81) indica que solo aquellos migra-ntes quienes habían logrado encontrar un trabajo urbano estable y re-lativamente bien pagado (aproximadamente una décima parte de sus entrevistados) optaron por residir permanentemente en la ciudad. El resto, o sea el 90 porciento, principalmente obreros no calificados y vendedores ambulantes, tenía proyectos de vida vinculados con la tie-rra. Reduciendo sus gastos diarios por debajo de los niveles de subsis-tencia, el 83 porciento de sus entrevistados había podido ahorrar una parte de sus ingresos. Estos ahorros estaban destinados a la adquisición de pequeños terrenos dentro y fuera de la comunidad de su origen (Ca-rasco, 1990: 180-181).

Otra manifestación de la resistencia campesina e indígena en Chimborazo es la persistencia de los conflictos de tierras después del fin de la reforma agraria, el cual coincidió en términos generales con la finalización de la reestructuración capitalista del sector hacendal. Las políticas reformistas y el boom petrolero, que las había alimentado, ter-minaron a fines de los años 1970 y principios de los 1980, a la par con el crecimiento del déficit fiscal y la caída de los precios del petroleo. De-bido a las presiones de las instituciones financieras, los gobiernos na-cionales comenzaron a enrumbarse hacia el neoliberalismo económico. La Ley de Promoción Agrícola de 1979 puso un fin a la política de re-forma agraria y destacó la necesidad de crear un entorno político esta-ble en las zonas rurales, como una condición previa para el aumento de la producción agrícola. El número de afectaciones llegó a su punto má-ximo a fines de la década de 1970 y principios de la de 1980, después de lo cual empezó a disminuir rápidamente.

En todo caso, las comunidades indígenas y campesinas siempre estaban interesadas en comprar tierras directamente de los dueños de las haciendas. Para obtener el crédito, muchas solicitaron el apoyo del Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP). Entre 1990 y 1995, el FEPP recibió una fuerte inyección de fondos del exterior, lo que le permitió, en el caso de Chimborazo, a entregar crédito a más de 50 organizaciones indígenas y campesinas (principalmente comunas y asociaciones agrícolas) para la compra del total de 17,258 hectáreas. Aproximadamente una tercera parte de estas organizaciones estaban involucradas en prolongados conflictos de tierra (Navarro et al., 1996: 142, 151).

Mientras FEPP estaba aumentando su presencia en agro, IERAC claramente la estaba perdiendo. El traspaso de tierras a las comunidades en el nuevo contexto económico nacional habría entrado en contradicción con la lógica neoliberal. Además, habría exigido una infusión de nuevos y cuantiosos fondos, puesto que la expropiación de las haciendas capitalistas, supuestamente eficientes, habría requerido una fuerte compensación a sus propietarios. Frente a estos obstáculos, los funcionarios del IERAC encontraron que les era más fácil ponerse del lado de los hacendados, para lo cual declararon que sus propiedades, reclamadas por los campesinos, estaban exentas de la reforma agraria. En un solo año (agosto de 1988 a octubre de 1990) 423 hectáreas de tierras de la provincia, reivindicadas por las comunidades, fueron proclamadas exentas, en comparación con solo 162 hectáreas efectivamente afectadas (Rosero, 1990: apéndices 1-3).

En 1994, en un ambiente del áuge neoliberal, IERAC fue reemplazado por el Instituto Nacional del Desarrollo Agropecuario (INDA), con un personal y un presupuesto que eran solo una pequeña parte de los del IERAC.¹³ A diferencia del IERAC, el INDA se dedicó principalmente a la legalización de los títulos individuales de propiedad — una forma de adjudicación que no requería un traspaso de tierra. En Chimborazo, entre 1996 y 2000, el INDA legalizó 201 título de propiedad, solo cinco de los cuales pertenecían a comunas y asociaciones agrícolas. El resto fueron pequeños productores agrícolas dentro y fuera de las comunidades (INDA, 2001). INDA's énfasis sobre los derechos de propiedad individuales fue congruente con la Ley de Desarrollo

llo Agrario de 1994. La nueva ley permitió la parcelación y venta de las tierras comunales, al mismo tiempo creando incentivos para el desarrollo empresarial en el agro (Gobierno del Ecuador, 2001).¹⁴

El cierre de los conductos institucionales de la redistribución de tierra se complementó con la creación de un marco jurídico que disponía la acción de la fuerza pública contra las tomas de tierra por las comunidades. Aquí hay que mencionar que, a raíz de la reforma agraria de 1973, se desató una ola de violencia contra las comunidades campesinas que acudían a las tomas de tierra como un instrumento de presión, para obtener su afectación por IERAC. Mientras las tomas de tierra tenían un carácter predominantemente pacífico, la reacción de los hacendados fue, con frecuencia, violenta.¹⁵ Esta violencia fue ejercida por los grupos de seguridad, o bandas armadas, contratados por los dueños de las haciendas. Los grupos de seguridad quemaban las casas de los campesinos indígenas, mataban su ganado y proferían amenazas de muerte contra los dirigentes, mientras que la policía se hacía la vista gorda o a veces apoyaba a los hacendados. Esta colaboración entre los propietarios de las haciendas y la policía se consolidó a partir de la aprobación de la Ley de Promoción Agrícola de 1979. Según esta ley, las tomas de tierras eran actos delincuenciales, cuyos perpetradores estarían sujetos a acción penal. Además, las comunidades que participaban en las tomas de tierras quedaban inhabilitadas para recibir más tierras del IERAC. Las tomas de tierras continuaron, pese a la nueva legislación, pero en una menor escala.

En resumen, la reforma agraria puso fin a las relaciones pre-capitalistas en el agro, a la vez que entregó enormes extensiones de tierras improductivas o marginales a las comunidades indígenas campesinas. Después de esto, el proceso redistributivo se suspendió y la fuerza policial sirvió cada vez más para proteger los derechos de propiedad de los hacendados. El control de las tierras productivas por parte de las haciendas tuvo su contrapartida en la extraordinaria tenacidad con la cual las comunidades indígenas, organizadas en las comunas, persistieron en sus reivindicaciones de tierras. Sin embargo, en el contexto estructural predominantemente capitalista estas reivindicaciones se complementaban cada vez más por otro tipo de las demandas indígenas campesinas: demandas del desarrollo rural.

Proyectos de desarrollo rural

Poco dispuesto a continuar la política de la redistribución de tierra después de la reestructuración de las haciendas, el gobierno nacional proclamó su compromiso con la estrategia de desarrollo rural. Esta estrategia, formulada por el Banco Mundial como una alternativa a la reforma agraria, fue diseñada para transformar a los campesinos en productores comerciales viables a través de programas de crédito, asistencia técnica y el mejoramiento de la infraestructura.

Uno de los instrumentos más publicitados del desarrollo rural en el Ecuador fue el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA). Creado en 1978 con los auspicios del Banco Central del Ecuador, el FODERUMA debía encauzar asistencia financiera a los sectores más empobrecidos del campo. Sin embargo, desde el comienzo su capacidad para hacerlo fue restringida por varios factores. Uno fue su limitado presupuesto. En el primer quinquenio de la década de 1980, los fondos de FODERUMA constituían aproximadamente el 0.1 por ciento del crédito emitido por la banca privada en la Provincia de Chimborazo y en el país en general (Jordán Bucheli, 1988:240; Banco Central del Ecuador, 1985: 55-58, 1988:15). Este financiamiento insuficiente fue agravado por el problema de administración burocrática y la dificultad de llegar a los grupos beneficiarios. Este problema se manifestó en la subutilización de los fondos: entre 1978 y 1985, el FODERUMA gastó menos de la mitad de sus fondos disponibles (Banco Central del Ecuador, 1985: 25). Irónicamente, así se redujo aún más la escasa cantidad de ayuda financiera destinada a los sectores pobres del campo.

El alcance limitado del apoyo del FODERUMA provocó el descontento no solo en las comunidades que se quedaron fuera de su alcance, sino también en aquellas que lo habían obtenido. Una encuesta llevada a cabo por Cadena y Mayorga (1988) en las comunidades beneficiarias reveló que había bastante frustración al respecto: el 60 por ciento de los encuestados expresó su insatisfacción con los proyectos ejecutados. Al preguntárseles cuáles eran las mejores maneras de atender las necesidades de la comunidad, dos tercios de los entrevistados respondieron que se necesitaba más apoyo del gobierno mientras que

un tercio subrayó la importancia del liderazgo y la organización dentro de la comunidad (Cadena y Mayorga, 1988: 85,93,94).

La encuesta citada señala tanto la existencia de actitudes clientelares entre los miembros de la comunidad como profundo descontento con el desempeño de FODERUMA y la visión de una sólida organización comunitaria como condición previa para el desarrollo rural. La situación era similar en el caso de las comunidades que participaban en proyectos de desarrollo rural integral (DRI), implementados en una escala mucho más amplia, que los proyectos de FODERUMA. En el caso de DRI, la contraparte del gobierno no era una comunidad individual sino una federación de comunidades. De hecho, se ha admitido con frecuencia que los proyectos DRI sirvieron como un catalizador para la formación de organizaciones intercomunales, propulsando actitudes clientelares entre los campesinos indígenas. La realidad, sin embargo, fue más compleja.

A mediados de la década de 1980, el programa nacional de desarrollo rural integral incluía 22 proyectos, con un costo total de 13.193 millones de sucres; casi diez veces el financiamiento de FODERUMA (Jordán Bucheli, 1988:240,251). Por más que eso haya parecido una gota de agua en el balde del crédito nacional, era, sin embargo, una gota relativamente grande. El programa estaba diseñado para disminuir la pobreza rural, por medio de la asistencia técnica y financiera a la agricultura campesina y la inversión en infraestructura física y social (caminos, canales de riego, sistemas de agua potable, escuelas, guarderías infantiles, etc.). Como fue el caso de FODERUMA, el programa DRI se convirtió, rápidamente, en un objeto de descontento entre los campesinos indígenas. Una de las principales razones fue de índole cultural y política, pues, a la vez que los funcionarios del proyecto alababan las virtudes de la participación de base, en la práctica se resistían a dialogar seriamente con las organizaciones indígenas campesinas.

Esta resistencia fue especialmente visible en los proyectos DRI de Guamote y de Quimiag, dos de los tres proyectos de desarrollo rural integral en Chimborazo. En los años ochenta, las comunidades de Guamote estaban representadas por la poderosa y militante Jatun Ayllu, una organización intercomunitaria apoyada por la iglesia católica pro-

gresista, que había surgido a raíz de los conflictos de tierra. Durante el período de la reforma agraria, Jatun Ayllu consiguió que el IERAC asignara grandes extensiones de tierra a sus comunidades afiliadas. Posteriormente, trató de negociar con el FODERUMA. Sus líderes, por ejemplo, presionaron a FODERUMA a firmar un acuerdo formal, que estipulaba la participación de las comunidades en la administración de proyectos. También consiguió que FODERUMA entregara a las comunidades y a Jatun Ayllu una parte de los intereses que pagaban las comunidades-beneficiarias por los préstamos, contraídos con esta institución.

Dadas la influencia y sofisticación política de Jatun Ayllu, los funcionarios del proyecto DRI se sentían aprensivos en cuanto a su capacidad para negociar con esta organización. Como consecuencia, alentaron la creación de una organización paralela, la Unión de Campesinos Indígenas de Guamote (UCIG), ofreciéndole todo tipo de apoyo. Así, fue la dócil UCIG, y no Jatun Ayllu, que se convirtió en la contraparte del gobierno para la ejecución del proyecto DRI. El resultado fue un debilitamiento de Jatun Ayllu y un desarrollo de la relaciones clientelares entre el gobierno y los dirigentes de UCIG.

Aunque el espíritu clientelar parece haber triunfado en Guamote, fracasó en el Cantón de Quimiag, al norte de Guamote. A principios de la década de 1970, las comunidades de Quimiag estaban representadas por el Cabildo Central de Quimiag, que fue reorganizado más tarde como la Unión de Campesinos de Quimiag (UNOCAQ), afiliado a la UCAE. Igual que Jatun Ayllu, UNOCAQ logró presionar al IERAC a emprender un programa de redistribución de tierras en el área de su influencia. Posteriormente, negoció con la administración del proyecto DRI de Quimiag. Este proyecto fue patrocinado por una serie de organismos de desarrollo nacionales e internacionales: el Instituto Ecuatoriano de Recursos Hidráulicos, el Ministerio de Agricultura y Ganadería y el Ministerio de Bienestar Social, USAID y CARE. Su obra maestra fue la construcción de un nuevo canal de riego y la introducción de riego por aspersión. El proyecto también ofrecía crédito, asistencia técnica, y capacitación en el cultivo de frutas y legumbres (MBS, 1987).

La disposición y capacidad de la UNOCAQ para ejercer una presión organizativa se volvieron evidentes a fines de la década de 1980, cuando el gobierno ecuatoriano decidió a retirarse de la zona, dejando el proyecto a cargo de CARE. Esta decisión desencadenó un conflicto con UNOCAQ, cuyos dirigentes exigían la continuación del apoyo gubernamental y la expulsión de los funcionarios de CARE, a quienes acusaban de actitudes autoritarias e insensibilidad a los problemas de los campesinos. Estas exigencias surgieron de dos problemas que se habían planteado en el proceso de la ejecución del proyecto. Uno fue causado por la política de CARE de trabajar con pequeños grupos dentro de las comunidades. Los dirigentes de UNOCAQ consideraban que esta política causaba el clientelismo y las divisiones. El otro problema estaba relacionado a una larga controversia sobre el riego por aspersión. Pese a sus evidentes ventajas ambientales, en los ojos de muchos miembros de UNOCAQ, la nueva tecnología no estaba totalmente apropiada para las condiciones locales. Entre otras cosas, mencionaban la necesidad de recurrir a la ayuda externa en caso de taponamientos y la dificultad de reemplazar el equipo que se perdiera o dañara. Los que se oponían más al riego por aspersión eran campesinos, cuyos terrenos se encontraban en áreas relativamente planas, con poco peligro de erosión. Ellos estaban renuentes a cambiar las antiguas y confiables acequias por aspersores. Esta renuencia parece haber sido manejada de una manera burocrática y torpe por los funcionarios de CARE, lo que resultó en un conflicto entre estos y UNOCAQ.

Estos y otros reclamos se convirtieron en temas de un foro público, organizado por la UNOCAQ, con la participación de todos los interesados. A la conclusión del foro, las partes firmaron un acuerdo, que proclamaba la continuación del apoyo gubernamental para el proyecto, comprometía a los funcionarios de CARE a trabajar más estrechamente con la UNOCAQ, y garantizaba que el riego por aspersión sería estrictamente voluntario. Sin embargo, la “guerra” entre la UNOCAQ y los funcionarios continuó en los años 1990, cuando culminó en la exigencia de destitución de la directora del proyecto, debido a su supuesta ineficacia en la obtención de fondos y a su estilo de gestión autoritario. Esta exigencia fue respaldada por la toma de las oficinas del proyecto, la que duró varios días. Tal como en el caso anterior, el conflicto se solucionó mediante un acuerdo, que sustituía a la impopular

directora con un profesional que se había granjeado la confianza de las comunidades. En suma, a pesar de que Quimiag no escapó la relaciones clientelistas, típicas de otros proyectos de desarrollo rural, estas relaciones fueron sistemáticamente contestadas por las comunidades locales.

Mientras las organizaciones gubernamentales sentían una cierta desconfianza frente a las federaciones indígenas y campesinas fuera de su control, varias ONGs trataron de apoyarlas. El FEPP, por ejemplo, ofreció un programa de desarrollo rural con el enfoque sobre el fortalecimiento de las organizaciones del segundo grado (Bretón, 2001: 94). De una manera u otra, no cabe duda que en la década de los 80 el desarrollo rural se transformó en una prioridad tanto para los organismos de desarrollo como para las comunidades indígenas y campesinas. El creciente interés que sentían las comunidades de Chimborazo en los proyectos del desarrollo rural encontró su reflejo en los reclamos y denuncias publicados en el periódico local — reclamos y denuncias, cuyo contenido se había cambiado considerablemente con el transcurso de los años (Cuadro 2).¹⁶

Cuadro 2. Reclamos y denuncias de las comunidades, reportadas por la prensa local, Chimborazo, 1973-1977 y 1987-1991*

Problemas	Número de informes	
	1973-77	1987-91
Acceso a la tierra	19	21
Crédito/infraestructura/servicios	13	28
Abusos de las autoridades	17	21
Otros	5	2
Total	35	58

* Están incluidos los reclamos y denuncias presentados tanto por las comunidades individuales como por las organizaciones intercomunitarias. Cuando un informe periodístico contenía varios reclamos/denuncias, cada uno se contó por separado, de acuerdo con su categoría. Cuando el mismo reclamo/denuncia fue presentado por las mismas organizaciones en varios informes, se lo contó como uno.

Fuente: *El Expectador (Riobamba), 1973-1977, 1987-1991*

En los años inmediatamente posteriores a la reforma agraria de 1973, la problemática que se presentaba con mayor frecuencia en las denuncias y reclamos se refería al acceso a la tierra. Las reivindicaciones de tierra iban acompañadas, a menudo, por denuncias de abusos. En la mayoría de los casos se trataba de violencia ejercida por los dueños de las haciendas y la policía local. En 1987-1991, el número de abusos denunciados había aumentado y su naturaleza había cambiado. Algunos de ellos, generalmente aquellos asociados con los prolongados conflictos de tierras, fueron similares a los del período anterior. Sin embargo, muchos otros se referían al “comportamiento arbitrario” o “intención” por parte de los funcionarios del estado, con los cuales las comunidades habían desarrollado relaciones de colaboración y/o conflicto.¹⁷ El cambio más notorio fue en el número de reclamos de infraestructura y servicios relacionados con el desarrollo rural. En el transcurso de las décadas de 1970 y 1980, este número aumentó en más del doble, mientras que la cantidad de los reclamos de tierra permaneció casi igual. En resumen, las demandas del desarrollo rural formaron parte de una nueva consciencia indígena y campesina, junto con más antiguas reivindicaciones de tierra.

Conclusiones

El éxito que obtuvo el levantamiento indígena de 1990, en cuanto a la participación de las comunidades de base, no solo sorprendió a los habitantes urbanos de Chimborazo y del país en general, sino también a muchos dirigentes indígenas y campesinos, que no esperaban una participación de esa magnitud. De acuerdo con las estimaciones de los dirigentes locales, entre 150.000 y 200.000 personas participaron en el levantamiento (aproximadamente el 70 por ciento de la población rural de Chimborazo). El levantamiento tuvo una duración de siete días, durante los cuales las comunidades bloquearon las carreteras que conducían a la capital de la provincia, dejándola sin abastecimiento de víveres. Luego de que uno de los manifestantes indígenas fue muerto por la policía, las comunidades indígenas protagonizaron una marcha sobre Riobamba: según los dirigentes indígenas, participaron 60.000 personas; según la prensa local, eran 20.000. Aunque los indígenas capturaron, y luego liberaron, a 25 militares y policías, el levantamiento fue pacífico en general. Constituyó, fundamentalmente, un enunciado

político, una demostración de fortaleza comunal concebida para presionar a los grupos de poder a negociar con las organizaciones indígenas.

Los 16 puntos incluidos por la CONAIE en su plataforma política se referían al acceso a la tierra, el abastecimiento de agua potable y agua de riego, fondos para la educación bilingüe, la creación de agencias de crédito provinciales y regionales bajo el control de las organizaciones indígenas, y la implementación de los proyectos de desarrollo programados. Una demanda nacional importante fue la reforma de la constitución, con el objetivo de proclamar que el Ecuador era un estado multicultural y multinacional. Aunque las comunidades indígenas campesinas probablemente consideraban que esta demanda estaba un poco alejada de sus realidades cotidianas, se relacionaba con sus luchas por afirmar un control organizativo sobre los recursos locales. Lo que sí, se destaca en esta plataforma es el peso de las demandas de los servicios suministrados por el estado. Claramente, en el contexto del agro reformado, el acceso a la tierra ya no era suficiente — ni factible — para la gran mayoría de los campesinos indígenas. Lo que estaban reclamando era un acceso al agua potable y de riego, al crédito productivo y de vivienda. También estaban demandando un acceso a la educación que mantenga los valores indígenas al mismo tiempo que ofrezca conocimientos necesarios para desenvolverse en el mundo capitalista moderno.

El levantamiento de 1990 hizo que el gobierno nacional estuviera dispuesto a negociar con las organizaciones indígenas. A nivel nacional, fue seguido por varias rondas de conversaciones entre los dirigentes de la CONAIE y los representantes del gobierno. En Chimborazo dio origen a una serie de reuniones entre las organizaciones indígenas campesinas y el IERAC, con miras a solucionar los conflictos de tierra que no se pudo solucionar en los años antes del levantamiento. También hubo reuniones con el Instituto Nacional de Recursos Hidráulicos (INHERI), el Instituto Ecuatoriano de Obras Sanitarias (IEOS) y el Instituto Nacional de Electrificación (INECEL).

Sin embargo, no queda claro si los funcionarios del gobierno estaban negociando de buena fe. Para comenzar, no obstante las largas

rondas de discusiones y negociaciones, se lograron muy pocos avances en materia de redistribución de la tierra y de proyectos de desarrollo. Por otra parte, las zonas rurales de la provincia fueron rápidamente militarizadas al mismo tiempo que se realizaban las negociaciones. Después del levantamiento, la Brigada Galápagos, destacada en Riobamba, llevó a cabo maniobras locales, que fueron descritas por el comandante de la brigada como un ejercicio militar normal, pero que demostraron la escala espectacular de la fuerza militar en Chimborazo. Más aún, la brigada dio inicio a una campaña cívico-militar que imitaba algunos aspectos de la estrategia de desarrollo rural, construyendo caminos vecinales y ofreciendo cursillos de capacitación a dirigentes comunitarios. Asimismo, la brigada ocupó vehículos militares para transportar medicamentos a las comunidades y colocó profesores militares en algunas de las escuelas rurales que carecían de suficiente personal docente. Hizo donaciones de libros y materiales escolares, construyó capillas, y envió a los capellanes militares a hacer “visitas comunitarias”. Incluso organizó los llamados Juegos Olímpicos Indígenas, realizados en el estadio de Riobamba bajo los ojos vigilantes de los militares y policías. En suma, los militares se familiarizaron más con la vida dentro de las comunidades y consiguieron su aceptación, en algunos casos. Esta situación fue vista con preocupación por muchos dirigentes comunitarios, especialmente aquellos afiliados a la CONAIE y la UCAE. Al contrario, muchos líderes protestantes de la AIECH consideraron que suplía convenientemente los programas de desarrollo del gobierno, afectados por la falta de recursos e ineficiencia burocrática.

Para concluir, lejos de desaparecer en el proceso de la transformación capitalista del agro, las comunidades indígenas campesinas impugnaron el nuevo orden socioeconómico, como antes habían impugnado el orden semi-feudal. Cabe recalcar que lo hicieron no donde estarían sujetos a relaciones salariales (es decir en la Costa o en las ciudades) sino en su propia tierra, en la Sierra, donde se encontraban cada vez más marginados económicamente, debido a la reestructuración capitalista de las haciendas. En otras palabras, el colapso de las relaciones semi-feudal liberó al campesinado indígena del poder opresivo de los terratenientes, pero no los transformó en los proletarios a tiempo completo. Más bien, facilitó su organización en base de la identidad étnica y campesina.

El crecimiento de las organizaciones indígenas, arraigadas en los conflictos de tierra, se dio de una forma paralela con la implementación de proyectos de desarrollo rural, que en los años 1980 y 1990 sustituyeron las políticas de reforma agraria. Aparentemente, existe una contradicción entre la enconada lucha centenaria por la tierra y el interés en la infraestructura y los servicios del estado. Sin embargo los dos están estrechamente unidos. Forman parte de la tradición histórica que atribuye a la comunidad el control de los recursos locales, cuya lista está alargándose más y más: pastizales, acequias, caminos, agua potable, guarderías infantiles, escuelas, etc.

Hay pocas dudas de que las políticas de desarrollo rural fomentaron el clientelismo en las relaciones entre las comunidades y el estado. Pero, esta tendencia fue frenada por dos factores. Primero, el estado no siempre tenía los recursos para mantener su red clientelar. Segundo, el compromiso por parte del estado con los programas de desarrollo rural también resultó bastante débil. Los programas de desarrollo rural fueron creados, con mucha publicidad, durante el auge petrolero. Y, como otros gastos públicos, experimentaron vaivenes junto con los altibajos en la situación económica nacional. Las expectativas que los gobiernos habían creado entre las comunidades indígenas campesinas tampoco podían ser satisfechas fácilmente por los organismos internacionales de desarrollo, cuyos funcionarios estaban separados de las realidades del campo andino por una enorme brecha cultural. Este fracaso causó muchísimo descontento en las comunidades, descontento que puede comprenderse adecuadamente solo dentro del contexto anterior del rápido crecimiento de las organizaciones comunales y los conflictos de tierra. Después de la terminación de la reforma agraria, estos conflictos continuaron en el ámbito del desarrollo rural, como luchas por el control de proyectos. Así, aun cuando el afán de las comunidades de obtener la infraestructura y los servicios podría verse como un comportamiento clientelista, constituye en muchos casos una lucha por el derecho a organizar el desarrollo local de conformidad con sus necesidades económicas y culturales.

Las demandas del desarrollo rural para las comunidades indígenas y campesinas siguieron en aumento en los años 90, junto con la creciente oposición a las políticas económicas neoliberales. Mientras

tanto, los gobiernos nacionales han cambiado sus estrategias de desarrollo rural, adaptandolas al modelo neoliberal. FODERUMA y DRI, controlados por el estado, han desaparecido — reemplazados por lo que Segarra (1997: 490-491) ha denominado la nueva red de bienestar social (*a new welfare network*), conformada por organismos gubernamentales, ONGs locales y agencias internacionales. Un elemento importante de esta red es el Fondo de la Inversión Social de Emergencia (FISE). Creado por la iniciativa del Banco Mundial bajo el directo control de la Presidencia nacional, FISE tiene el mandato de mitigar los impactos altamente negativos de los programas del ajuste estructural sobre la gente de pocos recursos económicos. En 2000 FISE estaba administrando aproximadamente 1000 pequeños proyectos de desarrollo (Ministerios del Frente Social, 2000). Evidentemente, estos proyectos no han podido solucionar el problema de pobreza, cada vez más agudo tanto en el campo como en la ciudad. Pero al mismo tiempo han contribuido al crecimiento de ONGs, muchas de las cuales jugaron un papel relativamente importante en su diseño e implementación. Mientras es cierto que las ONGs no pueden ser vistas como representantes de las comunidades rurales o urbanas, también es cierto que muchas han establecido relaciones estrechas — aunque a menudo contradictorias — con estas comunidades. Así, en una forma indirecta e inesperada, la nueva red de bienestar social, ha contribuido al desarrollo de una sociedad civil en el campo, un tema al cual regresaremos en el último capítulo.

En su afán a disminuir la probabilidad de nuevas mobilizaciones indígenas, el gobierno nacional también creó el Programa para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros (PRODEPINE) y el Consejo de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos Indígenas (CODENPE). Junto con el nombramiento, en 2001, de un destacado intelectual indígena como el Ministro de Bienestar Social, estas iniciativas han representado un paso más en el complejo juego de luchas sociales y clientelismo político. Las consecuencias de estos eventos, situados en el contexto del neoliberalismo económico y democracia formal necesitan un análisis detallado, que va más allá de los límites de este capítulo.

Notas

1. La primera versión de este capítulo — actualizado en 2001 — apareció bajo el título de “Indigenous Peasant Struggles and Capitalist Modernization of Agriculture: Chimborazo, 1964-1991,” en *Latin American Perspectives*, Special Issue on Ecuador, vol. 24, no. 3, May 1997, pp. 25 - 49. Traducción al español de Mercedes Reyes.
2. El origen histórico del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos fue documentado por CONAIE (1989), Ramón (1993), Chiriboga (1986a) e Ibarra (1992).
3. El huasipunguero y su familia tenían que prestar servicios trabajando para los hacendados, normalmente cinco o seis días por semana. A cambio de ello, recibían acceso a una parcela (huasipungo) y a los pastizales, agua y leña dentro de los límites de la hacienda. En el sistema de yanapa, los campesinos, que tenían sus propias pequeñas parcelas, trabajaban dos días por semana en la hacienda a cambio del acceso a los pastizales, agua y leña. Para un estudio del sistema de haciendas en el Ecuador, véase Guerrero (1983).
4. La ley de 1937 otorgaba a las comunidades inscritas la condición oficial de “comunidades”, sancionando legalmente su control de sus recursos y prometiéndoles apoyo estatal para el desarrollo comunal. También reconoció los cabildos, elegidos por la asamblea general, como la máxima autoridad dentro la comunidad.
5. Para un mayor análisis del papel de las iglesias protestantes en la Provincia de Chimborazo, véase Muratorio (1980) y Santana (1990).
6. Este argumento fue desarrollado, por ejemplo, por Barsky (1988), Velasco (1979) y Guerrero (1983).
7. Para un análisis de las políticas reformistas y desarrollistas en Ecuador, ver Leffebler (1985), Salgado (1989), Hurtado (1997), Quintero y Silva (1991) e Isaak (1993). La reforma agraria fue estudiada por Barsky (1988) y Zevallos (1989). Para una penetrante crítica de los programas de desarrollo en Ecuador, ver Black (1991).
8. La legislación de la reforma agraria de 1973 estaba concebida para promover la modernización capitalista de la agricultura, mediante la eliminación de las haciendas económicamente ineficientes. Por ley, los dueños de las haciendas debían estar utilizando por lo menos el 80 por ciento de sus tierras, de conformidad con las normas técnicas aplicables a la zona. Las tierras subutilizadas quedaban sujetas a la expropiación. En este sentido, la reforma de 1973 estaba de conformidad con la legislación de 1964 que prohibía el huasipungo, con el objeto de acelerar la modernización capitalista del agro. Pero, en otro sentido, esta legislación abrió nuevas vías para la intervención estatal, al crear una cláusula que permitía un método de expropiación mucho más radical. De acuerdo con el artículo 30 de la sección 9, el estado podía expropiar las tierras en zonas de alta presión demográfica, cualquiera que fuera su eficiencia económica y/o el tipo de relaciones laborales. Se estipulaba que había una alta presión demográfica en aquellas zonas donde los campesinos no podían satisfacer sus necesidades de subsistencia debido al tamaño insuficiente de sus pre-

dios familiares — situación que era común en la mayor parte de la Sierra. No obstante, este artículo casi nunca fue invocado por los funcionarios del IERAC. Entre 1974 y 1983, se lo aplicó solo diez veces, en comparación con los centenares de casos de intervención estatal basada en la ineficiencia económica de las haciendas (Martínez, 1985:31).

9. Una parte de estas tierras, actualmente improductivas, probablemente eran terrenos agrícolas marginales de baja productividad en el momento de la afectación y se agotaron después, como resultado de la presión demográfica. Es plausible, sin embargo, que una buena parte ya era improductiva antes de la afectación.
10. Se decía, por ejemplo, que los dueños de las haciendas “pedían prestado” el ganado antes de las inspecciones del IERAC para devolver los animales a sus propietarios, apenas concluía la inspección.
11. Las necesidades de mano de obra promedio por hectárea en la ganadería de leche en la Sierra son de aproximadamente 42 días/trabajador. En la ganadería de carne son mucho menores. En contraste, la producción de papas necesita 84 días/trabajador por hectárea, y la de maíz, 60 (Commander y Peek, 1986:86).
12. Según Haney y Haney (1989:85) más de la mitad de los ingresos familiares en las comunidades indígenas de Chimborazo provenía de la agricultura familiar.
13. En 1993 IERAC tenía 2,200 empleados. En cambio, en 1998 INDA tenía solo 320 (Navas, 1998: 192).
14. La Ley ha prohibido la parcelación de tierras comunales en el páramo y otras zonas ecológicamente frágiles. Sin embargo, el estudio de FUNDAGRO citó muchos casos de la parcelación de tierras del páramo. El mismo estudio indicó que el número de ventas de lotes situados dentro de las comunidades a las personas de afuera aumentó drásticamente en los últimos años (Martínez, 1998: 180).
15. La forma más común de la toma de tierras consistía en dejar que el ganado de la comunidad pastara en los pastizales de la hacienda o en cultivar los terrenos de la hacienda sin el consentimiento del dueño.
16. Evidentemente, estos datos tienen que tomarse con cautela. Para comenzar, en lo que respecta a los reclamos, el periódico ofrecía información solo sobre una pequeña parte ellos. Lo que es más, la selección y presentación de los casos sufrían la influencia de los prejuicios personales de los directores y reporteros, así como cambios en el clima político tanto local como nacional. A pesar de todas estas salvedades, la evolución del contenido de la información periodística puede considerarse como un indicio aproximado del cambiante programa político de las comunidades.
17. Por ejemplo, varias comunidades indígenas protestaron contra el cobro arbitrario de impuestos; en Cicalpa, denunciaron que autoridades locales se habían negado continuamente a visitar a las comunidades que necesitaban su apoyo. En Paquibug, denunciaron que los miembros del Consejo Provincial de Chimborazo “aparecieron inesperadamente con ofertas de ejecutar proyectos, pero luego desaparecieron” precipitada y misteriosamente (El Expectador [Riobamba], 18 de Octubre, 1989; 11 de febrero, 1990; 10 de abril, 1991).

II. Evolución de la economía indígena campesina¹

Desde los tiempos de la colonia, la economía indígena ha sido, ante todo, una economía campesina. Y, como todos campesinos, los campesinos indígenas han tenido que confrontar las presiones del mercado capitalista. Hemos visto en el capítulo anterior que estas presiones han generado conflictos y demandas que han contribuido al desarrollo de las organizaciones indígenas. Pero cuales eran las respuestas a esta situación a nivel de la familia campesina? Y cual es el futuro de la economía indígena campesina frente a la expansión del mercado?

A nivel teórico, se han planteado estas preguntas en el debate sobre los modos de producción. La mayoría de los autores, que han usado esta óptica, tienden a caracterizar el capitalismo como un modo de producción dominante, que determina la dinámica y existencia misma de economías no-capitalistas, como por ejemplo la economía campesina.² Así, se ha afirmado que, como resultado de la expansión del mercado, la economía campesina se transforma en una economía campesina comercializada, una variante de la pequeña producción mercantil. También se ha sugerido que, con el transcurso del tiempo, tiende a desaparecer para dar lugar a relaciones capitalistas basadas en el trabajo asalariado.³

El análisis efectuado por Bratra (1993) en el caso de Mexico ejemplifica este punto de vista. Según Bartra, la expansión capitalista transforma a los campesinos en pequeños productores mercantiles, cuya subsistencia depende del mercado. Recurriendo al trabajo familiar, producen alimentos baratos para venderlos en el mercado. De igual manera, venden su fuerza de trabajo. En otras palabras, la economía campesina comercializada se vuelve funcional para el desenvolvimiento del sector capitalista, como fuente de alimentos baratos y mano de obra barata. Pero, ultimamente, según Bartra, el capitalismo destruye a su propia creación. La enorme mayoría de pequeños productores mercantiles encuentran cada vez más difícil competir con los productores capitalistas, los cuales tienen un mejor acceso al crédito y tierras agrí-

colas de mejor calidad. Luego de haber cumplido su función histórica de subsidiar el crecimiento capitalista, los pequeños productores mercantiles, se unen a las filas del proletariado rural y urbano en una sociedad capitalista completamente desarrollada.

La evidencia histórica, sin embargo, plantea dudas sobre el análisis de Bartra. Aunque, cada vez más campesinos buscan trabajo asalariado, la proletarización en América Latina ha avanzado a un ritmo lento y titubeante.⁴ En la década de 1980, las familias campesinas todavía representaban alrededor de las cuatro quintas partes de todas las explotaciones agrícolas de la región. Controlaban más de un tercio de las tierras agrícolas y contribuían con la mayor parte de la producción nacional o regional de leguminosas, papas y maíz (Jordan, según se cita en Kay, 1995: 30-31).

La flexibilidad y resistencia de la economía campesina ha llevado a algunos autores Marxistas a afirmar que el sector campesino no es solo funcional para la economía capitalista, sino también es parte de este. Por ejemplo, Chevalier (1982) sostuvo que los productores campesinos semi-proletarizados del este del Perú forman parte de la economía capitalista, en la cual funcionan de acuerdo con la lógica capitalista. Porque la mayoría de ellos trabajan por jornales, minimizan el uso de su fuerza de trabajo en su propiedad familiar, produciendo tan solo una cantidad limitada de alimentos de primera necesidad y comprando el resto en el mercado. Este arreglo, según Chevalier, beneficia a los capitalistas locales, que pueden pagar a sus trabajadores salarios inferiores a los de subsistencia. El resultado, según él, es una forma distorsionada de capitalismo. De igual manera, Rodrigo Sánchez ha planteado que la economía campesina en los Andes peruanos debería considerarse parte del modo producción capitalista porque “las actividades campesinas obedecen a las leyes y la lógica del sistema capitalista más amplio en el cual están integradas” (Sánchez, 1982: 157).

No todos los estudiosos concuerdan con esta visión funcionalista de la economía campesina comercializada. Caballero (1984) rechazó de plano el argumento funcionalista, señalando que constituye un mal sustituto de la lógica de la causalidad histórica. De igual manera, Carol Smith (1984a: 195) ha advertido en contra de la tendencia a interpre-

tar la persistencia de una economía campesina, como si se tratara de un resultado “que siempre lo hubiera deseado el capitalismo.” Sugirió que el argumento funcionalista “otorga volición a fuerzas impersonales [a la vez que presupone] que las formas de producción no capitalistas, tales como la pequeña producción de productos básicos, no tienen ninguna lógica interna o ‘voluntad’ propia” (Smith, 1984b: 85). En su opinión, el sector campesino indígena en la parte oeste de Guatemala existe, no porque sea funcional para el capitalismo, o, peor, porque se haya convertido en parte de este, sino porque los campesinos indígenas tienen un profundo rechazo al trabajo asalariado fuera de sus comunidades, y escogen la migración estacional o temporal como un mal menor.

El enfoque de Carol Smith, que da prioridad a los actores sociales, hace eco de los estudios de la resistencia cultural llevados a cabo en Colombia por Michael Taussig (1980), y en Bolivia por Roger Rasnake (1988). Concuerta también con los estudios de las economías campesinas, que señalan la importancia de los fundamentos culturales e institucionales de la pequeña producción mercantil (Love, 1989; Gavin Smith, 1989: 16). De acuerdo con estos estudios, la expansión del mercado capitalista en las zonas campesinas no representa una ruptura radical con el pasado. Antes bien, las relaciones de mercado se injertan en las prácticas e instituciones pre-existentes, de manera que los campesinos reinterpretan continuamente sus relaciones con la tierra, la familia y la comunidad. Frecuentemente acompañada por luchas sociales, tal reinterpretación puede llevar a una fusión, más o menos permanente de elementos capitalistas y no-capitalistas en lo que Roseberry (1989: 31) ha llamado una “transición sin un punto final que sea fácil de discernir.”

Aunque reconoce la contribución de la producción campesina al funcionamiento de algunos sectores de la economía capitalista, este capítulo se ciñe más bien al enfoque que otorga prioridad a los actores sociales y elementos culturales e institucionales que condicionan su comportamiento. Examinará la evolución de la economía campesina en las comunidades agrícolas del Cantón Otavalo. A diferencia de las comunides artesanas, a las cuales el cantón debe su fama turística (véase el siguiente capítulo), las comunidades agrícolas de Otavalo han experimentado las mismas dificultades que la mayoría de las comunidades campesinas e indígenas del Ecuador y del resto de Latinoaméri-

ca. Entre ellas se destacan las presiones demográficas sobre la tierra, el agotamiento del suelo, y una dependencia cada vez mayor del trabajo asalariado.⁵ Lo que vuelve especialmente interesantes a las comunidades agrícolas de Otavalo es sus esfuerzos perseverantes para mantenerse afincados en la tierra, dentro de un contexto económico cada día mas dominado por las relaciones capitalistas.

La primera parte del capítulo abordará el tema de la expansión del mercado y sus efectos sobre la agricultura campesina otavaleña. La segunda parte examinará el crecimiento de la migración estacional en comunidades con un potencial agrícola reducido, y los intentos hechos por algunas familias para reactivar la agricultura campesina en forma colectiva. La tercera parte se ocupará del crecimiento de las artesanías y el comercio ligados a la agricultura en zonas campesinas de mayor potencial agrícola. En la conclusión se planteará que la estrategia familiar de diversificación del ingreso actúa como una restricción a la transformación capitalista de las zonas campesinas indígenas, a la vez que facilita mano de obra y productos baratos al resto de la economía nacional y regional.

Cambios en la agricultura familiar

Las crónicas de los españoles nos dan una idea aproximada de la agricultura precolombina en lo que es actualmente el norte del Ecuador. Fue caracterizada por una amplia gama de cultivos alimenticios y hierbas medicinales, un sistema de cultivos intercalados y campos elevados (camellones), conjuntamente con la práctica de intercambio y reciprocidad. En lo que ahora es Cantón Otavalo, la población precolombina se concentró en las fértiles tierras bajas, entre 1900 y 3200 metros sobre el nivel del mar. Las laderas de las montañas, entre 2900 y 3200 metros de altura, permanecieron casi inhabitadas en aquella época. Solamente con la llegada de los españoles empezaron a utilizarse para el cultivo de papas, cebada y trigo. El páramo también se mantuvo prístino, hasta la introducción de ganado ovino y vacuno para aprovecharlo como pastizal natural (Salomón 1986; CESA 1989).⁶

El desarrollo del sistema de las haciendas durante los períodos colonial y republicano fue despojando a las comunidades de su base

agraria. Pero aún en 1940, las comunidades campesinas indígenas de Otavalo se seguían caracterizando por el predominio de una agricultura familiar y relaciones de intercambio y reciprocidad, tales como el intercambio de la mano de obra en la agricultura familiar (randipac).

El período más reciente de expansión del mercado comenzó después de la Segunda Guerra Mundial, con el auge de la exportación caaotera. Ganó fuerza durante el boom petrolero, con un programa de reforma agraria y desarrollo rural que entregó fondos para la construcción de la infraestructura.⁷ El período desarrollista concluyó con la caída de los precios internacionales del petróleo y el crecimiento de la deuda externa del país. La década de los 80 presenció un movimiento hacia el neoliberalismo económico, inicialmente casi imperceptible y mucho más drástico al finalizar la década.⁸ A comienzos de la década de los 90, se acabaron los fondos para la redistribución de la tierra e infraestructura rural, los salarios mínimos reales fueron en la picada, a la vez que las tasas de desocupación subieron por encima de los niveles de 1970 (Cuadro 3).

Cuadro 3: Índices de los Salarios Mínimos Reales y Tasas de Desempleo Urbano en el Ecuador, 1970 y 1980-1990

Año	Salario Mínimo Vital (Real) 1980=100	Tasa del desempleo
1970	46	4.2
1980	100	5.7
1981	86	-
1982	71	-
1983	58	-
1984	60	-
1985	59	10.4
1986	62	10.7
1987	57	7.2
1988	42	7.4
1989	40	7.9
1990	32	6.1
1991	-	8.5

Fuentes: CEPAL y Banco Central del Ecuador (citadas en FLACSO IICA, 1994, 22, 171)

Esta situación ha tenido efectos profundos y contradictorios en las comunidades campesinas indígenas. En primer lugar, como demostrado en el capítulo anterior, en vez de haber sido remplazadas por los productores capitalistas, las comunidades campesinas indígenas han conservado, en muchos casos, sus tierras ancestrales e, incluso, han ampliado su extensión, a expensas de las haciendas. En el caso de Otavalo, también intensificaron sus prácticas agrícolas, a diferencia del extensivo uso de la tierra, típico de la hacienda. De acuerdo con el censo agrícola de 1974, el 90 por ciento de todas las explotaciones agrícolas en el cantón de Otavalo eran minifundios, que tenían menos de cinco hectáreas y, como promedio, una hectárea (INEC 1974). Estos minifundios controlaban solo 23 por ciento de las tierras agrícolas, pero 48 por ciento de la tierra cultivada y 41 por ciento del ganado. Sin embargo, la redistribución de tierra y la intensificación productiva en el sector minifundista no fueron suficientes para asegurar la sobrevivencia de las familias indígenas campesinas. Durante el mismo período, una proporción cada vez mayor de la mano de obra rural se dedicaba a actividades no agrícolas. Según el censo de población de 1990, solo 38 por ciento de la población rural económicamente activa del Cantón Otavalo indicó que la agricultura constituía su principal fuente de ingresos; el 62 por ciento restante se empleaba, principalmente, en industria, servicios, comercio o construcción (INEC 1990).⁹

La presión demográfica sobre la tierra en el sector campesino indígena llevó al agotamiento del suelo. Durante las dos décadas mencionadas, el rendimiento promedio nacional de los seis principales cultivos del campesinado andino (todos producidos en Otavalo) tendían a disminuir (Cuadro 4). En la zona papera poco productiva de las laderas, la cual fue históricamente controlada por las haciendas, los cambios fueron muy pronunciados — y muy perturbadores. Como resultado de la reforma agraria, algunas haciendas fueron transformadas en cooperativas campesinas con el respaldo del Estado y la ayuda del Ministerio de Agricultura y Ganadería. Esta transformación estuvo acompañada por la versión ecuatoriana de la revolución verde. Las cooperativas y, posteriormente, las comunidades aledañas (cuyos integrantes eran generalmente empleados por las cooperativas como trabajadores de temporada) sustituyeron las variedades autóctonas de papas (cori-

pamba, moronga, alcosinga, jabonilla) con variedades mejoradas. Cultivadas con fertilizantes químicos y pesticidas, su rendimiento casi duplicaba el de las variedades autóctonas.

Cuadro 4: Índices de los Rendimientos Promedios de los Principales Cultivos Andinos del Ecuador, 1970 y 1981-1993 (1981=100).

Año	Papas	Trigo	Cebada Suave	Maíz	Fréjol	Habas
1970	95	86	-	97	-	-
...						
1981	100	100	100	100	100	100
1982	89	105	111	110	101	103
1983	88	84	106	90	99	91
1984	87	92	87	112	106	99
1985	86	91	97	100	113	87
1986	54	72	73	60	92	64
1987	47	67	75	58	93	65
1988	53	78	87	55	106	61
1989	55	60	109	73	107	96
1990	54	71	85	68	97	71
1991	53	60	79	75	90	63
1992	58	53	77	67	96	48
1993	56	60	75	65	99	49

Fuentes: INEC (1994) y MAG (1994).

La introducción de nuevas cepas de papas permitió a los campesinos indígenas del Cantón Otavalo vender una proporción mayor de ese producto. Pero, debido a la enorme inestabilidad de los precios de las papas y a las variaciones del tiempo, esta innovación también aumentó su dependencia de los ingresos del trabajo migratorio, que se utilizaban en gran parte para comprar fertilizantes y pesticidas. Esta dependencia no parecía crear muchos problemas durante el boom petrolero, mientras esos ingresos seguían siendo relativamente altos y los precios de los insumos agrícolas se mantenían relativamente bajos. Sin embargo, al terminarse el auge petrolero y adoptarse políticas económicas neoliberales, este precario equilibrio se resquebrajó, resultando en la subutilización de los insumos. A eso hay que añadir el agotamien-

to del suelo, producto del excesivo uso de los fertilizantes químicos al principio de la revolución verde. El resultado fue una pronunciada caída de los rendimientos de papa.

Las políticas económicas neoliberales, a la vez que redujeron los ingresos de los trabajadores migratorios, no mejoraron los precios de los cultivos alimenticios a nivel de la finca. De hecho, los precios de las papas disminuyeron, como resultado de una mayor competencia con los productores colombianos, mientras los precios de la cebada y el trigo siguieron siendo casi iguales (Cuadro 5).

Mientras las comunidades indígenas de la zona de la producción de papas sufrieron los altibajos de la revolución verde, aquellas situadas principalmente en las fértiles tierras de aluvión alrededor del Lago San Pablo experimentaron relativamente pocos cambios tecnológicos. Aun cuando muchas plantas alimenticias del origen precolombino desaparecieron, conjuntamente con los camellones, las familias indígenas de esta zona siguieron practicando los cultivos asociados, sembrando variedades autóctonas de maíz (blanco, amarillo, morocho, chulpi y negro) en combinación con leguminosas (haba, fréjol, chicho), quinua y zapallo. Este método les permitía conservar la fertilidad del suelo y disminuir el efecto de las plagas.¹⁰ Tampoco utilizaban fertilizantes químicos, sino después de la cosecha simplemente pastaban su ganado, borregos y chanchos en las chacras. Los brazos adicionales, que eran necesarios durante las épocas de máxima actividad agrícola, se obtenían, en gran medida, mediante el intercambio de la mano de obra familiar. Además de estas prácticas poco capitalistas, el maíz -el principal producto alimenticio- se cultivaba casi exclusivamente para el consumo familiar. Al mismo tiempo, las leguminosas y el quinua, junto con las artesanías típicas de esta zona, se producían principalmente para la venta.¹¹

Cuadro 5. Índice de los Precios Reales a Nivel de Finca de los Principales Cultivos del Ecuador 1981-1993 (1981=100).

Año	Papas	Trigo	Cebada Suave	Maíz	Fréjol	Habas
1981	100	100	100	100	100	100
1982	90	93	88	91	123	96
1983	158	121	137	134	141	116
1984	177	291	359	443	467	305
1985	98	130	135	138	143	139
1986	92	103	118	121	135	139
1987	79	92	98	101	111	116
1988	124	120	126	129	172	128
1989	80	162	123	144	120	107
1990	67	137	137	123	51	104
1991	76	102	89	119	98	109
1992	53	95	93	93	105	122
1993	65	79	89	122	92	125

Fuente: MAG (1994)

Esas modalidades divergentes de producción de alimentos en las zonas de cultivo de maíz y papas fueron acentuadas debido a la restructuración de la producción ganadera familiar. A mediados del siglo veinte, casi todas las familias campesinas indígenas de Otavalo criaban borregos y utilizaban la lana para hacer tejidos. Eso les permitía a llevar sus animales, que pastaban en el páramo la mayor parte del año, a sus chacras luego de la cosecha. Sin embargo, durante el boom petrolero, hubo un rápido declive de la crianza de ovejas en la zona del páramo. Los tejidos artesanales fueron sustituidos en gran parte por telas industriales y el hilado de lana, por fibras sintéticas. Lo que es más, un número cada vez mayor de niños en edad escolar, que habían cuidado los animales en el páramo, comenzaron a asistir a la escuela. Finalmente, y para el colmo, el aumento del abigeato en los años 60 obligó a los campesinos indígenas a trasladar su ganado de los páramos a las áreas más cercanas de sus casas.

La declinación de la crianza extensiva de ovejas fue acompañada por la proliferación de pequeños hatos de ganado y cerdos, a los cuales se los mantenía cerca de las casas. La mayor parte de este gana-

do era de baja productividad, alimentado durante la temporada agrícola con hojas de maíz secas o pastado en los linderos, en la ciénaga alrededor del lago San Pablo o en los pastizales en las laderas. Los cerdos compartían el alimento disponible o se los engordaba con maíz y desperdicios. La leche y la carne siempre se producían para la venta, y servían de suplementos dinámicos de los cultivos alimenticios, en la mayoría de los casos poco lucrativos.

Estos cambios en las prácticas ganadera tuvieron un efecto directo en la variación de la productividad de la tierra en las comunidades situadas principalmente en la zona maicera. Los terrenos, que estaban cerca de las casas en las tierras bajas, siguieron recibiendo suficiente abono orgánico. Por otro lado, los terrenos situados más arriba, lejos de las casas, no estaban adecuadamente fertilizados. El resultado en este caso fue parecido a la situación en la zona papera con su mal concebida revolución verde: el agotamiento del suelo y el abandono de terrenos por sus propietarios.

Tal como las comunidades de la zona papera, aquellas de las tierras bajas no han evitado el problema de la presión demográfica sobre la tierra. Como solución, muchos de ellos se dedicaron al comercio relacionado con la agricultura - una actividad mucho más lucrativa que el trabajo asalariado, prevalente en las comunidades de la zona papera. En 1992, los mayoristas que comercializaban productos alimenticios de la región andina (maíz, fréjol y haba, papas, trigo y cebada) en la Costa obtenían un margen de beneficio de casi un 30 por ciento. Los márgenes eran incluso superiores en el comercio ganadero y lechero: entre 56 y 58 por ciento.¹² A falta de un mercado dinámico de tierras, el comercio ofrecía a las familias relativamente prósperas un medio valioso de movilidad vertical. También los hogares de bajos ingresos en la zona maicera llegaron a depender del pequeño comercio para complementar su agricultura familiar.

En suma, la mal concebida revolución verde durante el período desarrollista, fue una desventaja para las comunidades de las laderas, las cuales desarrollaron una dependencia del trabajo asalariado migratorio como una fuente de ingresos. En su caso, la transición hacia el neoliberalismo económico causó una fuerte reducción de sus ingresos

familiares. Desde luego, algunas de estas comunidades, por estar situadas en el área de las haciendas, habían podido incrementar sus propiedades agrícolas como resultado de la reforma agraria. No obstante, la presión demográfica sobre la tierra, además de la decreciente productividad de los suelos, socavó esta ventaja inicial. En cambio, las comunidades de las tierras bajas, situadas principalmente en la zona maicera, lograron a mantener una producción agropecuaria relativamente eficiente, utilizando prácticas agrícolas anteriores. Muchas familias en estas comunidades buscaron el complemento a sus ingresos agrícolas en el comercio relacionados con la agricultura e incluso, en algunos casos, pudieron beneficiarse de la liberalización del mercado en las décadas de los 80 y 90. Estas tendencias divergentes se examinarán en mayor detalle en las siguientes secciones.

De la agricultura al trabajo asalariado

Fundadas en las tierras de la zona maicera cerca de San Pablo, las comunidades de Pijal y Tocagón habían estado extendiéndose hacia las zonas de producción papera y páramo para dar cabida a sus crecientes poblaciones. Pero, resultó ser una carrera contra el tiempo. A principios de la década de 1990, las seiscientas familias que habitaban en Pijal Alto (el sector alto de la comunidad de Pijal) y las casi trescientas en Tocagón poseían terrenos, cuyo tamaño promedio era mucho menor que una hectárea. Durante el periodo del boom petrolero, la gran mayoría de hombres y mujeres solteras fueron a trabajar en las ciudades, en el caso de hombres como peones o albañiles en la construcción y en el caso de las mujeres, como empleadas domesticas. Varios también fueron al Oriente para trabajar en la exploración y explotación petrolera. Más tarde, durante la época neoliberal, las compañías de flores de exportación (muchas del origen colombiano) comenzaron a ampliar sus operaciones en el Ecuador, aprovechando sus bajos niveles de salarios.¹³ La industria de flores se concentró en la zona de Cayambe, a menos de una hora de distancia de Pijal Alto en autobús. Poco a poco, el trabajo en las plantaciones de flores han sustituido a la construcción y al servicio doméstico como la principal fuente de ingresos para los jóvenes pijaleños.

El aumento en los niveles de migración y trabajo asalariado resultó en una tendencia hacia el abandono de terrenos familiares menos fértiles. También amenazó la solidaridad comunitaria y socavó la práctica del intercambio de la mano de obra agrícola. Tal como lo mencionó un dirigente comunitario, los trabajadores migratorios “regresan a la comunidad vestidos de manera diferente y con ideas diferentes. Se quedan un par de semanas para trabajar en sus chacras, pero no trabaja en las mingas de la comunidad y, menos aún, con sus propia familia [ampliada]. Ellos son los que todo lo saben. Ya no les gusta trabajar la tierra y se están olvidando nuestras costumbres y nuestra historia.”¹⁴ Sin embargo, la migración permanente jamás se convirtió en un fenómeno dominante. La mayoría de los migrantes siguieron combinando el trabajo asalariado con la agricultura familiar, pese a las dificultades del viaje de ida y vuelta y pese al conflicto cultural generado por esta práctica (Cuadro 6).

*Cuadro 6. Ciclo Anual de Migración y Trabajo Agrícola en Pijal Alto y Tocagón, Ecuador 1993**

Período el Año	Actividad
1/09 - 15/11	Época de siembra en la zona maicera
15/11 - 15/12	Trabajo en la ciudad
15/12 - 15/01	Trabajo agrícola en la zona maicera
15/01 - 15/02	Época de siembra en la zona papera
01/03 - 01/05	Trabajo en la ciudad
01/05 - 01/07	Época de cosecha en la zona maicera
01/06 - 01/08	Trabajo en la ciudad
01/08 - 01/09	Época de cosecha en la zona papera

* El cuadro se refiere a las familias que también tienen terrenos, aunque muy pequeños, en la zona maicera.

Fuente: Trabajo de campo.

De hecho, los migrantes temporales y estacionales dieron muchos dirigentes políticos a sus comunidades. Desilusionados con el trabajo migratorio, inseguro y mal pagado, muchos de ellos estaban dispuestos a insuflar un nuevo aliento en la agricultura familiar y en las instituciones comunitarias.

Durante el período desarrollista, el trabajo migratorio solía relacionarse con la “recampesinación individual,” proceso mediante el cual los jóvenes migrantes pudieron adquirir terrenos y comenzar sus propios hogares en sus comunidades de origen.¹⁵ En ese entonces, los salarios mínimos reales eran relativamente altos, mientras que los precios de las tierras estaban deprimidos por la reforma agraria, que permitía la expropiación de las tierras no utilizadas. La situación cambió en las décadas de 1980 y 1990. Los salarios reales se redujeron y los precios de las tierras subieron, principalmente como resultado del fin de la reforma agraria y de la modernización capitalista de las grandes haciendas que aún quedaban. En 1993, el precio de una hectárea en la zona maicera era alrededor de siete millones de sucres (US\$3.500) y en la zona papera, una hectárea costaba entre tres y cuatro mil sucres (US\$1.500 a 2.000), más de lo que un peon de la construcción o un trabajador en una compañía de flores podía ganar en dos años (Cuadro 7).

Cuadro 7. Ingresos Monetarios y los Precios de Tierra en Pijal Alto y Tocagón, 1993.

Fuentes de Ingresos y Precios de la Tierra	Miles de Sucres por Año (Estimados a 1993)*
Salarios mínimos oficiales	1,630
Salarios en la construcción/peones	1,440
Salarios en la construcción/albañiles	2,400
Salarios en las plantaciones de flores	1,680
Salarios en el servicio doméstico	600
Ganancias por 1 hectárea de tierra en la zona maicera**	520
Ganancias por 1 hectárea de tierra en la zona papera**	390
Precio de 1 hectárea de tierra en la zona maicera	7,000
Precio de 1 hectárea de tierra en la zona papera	3,000 - 4,000

* El cálculo del ingreso agrícola se basa en los precios al agricultor en Otavalo; los equivalentes monetarios se aplican a la producción para el consumo familiar.

** Se cultiva maíz, leguminosas y quinua en una forma asociada; no se utilizan productos químicos, semilla mejorada, trabajo asalariado o implementos mecánicos.

*** Se cultiva papa y cebada; productos químicos se utilizan solo en el cultivo de papas; no se utiliza semilla mejorada, trabajo asalariado o implementos mecánicos.

Fuente: Trabajo de campo.

Una vez que recampesinación individual se volvió prácticamente imposible, la red comunitaria permitió que los trabajadores migratorios conservaran y, a veces ampliaran, sus disminuidos terrenos agrícolas por medios colectivos. Una innovación institucional, concebida para lograr este objetivo, fueron las asociaciones agrícolas. En Pijal Alto, se formaron para adquirir tierras de las haciendas durante la época neoliberal, años después de la terminación de la reforma agraria. Fueron apoyadas por el Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP), una organización católica con mucha experiencia en el desarrollo rural. Conjuntamente con el Ministerio de Agricultura y Ganadería y el Ministerio de Bienestar Social, el FEPP ofreció préstamos blandos a familias de Pijal Alto, organizadas en dos asociaciones agrícolas: Rumiñahui (compuesta por 48 familias) y Atahualpa (compuesta por 60 familias). Puesto que los precios de la tierra eran altos y el crédito escaso, las asociaciones solo podían comprar pequeñas extensiones de la hacienda (72 y 60 hectáreas, respectivamente). Aunque el FEPP y, después, CARE Internacional aportaron asistencia técnica a las asociaciones, ya no había más crédito agrícola. El resultado fue una nueva versión de la agricultura campesina, poco capitalizada. Las asociaciones conformadas por parientes y vecinos cultivaban sus tierras a través de las mingas, parecidas al intercambio de la mano de obra. Para ahorrar dinero, las asociaciones empleaban insumos químicos solo en el cultivo de papa y evitaban tractores o cosechadoras. Cada asociación poseía ganado, el cual, además de leche, aportaba abono orgánico y tracción animal. La mayor parte de los productos se vendía en el mercado, y las utilidades servían para pagar las deudas. El resto se guardaba para las comidas comunitarias o se dividía entre los socios por igual.

En vista de la baja productividad de la agricultura en la zona papera, los ingresos de las asociaciones a menudo resultaban insuficientes para satisfacer sus obligaciones del servicio de la deuda. En tales casos, los miembros de la asociación tenían que entregar fondos de sus magros ingresos familiares. Debido a las dificultades financieras, algunas familias abandonaron las asociaciones, pero la mayoría aguantaba, atraída por la promesa de los derechos de propiedad. De hecho, una vez canceladas las deudas a fines de los 90, las asociaciones dividieron las tierras entre los socios. Incluso antes de la división, habían entregado lotes a familias jóvenes para que estas pudieran construir casas pro-

pías. Después de la división, las asociaciones se mantuvieron con el objetivo de proporcionar o mantener la infraestructura en las tierras de los socios. Pero su opción productiva fue agricultura familiar complementaria con el trabajo asalariado - una forma de recampesinización por medios colectivos con el ojo en la economía familiar, con su intercambio de la mano de obra.

Mientras agricultura familiar aparece como una opción preferencial no solo en Pijal Alto, sino en la gran mayoría de las comunidades de Otavalo, la experiencia de Tocagón sugiere que, en determinadas condiciones, los campesinos indígenas pueden optar por consolidar sus minúsculas propiedades en lugar de dividir las áreas comunitarias. En el área de Tocagón no hubo haciendas, y por consiguiente no hubo posibilidades para comprar tierras adicionales. Allí, grupos de parientes y vecinos decidieron aunar sus pequeñas parcelas familiares para formar unidades de producción un poco más grandes. Así se crearon tres asociaciones agrícolas. La formación de la primera asociación fue suscitada por un intento de implantar un proyecto de reforestación, co-patrocinado por la Visión Mundial y el Ministerio de Agricultura en terrenos de ladera considerados abandonados por los proponentes. Pero, los terrenos tenían propietarios: los trabajadores migrantes que habían abandonado, en gran parte, la agricultura familiar en los años 70. Si bien dependían del trabajo asalariado, no estaban dispuestos a perder sus propiedades familiares, especialmente porque a fines de los 80 la situación del empleo urbano comenzó a deteriorarse. Para recuperar sus tierras y ponerlas a producir, crearon la Asociación Agrícola Rumiñahui, que comprendía a 22 familias pero tenía solo 12 hectáreas de tierra. Posteriormente, se organizaron dos asociaciones más con similares características y con terrenos igualmente pequeños: Autónoma (con 16 familias) e Inti Atahualpa (con 15 familias). Todos los tres grupos se dedicaron a una versión comunitaria de la agricultura de subsistencia, trabajando la tierra en forma colectiva que más parecía el intercambio de la mano de obra familiar, sin la ayuda de ningún organismo de estado u organización no gubernamental (ONG), y dividiendo los beneficios entre los miembros, por igual. El carácter de subsistencia de esta agricultura asociativa se afirmó porque los miembros evitaban, deliberadamente, capitalizarla. Al pretender impedir el mal manejo financiero y los conflictos internos -un mal endémico en las formas aso-

ciativas de la agricultura- los miembros de las tres asociaciones se negaban a pedir préstamos u adquirir equipos agrícolas.

Cabe subrayar que en ninguna de las dos comunidades, las asociaciones agrícolas fueron capaces a ofrecer una alternativa al trabajo asalariado. En casi todas las familias asociadas todavía había por lo menos una persona, a menudo el jefe de familia además de hijos mayores, que trabajaba fuera de la comunidad. No obstante, dentro del contexto de una economía neoliberal, con sus salarios mínimos en descenso y altas tasas de desocupación, las asociaciones agrícolas reafirmaron los lazos de los trabajadores con la tierra e infundieron un nuevo dinamismo en la práctica de colaboración familiar.

De la agricultura al pequeño comercio

Mientras Pijal Alto y Tocagón podrían describirse como comunidades de campesinos semi-proletarizados, San Miguel Bajo y Huaycopungo han estado evolucionando en sentido distinto. Situados principalmente en la zona maicera, en los ricos terrenos aluviales de lo que era el centro de la cultura agraria precolombina, a principios de los años 90 tenían un economía familiar basada en una combinación de la agricultura, la artesanía y el comercio.

La mayoría de las familias de San Miguel Bajo poseían entre dos y cinco hectáreas de tierra. Su producción agropecuaria, destinada tanto para la venta como para el consumo familiar, fue organizada según las modalidades indígenas campesinas. Las familias de San Miguel Bajo preferían los bueyes y el estiércol animal, que no exigía el gasto de dinero, a los costosos insumos químicos y mecánicos. Los trabajadores adicionales, necesarios en las épocas de mayor actividad agrícola, se conseguían en gran parte mediante el intercambio de la mano de obra: unas quince familias de la comunidad formaban cuadrillas relativamente estables año tras años. En un año bueno, una hectárea en San Miguel Bajo podía producir un ingreso más o menos igual a lo que ganaba un trabajador de la construcción en un año, aunque hay que tomar en cuenta que este ingreso estaba sujeto a considerable fluctuaciones debido a la falta de riego y control de plagas. Al ingreso agrícola, habría que sumar un ingreso proveniente del ganado familiar. Como sus

miembros contaban con parcelas familiares relativamente grandes y con el acceso a la ciénaga del Lago San Pablo, San Miguel Bajo tenía más ganado y cerdos por familia que Pijal Alto o Tocagón.

Sin embargo, la presión demográfica sobre la tierra sí, se hacía sentir también en San Miguel Bajo. Esta presión coartó el desarrollo capitalista de los productores campesinos relativamente prósperos, los cuales tenían que dividir sus tierras entre los hijos adultos y contaban con pocas posibilidades de comprar más tierras.¹⁶ Al mismo tiempo, el patrimonio de buenas tierras agrícolas y la proximidad a la ciudad de Otavalo hicieron que las familias se dedicaban cada vez más a la elaboración y comercio de alimentos, en lugar del trabajo asalariado. Muchas hacían el pan de trigo para la venta en Otavalo (el trigo fue comprado y/o cultivado en tierras propias). Otras procesaban y cocinaban parte de su producción de frejoles y maíz, para vender junto con los granos comprados, en Otavalo e Ibarra. Algunas hacían largos viajes, hasta las ciudades de la Costa, y especialmente Guayaquil, donde los productos andinos obtenían mejores precios. El comercio de productos agrícolas se complementaba con el comercio de cerdos y ganado, negocio lucrativo que permitió a algunas familias indígenas convertirse en prósperos empresarios de tipo familiar.

Pero pocas tuvieron tanta suerte, pues la mayoría de los comerciantes operaban a una escala extremadamente pequeña. Uno de los principales cuellos de botella era el crédito. Los usureros locales cobraban intereses exorbitantes - hasta de 40 y 50 por ciento mensual, cuando la tasa de inflación anual era un poco más de 30 por ciento. Los bancos no estaban dispuestos a trabajar con pequeños acreedores, principalmente por razones técnicas. Más aún, para los pequeños productores indígenas préstamo bancario estaba asociado con trámites burocráticos, lentos y complicados. La situación mejoró luego de que se organizó la Cooperativa de Crédito Chuchuí. Fundada en 1983 con la ayuda de Visión Mundial, la cooperativa proporcionó crédito a muchas familias de agricultores y comerciantes de San Miguel Bajo.

La comunidad de Huaycopungo experimentó un repunte similar de las artesanías y el comercio relacionados con la agricultura, aun cuando su base agraria era más precaria que la de San Miguel Bajo. A

principios de la década de los 90, esta comunidad tenía 420 familias y parcelas familiares cuyo tamaño promedio era bastante menor que una hectárea. No obstante la gran falta de tierras, Huaycopungo logró evitar la suerte de las otras dos comunidades casi sin tierras, Pijal y Tocagón, principalmente debido a su producción y artesanías de totora. Las plantas de totora (*Scirpus californica*) crecen alrededor del Lago San Pablo y se emplean tradicionalmente para hacer esteras, artículos indispensables en cada hogar indígena. A diferencia de lo sucedido con los productos agrícolas, la demanda de esteras siguió creciendo. Baratas y livianas, eran utilizadas en las localidades rurales y urbanas en lugar de muebles y de algunos materiales de construcción. En 1993, una familia Huaycopungueña de seis personas, que poseía solo media hectárea de totora podía producir hasta 250 esteras por mes. Una vez vendidas en el mercado local, podían brindar un ingreso mensual superior a quinientos mil sucres (unos 250 dólares de los EE.UU., o el doble del salario mínimo). Algunos productores preferían llevar su mercancía a otras partes del país o a través de la frontera, a Colombia, donde podían vender sus esteras por un valor cinco veces mayor que en Otavalo. Como la fabricación de esteras estaba limitada por la decreciente disponibilidad de la totoras, muchas familias complementaban el negocio de las esteras con la venta de ropa. La compraban a precio de fábrica en Quito y la vendían en Colombia, conjuntamente con, o en lugar de, sus esteras.

Incluso más que en San Miguel Bajo, el crecimiento del comercio familiar en Huaycopungo fue facilitado por las organizaciones comunitarias. En 1980, la cooperativa Bolsa Primeadilla fue creada por sesenta familias de Huaycopungo, que compraron 23 hectáreas de las tierras de ciénaga de una hacienda vecina para cultivar totoras. Los socios de la cooperativa utilizaban parte del producto y el resto se vendía en la comunidad. Además de Bolsa Primeadilla, Huaycopungo tenía dos cooperativas de crédito y comercialización. Una de ellas, la Cooperativa de Ahorro y Crédito Huaycopungo (con ochenta familias), se había formado en la década de 1960, con la contribución de cincuenta esteras por cada socio. Más tarde, la Cooperativa Huaycopungo comenzó a trabajar con el dinero en efectivo de sus miembros e, incluso, obtuvo un préstamo de la CESA (Central Ecuatoriana de Servicios Agropecuarios). En la década de 1990, otra cooperativa de crédito, Villarapugro,

fue formada por quince familias de Huaycopungo, con la asistencia técnica de Visión Mundial.

Hay poca duda que los que más se han beneficiado del desarrollo comercial en Huaycopungo eran las familias más ricas. No obstante, la gran intensidad en la mano de obra de la producción de esteras y el relativamente fácil ingreso en el sector comercial por intermedio de las redes familiares y comunitarias, generó un patron de la distribución de los beneficios económicos más equitativo que en el caso de las empresas capitalistas, como por ejemplo las empresas de flores. Como resultado de ello, Huaycopungo ha podido evitar, en gran medida, la migración de sus miembros en búsqueda de trabajo asalariado, y convertirse en una comunidad de artesanos comerciales y comerciantes.

Conclusiones

Las comunidades campesinas indígenas de Otavalo han sido atrapadas y explotadas, en varias formas, por la economía capitalista en expansión. La fragmentación de la tierra y el agotamiento de los suelos han erosionado su base agraria, lo cual les obligó a vender su fuerza laboral en las industrias de la construcción y floricultura, o a viajar, como pequeños comerciantes, a otras partes del Ecuador y a Colombia. Las que habían sido, en su mayoría, comunidades de indígenas campesinas a mediados del siglo veinte, cuarenta o cincuenta años más tarde parecían ser, más bien, comunidades de trabajadores migratorios y comerciantes ambulantes, en posesión de pequeños terrenos.

Pero es significativo que los campesinos indígenas de Otavalo hayan decidido participar en el mercado, sin abandonar la agricultura de subsistencia y las redes comunitarias, ambas de las cuales tienen sus raíces en las prácticas precolombinas, modificadas por las sucesivas olas de la expansión del mercado. Esta opción indica que el capitalismo global fracasó en transformar radicalmente la economía y cultura autóctonas. El resultado fue, más bien, una combinación de características capitalistas y no capitalistas. Las maneras según las cuales los campesinos indígenas de Otavalo entrelazaron lo viejo y lo nuevo han variado, de acuerdo con las condiciones ecológicas e históricas. Las comunidades de las tierras bajas han seguido practicando las formas tra-

dicionales de cultivos asociados y el intercambio de la mano de obra, al mismo tiempo que han desarrollado las artesanías y el comercio relacionados con la agricultura. Las comunidades de las tierras altas, ubicadas cerca de las haciendas y cooperativas, pasaron por un cambio mucho más radical. El auge de la construcción durante el período desarrollista aceleró el proceso de migración, mientras que la revolución verde modernizó la producción de papas. Pero también en estas comunidades el final del boom petrolero dio lugar a los intentos de una re-campesinización colectiva como una manera de avanzar la economía familiar.

La inconclusa transformación capitalista de la región de Otavalo tiene fundamentos culturales y estructurales. Hasta cierto punto, ha sido el resultado de la resistencia cultural entre los campesinos indígenas, quienes, en grandes números, se negaron a abandonar sus comunidades, optando por la migración temporal y estacional. En este sentido, la persistencia del minifundismo, especialmente pronunciado en las áreas indígenas, puede verse como un fenómeno no solo estructural, sino también cultural. Al mismo tiempo, la recesión económica nacional y las políticas de ajuste asestaron un tremendo golpe al sector de la construcción, que había atraído a la mano de obra migrante durante la época del desarrollismo. La carencia de empleos en las urbes fue suplida por la industria floricultora, situada principalmente en la zona de las antiguas haciendas. Pero, a diferencia de los trabajadores de la construcción, los trabajadores floricultores podían seguir viviendo diariamente en sus comunidades. Bien que esta posibilidad representó una ventaja para las compañías floricultoras (que pagaban a sus trabajadores menos del salario mínimo), también detuvo o, por lo menos, desaceleró la migración rural-urbana.

¿Fue funcional la producción de productos básicos de los campesinos otavaleños para el funcionamiento de la economía capitalista? La respuesta es sí y no. Sí lo fue, en cuanto las familias casi desprovistas de tierras ofrecieron a los mercados del Ecuador y Colombia mano de obra barata y artículos de bajo precio. No lo fue, en la medida en que las opciones de los campesinos indígenas de una migración temporal o un pequeño comercio obstaculizaron el desarrollo del mercado de tierras, que resultaba indispensable para el crecimiento de una agricultura

ra capitalista. Las comunidades campesinas indígenas de Otavalo, sobrepobladas y dependientes de ingresos monetarios, siguieron ocupando las mismas tierras agrícolas de las cuales habían sido dueñas durante décadas y siglos, impidiendo con ello el crecimiento de la agricultura y ganadería capitalista. Lo que es más, la lógica de la persistencia de la economía campesina de Otavalo fue, en esencia, una lógica campesina que daba importancia a las estrategias familiares y comunitarias de supervivencia. Curiosamente, en el contexto neoliberal, esta estrategia estuvo reforzada por organizaciones no gubernamentales, que iban aumentando su presencia entre las organizaciones rurales, a expensas de los organismos de desarrollo gubernamentales. A diferencia del intervencionismo del gobierno durante el período desarrollista, que centraba su atención en la agricultura cooperativa de gran escala y en la modernización tecnológica, las ONGs ofrecía apoyo a iniciativas de pequeña escala basadas en las redes “tradicionales” comunitarias y familiares. Por ello, estas redes sufrieron cambios profundos: del principio del intercambio y reciprocidad, en torno al cual se habían organizado, se derivaron diferentes asociaciones y cooperativas de base comunitaria.

En suma, la agricultura campesina en la zona de Otavalo ha estado reduciéndose como resultado de la presión demográfica sobre la tierra, debido, en gran medida, a que los campesinos no pueden ni quieren incorporarse plenamente al mercado laboral capitalista. Sin embargo, la reducción de la agricultura campesino no significa la desaparición o debilitamiento de la economía campesina. La agricultura campesina, cada vez más diversificada y anclada en las redes familiares y comunitarias, está demostrando una notable resistencia frente a la expansión capitalista, brindando a los jornaleros indígenas y comerciantes un mínimo de seguridad económica y una identidad cultural que no podrían tener fuera de sus comunidades. Aunque no se trata realmente de una victoria campesina sobre el capitalismo, esta evolución representa una forma de solución intermedia entre las formas capitalistas y no capitalistas de producción, en la cual las comunidades indígenas sirven a los mercados laborales, a la vez que mantienen su control de la tierra y conservan sus instituciones comunitarias.

Notas

1. *Una versión de este capítulo fue publicada, bajo el título “Taming Capitalism: The Evolution of Peasant Economy in Northern Ecuador,” en Latin American Research Review, vol. 32, no. 3, 1997, pp. 89 -110. Traducción al español de Mercedes Reyes.*
2. Para una revisión de la literatura sobre los modos de producción, véase Roseberry (1989) y Ruccio y Simon (1992). Tal como lo hace Schejtman, la economía campesina se define aquí como una actividad agrícola basada en el trabajo familiar y destinada a garantizar la reproducción de las condiciones de vida y trabajo de los miembros de la familia (Schejtman, 1992: 278).
3. Bartra (1993) y Chevalier (1982) incluyen en la categoría de pequeños productores mercantiles a todos los campesinos que venden parte de su producción o fuerza de trabajo, o ambas. Friedman (1978) reserva este término solo para aquellos que también dependen del mercado para adquirir sus medios de producción. En este estudio, se empleará la primera definición que es más incluyente.
4. Para un análisis de la proletarianización del campesinado latinoamericano, véase Llambi (1990) y De Janvry, Sadoulet y Young (1989).
5. Para una consideración de estas tendencias en Latinoamérica, véase Kay (1995), Llambi (1990), y De Janvry, Sadoulet y Young (1989). El caso del Ecuador ha sido analizado por Carrasco (1990), Commander y Peek (1986), Arcos y Guerra (1990), Haney (1989), y Foster (1989), y Martínez (1985, 1990, 1994).
6. Para un examen del origen y evolución inicial del sistema de haciendas en el Ecuador, véanse Hurtado (1993) e Ibarra (1988). La articulación de la hacienda comercial tradicional con el régimen capitalista ha sido analizado por Guerrero (1975)
7. Para un análisis de las políticas económicas y sociales del Ecuador durante los auges cacaotero y petrolero, véanse Isaak (1993), Zevallos (1989), Lefebvre (1985), Cosse (1984), Barsky (1986) y Vos (1987).
8. La transición hacia el neoliberalismo económico en el Ecuador se analiza en Schuldt (1993), Thoumi y Grindle (1992), Salgado (1989), y Conaghan, Malloy y Abugattas (1990).
9. En el resto del país, se registró una tendencia similar aunque menos pronunciada. En 1974, 73 por ciento de la población rural económicamente activa del Ecuador estaba dedicada a las actividades agrícolas. En 1990, esta proporción cayó a 63 por ciento.
10. En la zona de Otavalo, hay la creencia generalizada de que el chocho actúa como un pesticida natural.
11. Bebbington (1993) señala, así mismo, la persistencia de las estrategias agrícolas ancestrales en la parte andina, tales como los cultivos asociados, la utilización de variedades autóctonas, y la complementariedad entre la agricultura y ganadería. Por su lado, Sánchez Parga (1986, 1993) y Rosero (1987) han hecho hincapié en la continua importancia del intercambio de la mano de obra familiar,

lo cual atribuyen no solo a la conveniencia sino también al deseo del campesinado indígena de fortalecer sus redes familiares. Al mismo tiempo, y en claro contraste con estas prácticas campesinas “tradicionales,” la gran mayoría de pequeños productores venden sus productos en el mercado. Según Commander y Peek (1986, 80), en la región andina, los minifundistas con menos de una hectárea de tierra destinan más del 60 por ciento de su producción para la venta.

12. Los márgenes de beneficio de la comercialización se calcularon como la diferencia entre el precio mayorista y el precio al agricultor dividida por el precio al agricultor (MAG, 1994: 413-30).
13. Entre 1985 y 1990, las exportaciones de flores del Ecuador aumentaron de cinco mil millones de dólares de los EE.UU. a 14 mil millones (Waters, 1993: 170-76).
14. Entrevista con el presidente del concejo de una comunidad indígena, en la ciudad de Otavalo, Oct. 23, 1993.
15. Para más información, véanse Martínez (1985) y Carrasco (1990).
16. Foster (1989) y Haney y Haney (1989) también identificaron la presión demográfica sobre la tierra como un factor importante para que los campesinos ricos no pudieran convertirse en productores capitalistas.

III.

Artesanía comercial y cultura étnica¹

En la década de los 40, ser indígena en Otavalo era casi lo mismo que ser un campesino.² En los años 90, ser indígena podría ser cualquier otra cosa: no solo un trabajador migratorio o pequeño comerciante, sino también un empresario, un músico o un profesor. Durante los últimos 40 o 50 años, el campesinado relativamente homogéneo de habla quichua – una etno-clase, para usar el término de Van den Berghe y Primove (1977) – dio lugar a una perpleja variedad de categorías socio-económicas. Algunos de sus miembros han dejado a un lado su identidad cultural junto con su pasado campesino. Sin embargo, otros han rehusado abandonar sus banderas étnicas, a pesar de que admiten que estas se han cambiado — en tonos, si no en los colores.

En gran medida estos cambios fueron causados por la expansión del mercado capitalista, cuyos impactos sobre los conflictos rurales y la evolución de la economía campesina fueron analizados en los capítulos anteriores. Esta expansión, asociados en las mentes de las élites gobernantes, con el “progreso” y la “civilización,” resultó en la adopción por los sectores indígenas de muchos elementos de la cultura urbana y mestiza. Por el contrario, varios autores opinaron que la cultura indígena propia es incompatible con el mundo blanco-mestizo, representado por el estado nacional y economía del mercado. Stutzman (1981: 46), por ejemplo, ha sugerido que la identidad étnica en el Ecuador está enraizada en “un concepto de la naturaleza, del significado y propósito de la existencia humana en contraposición con las percepciones fabricadas por el estado.” De la misma manera, para Varese (1988, 1996), la cultura indígena es, más que nada, una cultura campesina, con su producción de valores de uso, con sus instituciones de reciprocidad y con sus principios de autoridad arraigados en el gasto ceremonial.

Cual es, entonces, el destino de una cultura étnica dentro de una sociedad rural transformada por las fuerzas del mercado? A continuación, vamos a analizar los cambios económicos y culturales en las co-

munidades artesanas de Otavalo. Vamos a demostrar que la expansión comercial en Otavalo no destruyó, sino transformó las instituciones étnicas. Dio origen a unas élites intelectuales indígenas, cuyos miembros han redefinido la identidad étnica de acuerdo con las nuevas realidades culturales y económicas. En forma curiosa, fueron algunos miembros de estas élites – y no los campesinos — los que han abogado por el retorno a lo que Varese identificó como la cultura indígena propia, con su producción de valores de uso.

Cabe mencionar, como ya se ha hecho en el Prefacio, que el dinamismo económico y cultural de Otavalo no tiene paralelo en el Ecuador. Este dinamismo se debe básicamente a la fuerte tradición artesana y comercial, ausente en otras áreas indígenas de la Sierra. Pero al mismo tiempo, el significado de las experiencias otavaleñas trascienden los límites locales. Las comunidades de Otavalo dieron lugar al surgimiento de líderes nacionales que moldearon, en muchos aspectos, el movimiento indígena ecuatoriano. Regresaré a este punto, desde una perspectiva comparativa y teórica, en la parte final del capítulo.

Artesanía textil: de obrajes a la producción indígena familiar

A mediados del siglo, la mayor parte de las comunidades indígenas de Otavalo combinaban una agricultura de subsistencia con la artesanía y el servicio laboral en las haciendas. Sin embargo, estas comunidades, aparentemente artesano-campesinas, gozaban de una larga tradición comercial, enraizada en su historia precolonial.

Al contrario de la situación en la parte central el imperio incásico, con su control imperial de varias zonas ecológicas, la sociedad andina en lo que actualmente es Ecuador había evolucionado un complejo sistema de trueque y comercio, que persistió hasta después de la conquista por los incas y los españoles. El intercambio de larga distancia fue realizado por comerciantes (*mindalaes*). Generalmente, estos vivían fuera de las comunidades rurales, comercializando productos exóticos (Salomon 1986: 102). Los *mindalaes* – vagabundos de la antigüedad, prósperos y con relativamente pocos nexos dentro de las comunidades – podrían ser vistos como los prototipos históricos de los comerciantes otavaleños. A pesar de su imperfección, esta analogía es significativa ya

que llama atención a la falacia de identificar las culturas indígenas con la producción de valores de uso e instituciones comunitarias. En efecto, existen varias tradiciones culturales indígenas, incluyendo la de los comerciantes. Fue la última que facilitó el desarrollo de artesanías comerciales en Otavalo en los años 60.

Al igual que el intercambio mercantil, la producción textil de Otavalo tiene profundas raíces históricas. La tradición textil de origen local había sido mejorada primero por los incas, quienes habían traído las llamas y crearon talleres textiles especializados para el suministro de finos tejidos a la corte imperial. Posteriormente, fue modificada por los españoles, quienes establecieron manufacturas textiles (obrajes) para el beneficio de la Corona.³ También eran los españoles quienes introdujeron las ovejas y el telar de pedal. Con el transcurso de los años, la lana de oveja, junto con el telar de pedal empezaron a ser usados en gran escala junto con el algodón, traído de los valles tropicales cercanos, y el telar de cintura, o callhua, de origen local.

Algunos de los primeros obrajes fueron construidos en los siglos XVI y XVII en San Luis de Otavalo (actualmente la ciudad de Otavalo) y Peguche (actualmente la comunidad y la cabecera parroquial de Peguche). Controlados por la corona y operados en base de la mita, los obrajes producían textiles para la venta, en su mayor parte en los centros mineros en lo que en actualidad son el Perú y Colombia. Posteriormente, un creciente número de obrajes fueron establecidos o comprados por los hacendados. Combinando la producción textil con la crianza de ovejas y usando la mano de obra indígena campesina, los hacendados reemplazaron a la corona como los productores de textiles en gran escala. Sin embargo, sus ingresos fueron bajando a lo largo de los siguientes siglos. El agotamiento de las minas, las epidemias, las políticas proteccionistas de España y el ingreso de telas baratas de origen europeo – todos estos factores terminaron la gloria y las infamias de la economía textil de Otavalo en los tiempos de la colonia. Al inicio del siglo XX, los obrajes prácticamente habían desaparecido. Pero los relatos sobre la crueldad de sus propietarios y la extraordinaria habilidad de sus trabajadores (los cuales, encerrados en los sótanos, sin luz del día ni aire fresco, aprendieron a imitar casimires ingleses) continuaron a circular durante más de un siglo en las comunidades indígenas.

La desaparición de objares debilitó, pero no eliminó, la producción textil en Otavalo. Algunos de los antiguos trabajadores textiles consiguieron telares de pedal — cuyo uso había sido restringido a los obrajes — y, en sus casas, empezaron a tejer tela producidas anteriormente en los obrajes. También aprovecharon las viejas rutas comerciales y, además, consiguieron nuevos mercados tanto en Colombia como en el Ecuador. Poco a poco, se transformaron en empresarios indígenas los que continuaron, a su manera, la tradición textil de los tiempos de la colonia.

Sin duda, las familias indígenas con orientación empresarial eran una pequeña minoría en las comunidades de Otavalo. Hacia las mediados de nuestro siglo, la gran mayoría de los indígenas eran campesinos, solo parcialmente incorporados en la economía de mercado. Practicaban artesanía, pero a nivel familiar y local. Criaban ovejas, hilaban la lana. A veces ellos mismos tejían en los telares de cintura o de pedal. Pero solo algunas familias campesinas tenían su propio telar. Muchas otras llevaban el hilo a tejedores especializados dentro de la comunidad. Estos tejedores, todavía con base en la agricultura de subsistencia, tejían cobijas, ponchos, anacos y fachalinas para sus clientes campesinos, generalmente en trueque con productos agrícolas. De hecho, algunas comunidades desarrollaron sus propias especializaciones, sea en ponchos o sombreros, sandalias u ollas de barro, cobijas o bayetas.⁴ Así, aparte del comercio interprovincial e internacional, manejado por familias indígenas empresariales, Otavalo había evolucionado un sistema de trueque y comercio local, controlado por campesinos-artesanos. Ambos grupos acudían, sin embargo, al Mercado de Ponchos de Otavalo, el cual en los años 40 y 50 tenía un aspecto muy diferente a lo que es ahora, debido a la fuerte presencia campesina.

Solía estar casi vacío: solo tierra, polvo y pencos alrededor. La gente de las comunidades venía de vez en cuando. De Cotacachi, traían platos y jarros de barro. De San Rafael, esteras y pan. Pero aquellos que más se distinguían eran los comerciantes de textiles. La gente de Peguche vendía ... bayetas ... Aquellos de Carabuela traían hilados de lana [y ponchos]; los de Ilumán, sombreros; los de San Juan Loma, telas de algodón. Y aquellos de otras comunidades vendían granos, cuyes, chanchos, borregos y todos los productos que sus tierra y trabajo les daban... Al-

gunos vendían sus tejidos y compraban granos. Otros solo compraban textiles. Así era en los tiempos antiguos (Lema 1995: 30-31).

La situación cambió bruscamente en las décadas de 60 y 70, debido al auge de exportación y la política de la industrialización a través de la sustitución de importaciones, promovida por el gobierno.⁵ Poco a poco, el hilo y telas industriales reemplazaron el hilo y tejidos artesanales, debilitando la economía campesina-artesana. En algunos casos, los artesanos desplazados encontraron un nuevo empleo en las fases intensivas en la mano de obra en el nuevo sector industrial. Así, los tejedores de algodón de San Juan empezaron a blanquear telas de algodón producidas por las fábricas. De igual manera, los productores de cobijas de Quinchuquí empezaron, al inicio, a comercializar cobijas de la fábrica junto con su propia producción. Pero terminaron por dedicarse exclusivamente a la venta de las cobijas de la fábrica.

Mientras la artesanía campesina seguía desapareciendo, la artesanía empresarial, controlada a mediados del siglo por unas cuantas familias, estaba experimentando un auge, junto con el auge de la economía nacional y el crecimiento del turismo. En los años 90, el Mercado de Ponchos exhibía una deslumbrante variedad de artesanías indígenas diseñadas para atraer el ojo de turista. Habían desaparecido los polvorientos pencos, los cuyes y los borregos de antaño. En su lugar, los comerciantes indígenas exhibían tapices, bolsas, mochilas, carteras de mano, correas, chalecos, sacos, vestidos bordados y llenos de colorido. Además, vendedores no indígenas ofrecían la joyería barata y no tan barata, artículos de cerámica y tallados de madera. Muchos de estos productos provenían de fuera de Otavalo, mientras que otros seguían siendo producidos localmente.

La expansión económica causó otro fenómeno que tuvo impacto en las artesanías de Otavalo. Desde la década de los 50, una creciente proporción de los indígenas migraban a las ciudades.⁶ El boom económico aumentó la ola de migración. En la mayoría de los casos no fue una migración permanente. Mas bien, los jóvenes indígenas migraban en una forma temporal o pendular, ya sea para ahorrar dinero con el cual podrían iniciar una unidad productiva familiar, o para complementar su insuficiente ingreso agrícola. Fueron esos migrantes los que

contribuyeron al colapso de las artesanías campesinas al abandonar la vestimenta “tradicional” y cambiándose a un estilo de vestido urbano. Así, los ponchos tejidos en telares de pedal, bastante caros, fueron reemplazados primero por los ponchos de la fábrica y después por los sacos y chompas — en parte porque eran menos caros, y en parte porque era una manera para un trabajador migrante de colocarse a la par con la gente de la ciudad.

En lo que se refiere a las mujeres indígenas, las que participaban en la migración en una escala mucho menor que lo hombres, continuaron usando sus vestidos tradicionales — anacos y fachalinas — pero sustituyeron las telas de producción doméstica o local por las telas de la fábrica. Esta opción no solo representaba un ahorro, en términos de dinero y trabajo, sino que las nuevas telas, según varias entrevistadas, lucían más elegantes: eran más ligeras, lisas y de colores más brillantes.⁷

Al mismo tiempo, algunos migrantes con la experiencia de trabajo en fábricas textiles empezaron a imitar las técnicas, que habían aprendido durante el trabajo en la fábrica, en sus propias casas. Ellos fueron los primeros en introducir el hilo sintético y el telar eléctrico en las comunidades de Otavalo, lo que dio el golpe de gracia a la economía campesino-artesanal.

En resumen, la expansión de exportaciones, la industrialización de sustitución de importaciones, el desarrollo del turismo y la migración han cambiado los patrones de producción y consumo entre los indígenas de las comunidades de Otavalo. Eclipsada por las artesanías campesinas durante muchas décadas, la producción textil en la escala comercial empezó a florecer nuevamente en los años 60 y 70, pero esta vez principalmente como una pequeña producción mercantil, controlada por familias indígenas pudientes y destinada, en gran parte, para el mercado de turistas y para las ventas en el extranjero.

El papel del gobierno y las iglesias

El análisis de la expansión del mercado no relata la historia completa del auge de las artesanías indígenas. El apoyo del gobierno, junto con los cambios en las instituciones religiosas y educativas, también jugaron un papel importante.

Los esfuerzos institucionales para promover las artesanías para el mercado de turismo y del exterior se remontan a mediados de la década de los 50, cuando el gobierno nacional, apoyado por la Misión Andina de Naciones Unidas y la Organización Internacional del Trabajo (OIT) organizaron cursos de capacitación para los tejedores indígenas con el objetivo de diversificar y mejorar la calidad de sus productos. Entre otras cosas, los tejedores aprendieron a aplicar diseños tradicionales – copiados de las fajas de mujeres indígenas – a productos modernos, como tapices o bolsos (Jaramillo Cisneros 1993: 96). Posteriormente, los tejedores indígenas empezaron a crear sus propios diseños, usando una variedad de fuentes que iban desde los diseños tradicionales locales y de su propia imaginación a las publicaciones del gobierno y sugerencias de sus clientes.

En los años 70, el gobierno ecuatoriano, inspirado por la ideología desarrollista, organizó el Centro Nacional para la Promoción de la Pequeña Industria y Artesanía (CENAPIA). Junto con otra agencia gubernamental, el Servicio de Capacitación Profesional (SECAP), CENAPIA ofrecía capacitación y asistencia técnica a los artesanos y pequeños productores, así como también organizaba exhibiciones y ferias de artesanos. En 1980, el gobierno ecuatoriano firmó un convenio con la Fundación Konrad Adenauer, de Alemania, para proporcionar un apoyo financiero a los pequeños productores industriales y artesanos. También abrió líneas de crédito especiales para los pequeños empresarios en el Banco Nacional de Fomento, y, posteriormente, ofreció asistencia técnica y financiera a las microempresas por medio del Ministerio del Trabajo.⁸

Aunque es indudable que la asistencia técnica y capacitación contribuyeron a la comercialización de las artesanías campesinas de Otavalo, la cantidad del crédito público recibido fue moderado. El desarrollo de la pequeña industria y artesanía comercial eran elementos marginales en la estrategia económica del gobierno. Además, los engorrosos procedimientos bancarios y la amenaza de embargo ahuyentaron a muchos potenciales clientes indígenas. Entre otras cosas, en su afán para asegurar el cumplimiento del pago, los empleados bancarios insistían en numerosos requisitos legales y en un depósito inicial bastante grande, antes de otorgar el préstamo. Muchos clientes indígenas

encontraban difícil cumplir con todas estas condiciones. Pero incluso cuando podían hacerlo, ello no aseguraba el pago del préstamo por los clientes. Altos índices de quiebra y un frecuente desvío de los fondos, en combinación con los altos costos de atención a pequeños prestamistas y la existencia de una barrera cultural entre los empleados del banco y la mayoría de los indígenas, transformaron muchos programas del crédito en una verdadera pesadilla... Como resultado, eran principalmente los comerciantes relativamente grandes que accedieron al crédito bancario. La mayoría de los artesanos y pequeños comerciantes siguió usando sus propios capitales, acudiendo a los chulqueros o utilizando el sistema de consignación con comerciantes.

Con el propósito de evitar estos problemas, algunos artesanos y comerciantes indígenas de Otavalo decidieron establecer cooperativas de crédito. Los primeros esfuerzos en este sentido se remontan a los años 70, cuando varias familias de Peguche organizaron la Cooperativa de Crédito San José de Peguche. La cooperativa tuvo éxito en negociar un préstamo bancario para sus miembros, pero poco tiempo después quebró debido a la mala administración. Este primer intento fue seguido a principios de los años 80 por la creación de la Cooperativa Indígena de Crédito Chuchuquí, la que tuvo mucho más éxito. Establecida con el apoyo de la Visión Mundial, una agencia internacional vinculada a las iglesias protestantes, la cooperativa primero ofreció crédito a los pequeños productores agrícolas. Sin embargo, a lo largo de los años, extendió su membresía a artesanos textiles y comerciantes, los que pronto se convirtieron en su principal fuerza motriz. La cooperativa ofrecía pequeños préstamos (generalmente bajo USD 1,000) a sus miembros, con tasas de interés y tasas de depósitos iniciales más bajas que las que pedía el Banco Nacional de Fomento. Más aun, en caso de las dificultades económicas, la gerencia de la cooperativa se mostraba más paciente con sus miembros, evitando el embargo de los bienes de sus deudores morosos. El hecho de que los miembros de la cooperativa podían negociar en quichua, si así lo deseaban, contribuyó a su popularidad. Entre 1983 y 1993, el número de sus miembros creció de 28 a 1,006.

La Cooperativa Chuchuquí era solo un ejemplo de las actividades apoyadas por iglesias protestantes. A lo largo de los últimos 20 or

30 años, las comunidades indígenas de Otavalo se convirtieron en un semillero del protestantismo.⁹ Predicando el evangelio de la unidad con Dios, éxito económico y dignidad humana, los protestantes llevaron a cabo una enérgica campaña contra el uso del alcohol y gastos ceremoniales, asociados con las festividades católicas.¹⁰ De igual manera, atacaron el sistema de diezmos y primicias que todavía se practicaba en Otavalo durante las décadas de 60 y 70. Las familias indígenas también se sentían atraídas por la relativa apertura que las iglesias protestantes demostraban a los indígenas. Por ejemplo, los protestantes se empeñaban a construir sus templos dentro de las comunidades indígenas, mientras que los católicos habían construido sus iglesias y capillas en los centros urbanos, con la población blanco-mestiza. En forma similar, los misioneros protestantes capacitaron a un gran número de diáconos y pastores indígenas, mientras los sacerdotes católicos provenían casi exclusivamente de las familias blanco-mestizas.

Factores económicos también eran importantes tras del éxito social y religioso de los protestantes. Muchas familias indígenas fueron atraídas por los regalos y donaciones ofrecidas por los protestantes. Así, varias iglesias trabajaban con el Plan de Padres, mediante el cual las familias indígenas recibían dinero a cambio de fotografías y cartas de sus hijos. Además de las cooperativas de crédito, como la de Chuchuí, Visión Mundial patrocinó proyectos productivos y de infraestructura. Muchos de estos proyectos se habían fracasado, debido a conflictos y rivalidades que creían dentro de las comunidades. Incluso así, el flujo de los fondos a través de las iglesias protestantes jugaron un papel importante en la conversión religiosa.

A pesar de que las congregaciones protestantes incluían tanto a los ricos como a los pobres, parece que representaban más a las familias indígenas con mayores recursos. No existe evidencia de que la conversión religiosa resultaba en un éxito económico a nivel individual. Tampoco se puede decir que la propagación del protestantismo fue una causa principal de la expansión de la artesanía comercial en las comunidades de Otavalo. Lo que, sí, parece obvio es que estos dos procesos estaban relacionados, reforzándose mutuamente. Esta relación se ve claramente en las diferencias organizativas entre las comunidades campesinas (predominantemente católicas) y las comunidades artesano-

comerciales (predominantemente protestantes). Mientras que las familias campesinas tenían que intercambiar la mano de obra familiar para cumplir rápidamente con ciertas tareas agrícolas (siembra, cosecha), los artesanos comerciales no requerían ayuda alguna de otras familias ya que todo el ciclo de producción podía ser eficientemente cumplido dentro del mismo hogar. Como el resultado, los artesanos comerciales tenían una mayor predisposición a abandonar las festividades católicas, que estaban históricamente asociadas con ciertas temporadas agrícolas y trabajo comunitario. Además, al evitar el alcohol y gastos ceremoniales, los artesanos comerciales aumentaban sus recursos económicos y de tiempo, para invertirlos luego en la expansión productiva y comercial.

En términos socio-culturales, la propagación del protestantismo y de la artesanía comercial debilitaron las normas de reciprocidad y redistribución que han sido tradicionalmente un importante elemento de la cultura indígena andina. Estas normas transformaban a los artesanos y comerciantes exitosos en el blanco de críticas y murmuraciones en las comunidades donde la mayoría de la gente todavía seguía la racionalidad campesina. Como el resultado, muchos de ellos empezaron a distanciarse de sus comunidades, reagrupándose dentro de nuevas “comunidades de los fieles,” de la fé protestante, las que les brindaban tanto el apoyo moral como los contactos comerciales. En ocasiones, este reagrupamiento se producía dentro de las comunidades, pero más frecuentemente estaba asociado con la migración de familias económicamente exitosas a los centros urbanos, más cerca de los mercados e iglesias protestantes con congregaciones indígenas de mayor tamaño.

Una relación similar de fortalecimiento mutuo se la puede observar entre la expansión de la artesanía comercial y el crecimiento de la educación. Lo primeros esfuerzos para desarrollar la educación rural en el Ecuador vinieron de la Misión Andina. Posteriormente fueron aumentados por el gobierno nacional como parte de su estrategia desarrollista. Como el resultado, las tasa nacionales de analfabetismo cayó del 44 por ciento en 1950 al 14 por ciento en 1990. De la misma manera, entre 1960 y 1985, la matrícula en escuelas primarias aumentó en más del triple, mientras que las matrículas en los colegios aumentaron en más de diez veces (Bustos 1990:212; Banco Central 1991: 175; World Bank 1992: Cuadro 1). En los años 90, prácticamente todas las comu-

nidades indígenas de Otavalo tenían sus propias escuelas primarias, y muchas tenían más de una. Este logro fue empañado por una serie de problemas. La falta de materiales didácticos, el bajo nivel profesional entre profesores primarios y bajos sueldos, que les obligaban a buscar fuentes adicionales de ingresos, afectaron la calidad de educación en escuelas rurales.

Aparte de eso, la educación formal, moldeada por los patrones de pensamiento blanco-mestizo y las necesidades urbanas, tenía poca relevancia en las zonas rurales con la población predominantemente indígena. Para atender este último problema, unos educadores indígenas y no indígenas crearon en 1978, dentro de la Universidad Católica, el Centro para la Investigación y Educación Indígena (CIEI).¹¹ El gobierno ecuatoriano siguió esta iniciativa, firmando un convenio con su homólogo alemán para implementar un proyecto de la educación bilingüe intercultural (EBI). Unos años después se crearon las direcciones de la educación bilingüe e intercultural al nivel nacional y dentro de las provincias, bajo la responsabilidad compartida del Ministerio de la Educación y las organizaciones indígenas. Estas direcciones contaban con el apoyo de los profesionales e intelectuales indígenas: profesores, lingüistas, científicos sociales... Muchos de ellos venían de las familias prósperas, de la antigua tradición artesana y comercial, las que podían pagar los estudios prolongados de sus hijos.

Fueron miembros de esta nueva intelligentsia indígena quienes, dentro del sistema de la educación bilingüe, revisaron la historia del Ecuador y reavivaron algunas prácticas culturales olvidadas (por ejemplo, el uso de la taptana, un instrumento matemático precolombino). Más importante aun, trataron de colocar a la comunidad indígena, con sus problemas y preocupaciones, en centro del proceso educativo. Uno de los dirigentes comunitarios y fundadores de la educación bilingüe en el Ecuador describió así los objetivos del nuevo sistema educativo:

En el sistema formal ... muchos estudiantes pierden el año ... a veces por uno o dos puntos. ¡Pierden el año, desperdician el año, estudian en vano! Con razón, si les hacen estudiar puras teorías, y nada de prácticas. ... Para nosotros, la educación debe ser práctica y directa. Por ejemplo, si uno es agricultor, debe estudiar en su tierra, como sembrar y cuidar las plantas. En su tierra tiene que estudiar. Si uno es estudian-

te de química o biología, tiene que estudiar medicinas y plantas medicinales. ... De esta manera, nunca perdería un año. Por que? Porque es a su propio trabajo que se dedica mientras está estudiando. Así, nunca perderá un año. ... Esta es la diferencia. A nosotros, se nos educa desde chiquitos, en el campo, sea en la agricultura, sea en música, sea en plantas medicinales... (entrevista de campo, 12 agosto 1993).

Generalmente, tanto los objetivos culturales como las metas prácticas de la educación bilingüe quedaron fuera del alcance de la multitud de establecimientos rurales, agobiadas por la falta de recursos e inercia institucional. Pero al mismo tiempo, el creciente número de familias indígenas mostraron un fuerte interés por lo menos en el mínimo de la educación formal, bilingüe o no, para sus hijos. Para operar dentro del sistema de mercado, dominado por la población blanco-mestiza, los artesanos y comerciantes necesitaban por lo menos el conocimiento básico del español y la aritmética. También necesitaban el sentido de autoconfianza que viene con la educación formal. En cuanto a las familias de mayores recursos, estaban dispuestos a invertir en la educación más competente de sus hijos, con la esperanza de ayudarles a avanzar en la escalera social. Así, el crecimiento del sistema de educación bilingüe fue tanto una causa como una consecuencia de la expansión artesana comercial. Tuvo un impacto cultural ambivalente. Ayudó a los pequeños artesanos y comerciantes a dominar el mundo mercantil de los blanco-mestizos. Pero también fortaleció la posición de la nueva intelligentsia indígena, con sus sueños del rescate cultural.

Por el momento, me he enfocado en los procesos económicos y culturales a nivel cantonal y nacional. Pero como se manifestaron estos procesos dentro de las comunidades individuales? En lo que sigue, analizaré los casos de dos comunidades: Carabuela, con su producción de sacos de lana, y Peguche, con la producción textil tecnificada. Las dos, en formas diferentes, se encontraron a la vanguardia de la expansión artesana y comercial en el cantón de Otavalo.

Tejido de sacos con agujones

A mediados del siglo, las familias de Carabuela combinaban el hilado y el tejido con agricultura de subsistencia y trabajo de yanapa en la hacienda de Pinsaquí, que ofrecía a sus yanaperos derechos de

pastoreo a cambio de dos días de trabajo por semana. La mayor parte de las familias criaban ovejas. Cuando no estaban ocupadas en las actividades agrícolas y pastoriles, las mujeres lavaban, limpiaban, cardaban e hilaban la lana. Luego, esta estaba teñida con colores naturales: hojas de índigo y penco para diversos tonos de azul; la corteza del nogal, para amarillo y café. Por su lado, los hombres tejían, usando telares de cintura. Usando una lana preparada en la casa y el telar de cintura, una familia de seis personas podía fabricar un poncho tradicional, de doble cara, en más o menos dos meses. Los ponchos se vendían a los indígenas de otras comunidades, y el dinero se invertía para comprar pequeñas parcelas de tierra de la hacienda Pinsaquí.

Los niños cuidaban de la ovejas y aydaban en actividades agrícolas y artesanas. En aquella época, Carabuela tenía una escuelita, construida por la Misión Andina, pero pocos niños acudían allí. No solo necesitaban los padres la mano de obra de sus hijos, sino que también guardaban sospechas sobre la educación impuesta desde arriba: al punto que circuló el rumor que el gobierno iba a rodear todos aquellos que asistían a la escuela para enviarles al servicio militar.

La economía familiar coexistía con una intensa interacción social. Casa y caminos fueron construidos a través del trabajo comunitario (mingas). Las labores agrícolas se llevaban a cabo por medio del intercambio recíproco de la mano de obra (randípac). Las mingas y el randípac estaban a menudo acompañadas por comidas y celebraciones. La celebraciones culminaban en las fiestas de San Juan, que coincidía con el solsticio de verano y el inicio de las cosechas.

En Carabuela, la fiesta de San Juan se conocía como el Gallo Capitán. Aparentemente, estaba sobrepuesta por la iglesia católica en los antiguos ritos agrarios y solares. Para organizar y financiar el festival, el cura nombraba priostes indígenas, escogiendolos entre familias más pudientes. Los priostes tenían que pagar al cura por la misa y entregarles una rama de gallos, como símbolo de reciprocidad, en este caso bastante asimétrica. A pesar de que durante la fiesta los priostes reconocían en una forma simbólica la autoridad de la iglesia, en el contacto de la comunidad ellos también actuaban como figuras de autoridad. Usaban vestimentas ancestrales, recreaban el comportamiento de los

antiguos curacas, mezclando elementos culturales precolombinos con elementos más recientes.

Los sacerdotes asumían la mayor parte de los gastos de la comida, bebida, música y pirotécnicos, recibiendo al mismo tiempo la colaboración de otros miembros de sus familias y de la comunidad, de acuerdo con su edad, género y posición social. La fiesta duraba entre una y dos semanas, al final de las cuales los sacerdotes tenían que expresar su gratitud, regalando gallos, cuyes, botellas de alcohol, etc. a todos los que les habían ayudado, otra vez de acuerdo con la contribución de los ayudantes. De esta manera, mientras externamente la fiesta fortalecía la autoridad de la iglesia, dentro de la comunidad reforzaba los lazos de solidaridad social. Obligaba a las familias pudientes a compartir su riqueza y, a la vez, fortalecía las instituciones de reciprocidad y el sentido de la identidad cultural.

Como fue el caso de otras comunidades de Otavalo, el boom económico de los años 60 y 70 causó un cambio masivo en los patrones económicos y culturales en Carabuela. Al inicio, el crecimiento de la economía de mercado estimuló la demanda local de ponchos. Ahora se tejían con el hilo de lana de Cotopaxi, un centro nacional emergente de la producción de lana e industrias de hilandería. Usando la lana de la fábrica y tintes de anilina, tejiendo todo el día y sacrificando la calidad, una familia de siete u ocho miembros podía producir varios ponchos por semana, en comparación de un poncho cada dos meses, como antes.

El tejido comercial ofreció una atractiva alternativa al trabajo de yanapa en Pinsaquí. De todas maneras, las familias de Carabuela ya no necesitaban el acceso a los pastos, ya que utilizaban la lana de la fábrica. Al no encontrar suficientes trabajadores, los propietarios de Pinsaquí empezaron a vender más y más terrenos a los artesanos de Carabuela y otras comunidades locales, hasta que la hacienda había prácticamente desaparecido.

Al principio, el crecimiento de la producción comercial artesana no afectó a la agricultura de subsistencia. Al revés, los indígenas de Carabuela compraban más tierras, consolidando sus propiedades. Sin embargo, esta tendencia tuvo poca duración. Con la desaparición de la ha-

cienda y con la migración a bajo nivel, debido al éxito de la artesanía, el promedio del tamaño de las parcelas familiares empezó a reducirse. Con ello, también se redujo el ingreso agrícola, aumentando la dependencia de las familias de la producción comercial de ponchos. Pero la demanda de ponchos también se estaba disminuyendo, con los jóvenes usando cada vez más sacos y chompas. En este contexto, los familias indígenas cambiaron de la producción de ponchos al tejido con agujones, produciendo cada vez más sacos gruesos de lana para el mercado de turistas y del exterior.

Las artesanos de Carabuela aprendieron a tejer con agujones de las mujeres de Mira, un pueblo blanco-mestizo en la vecina provincia de Carchi. Allí, la producción de sacos para la exportación fue comenzada en la década de 60 por unos voluntarios del Cuerpo de Paz.¹² En aquella época, las tejedoras de Mira compraban el hilo de lana en Carabuela. Pero en los años 60, cuando la demanda de ponchos cayó bruscamente, los artesanos de Carabuela aprendieron a tejer con agujones y empezaron producir sacos en vez del hilado y ponchos. Pronto el Mercado de Ponchos fue inundado por los gruesos sacos de lana, los que también se vendían en países de Europa y Norteamérica.

Requiriendo una inversión inicial mínima (la compra del hilo de lana y agujones), la producción de sacos ofrecía una entrada fácil a las familias indígenas sin o con poca tierra. Generalmente, se realizaba a nivel doméstico, por contrato con los comerciantes, algunos de Carabuela y otros, de afuera. El jefe de la familia actuaba como el intermediario entre los trabajadores domésticos y el comerciante. Al contrario de la situación con la producción de ponchos, los sacos fueron tejidos tanto por los hombres como por las mujeres, con la división sexual de trabajo prácticamente inexistente.

Otra innovación fue el pago a destajo. Anteriormente, fueron los padres de la familia quienes manejaban la plata de las ventas. Ahora, los jóvenes también tenían acceso al dinero. A pesar de que la mayoría de los trabajadores eran parientes que vivían y comían juntos, todos estaban pagados a destajo: en 1993, 6 mil sucres (USD 3.00) por saco. El sistema de pago individualizado, según el rendimiento, en el caso de los artesanos representaba un interesante contraste con el pago “por

igual” entre los miembros de las asociaciones agrícolas, que se estaban formando más o menos al mismo tiempo en las comunidades indígenas con un mejor acceso a la tierra.

Tejiendo hasta 15 horas diarias (desde las 6 de la mañana hasta las 10 de la noche, con un breve descanso para el amuerzo), un tejedor (o una tejedora) adulto(a) podía terminar un saco diario. Trabajando cinco o seis días semanales, podía ganar 120 mil sucres (USD 60) mensual, mientras el salario mínimo vital era 165 mil sucres. Era más o menos lo mismo que ganaba un obrero no calificado de construcción y más del salario de una empleada doméstica – y eso, sin tener que salir de la casa. Por otro lado, el jefe del hogar, al vender sacos a precios de entre 22 y 28 mil, según la temporada, se ganaba entre 2 y 8 mil sucres por saco (USD de 1 a 4). Con cuatro tejedores adultos, su ingreso mensual era entre 240 y 960 mil sucres (USD de 120 a 480), mucho más que el salario mínimo.

La producción de sacos destruyó la tradicional división de trabajo según el género y la edad, característica de la producción de ponchos. También incrementó la autonomía económica y el poder de decisión de los jóvenes, resultando en lo que Meier (1984) llamó la “individualización” del proceso de producción. Antes eran el padre y la madre de la familia los que hacían todas las decisiones financieras. Los hijos solteros que vivían en la casa tenían que entregar a la madre sus ingresos. De todos modos, su capacidad para gastarlo era bastante limitado, debido al predominio de la economía de subsistencia en Carabuela y los bajos niveles de movilización entre los jóvenes (entre otras cosas, a los solteros y las solteras no se les permitía salir mucho fuera de la comunidad). Más aun, después del matrimonio, los jóvenes esposos continuaban viviendo con sus padres, “sirviéndoles.” Los padres continuaban el ejercicio de su autoridad paterna hasta que los jóvenes se trasladaban a su propia casa (generalmente construida por los padres) y asumían el control total de su parte de la tierra y del ganado (también entregados por los padres como la herencia adelenatada). De esa manera, los jóvenes dependían de los mayores antes y unos años después de formar una nueva unidad familiar.

La producción de sacos a agujones erosionó la jerarquía de la edad, proporcionando a los jóvenes un ingreso monetario regular, que ellos podían gastar como les daba ganas. Al mismo tiempo, los parejas mayores continuaban ofreciéndoles casa y comida a los jóvenes. Esto les permitía después de haber trabajado varios años por un pago a destajo, ahorrar parte de sus ingresos e iniciar sus propias unidades de producción familiar. En suma, el equilibrio del poder dentro del hogar se desplazó a favor de la gente joven.

El efecto sobre las relaciones de género era más complejo. Mientras tanto las mujeres jóvenes como los jóvenes varones empezaron a ganar más poder de decisión dentro de la familia, las mujeres mayores habían perdido una gran parte de su poder de decisión. Ya no podían, como antes, controlar los ingresos de sus hijos e hijas. Pero, al contrario de sus esposos, también estaban excluidas de los circuitos comerciales, debido a las barreras de género y de idioma.

En términos de clase, la producción de sacos benefició en una forma desmesurada a los comerciantes, tanto mestizos como indígenas. Aún así, creó una fuente de ingresos para casi toda la población económicamente activa de Carabuela, permitiendo reducir los niveles de migración, sumamente altos en las comunidades con pocas tierras y sin artesanía comercial. Sin embargo, este éxito vino con un precio. Uno de los problemas más frecuentemente mencionados era la salud. El tejer hasta 15 hora diarias durante cinco o seis días por semana, podía resultar de acuerdo a un tejedor veterano, “en 36 distintas enfermedades, entre ellas problemas con la sangre, pies hinchados, labios podridos” (entrevista de campo, 28 mayo 1994). Este tejedor se rehusaban a dedicar todo su tiempo al tejido de los sacos, como hacía la gran mayoría de la comunidad. Alternaba el trabajo con agujones con la hiladura, el trabajo en el telar de cintura, el trabajo agrícola, los asuntos de la comunidad y los asuntos de una congregación protestante. Podía darse el lujo de hacerlo así. Al ser un dirigente de la comunidad y un diácono, había adquirido a través de sus numerosos contactos una clientela “sofisticada” de turistas extranejeros, atraídos por su conocimiento de técnicas tradicionales (él fue el único en Carabuela que todavía usaba el telar de cintura y tintes naturales). Sin embargo, sus compañeros menos afortunados habían logrado incrementar sus ingresos y

evitar la migración, pero solamente a costa de un esfuerzo laboral inhumano.

El crecimiento de la artesanía comercial aumentó el interés de familias tejedoras en la educación, pero no en un grado abrumador. Durante los años 60 y 70, la matrícula en la escuela primaria de Carabuela se había elevado notablemente, así que fué necesario construir otra escuela para dar cabida a los nuevos alumnos. No obstante, en 1994, Carabuela con sus 4,225 habitantes tenía solo 272 estudiantes: 26 asistían a las escuelas primarias de la comunidad y 12 iban a un colegio fuera de la comunidad.¹³ La mayoría de los jóvenes tenían apenas unos años de educación: lo mínimo necesario para obtener habilidades básicas de lectura y aritméticas. Las escuelas de Carabuela se afiliaron al sistema de educación bilingüe, pero la falta de materiales didácticos les obligó a seguir la educación en español. A pesar de que varios dirigentes no habían perdido la esperanza de un sistema de educación adaptada a sus necesidades económicas y culturales, la mayoría veía el ir a la escuela como un requisito para poder comprar lana y vender sacos.

La producción de sacos de lana también fue acompañada por el crecimiento de nuevas influencias religiosas. En los años 60 los protestantes y mormones empezaron a predicar en Carabuela, con un éxito asombroso. Treinta años después, aproximadamente una tercera parte de las familias de Carabuela acogió las nuevas religiones. Esta rápida conversión fue posible debido al deterioro de las prácticas culturales tradicionales. Las celebraciones comunitarias, características de las comunidades campesinas, ya estaban desapareciendo debido a la fragmentación de tierra y el abandono de la agricultura basada en el intercambio de la mano de obra familiar.

Vale recordar, como anécdota, que antes de lograr establecerse como una principal fuerza religiosa, los protestantes y mormones tuvieron que soportar muchos momentos desagradables, tales como, por ejemplo, el “baño de chicha,” con los católicos echándoles encima baldes de chicha, a la que ellos tenían aversión por ser una bebida alcohólica. No obstante, ganaron la batalla, por lo menos a lo que se refiere a los hábitos de bebida. Para 1993, el uso de chicha y trago había prácticamente desaparecido en la comunidad. Estaban reemplazados por el

agua mezclada con el polvo de gelatina o con azúcar y el jugo de limón. En una forma irónica, su victoria fue facilitada por una epidemia de cólera en 1991, durante la cual los protestantes declararon que chicha y trago (bebidas “calientes,” en el paradigma cultural frío-caliente de los Andes) contribuían a la proliferación de cólera, una enfermedad también “caliente.” Como resultado, la chicha y el trago fueron prohibidos en la comunidad o, por lo menos, ya no eran servidos durante las mingas. Y, en esa época, había más mingas que nunca. En forma curiosa, mientras el intercambio de la mano de obra familiar había prácticamente desaparecido en el proceso de la expansión comercial, la institución de la minga comunitaria adquirió mucho más fuerza.

El crecimiento de la artesanía comercial generó un interés en el mejoramiento de los caminos, lo que requería la acción de toda la comunidad. Los tres sectores religiosos (católicos, protestantes y mormones) se mostraron deseosos a postergar sus debates sobre el consumo de chicha y trago para unirse en las mingas de los caminos. Además de mejorar los antiguos caminos, abrieron unos nuevos, conectando la comunidad con la Panamericana y Otavalo. También construyeron, con el apoyo del gobierno, una nueva escuela primaria, un sistema de agua potable y un sistema eléctrico – todo a través de las mingas.

El traspaso del intercambio de la mano de obra a las mingas comunitarias fue acompañado por el cambio en el carácter de las fiestas. El advenimiento del protestantismo y de la fé mormona selló la suerte del Gallo Capitán. Pero también dio nacimiento a encuentros culturales, organizados por iglesias protestantes, con grupos de música indígena, pero sin baile, chicha y trago.¹⁴ Los encuentros culturales de este tipo fueron frecuentemente diseñados para celebrar la terminación de las obras comunales. Además, muchas familias de Carabuela participaban en encuentros culturales, organizados por la FICI (Federación Indígena y Campesina de Imbabura). El mayor de esos encuentros, Inti-Raymi, coincidía con el antiguo Gallo Capitán, y de hecho, incorporó muchos elementos de este. Así, en vez de ir a la misa, los miembros de Carabuela, escuchaban discursos de dirigentes indígenas y entregaban ramas de gallos a comunidades vecinas.

Para resumir, el desarrollo de la artesanía comercial, junto con el crecimiento de la educación primaria y la proliferación de religiones no católicas, destruyó las antiguas instituciones comunitarias, como, por ejemplo, el intercambio de la mano obra familiar y las fiestas católicas tradicionales con la abundancia de chicha y trago. En el caso de Carabuela, sin embargo, estas instituciones, resurgieron en otra forma, como mingas de la comunidad y encuentros culturales, organizados por las iglesias protestantes y/o por la FICI. Incorporaron algunos elementos de las prácticas anteriores, pero seguían otra lógica: una lógica comercial y, a veces, política. Una dinámica parecida, pero más pronunciada y paradójica, se dio en la comunidad de Peguche, donde el crecimiento de la artesanía comercial fue asociado con la introducción de telares eléctricos.

Producción textil con telares eléctricos

En los años 40, la vida en Peguche no era tan diferente de la vida en Carabuela. Después de la desaparición del obraje, la mayoría de sus familias se dedicaron a prestar servicios en la hacienda Quinchuquí, situada al lado de Pinsaquí. También se dedicaban a sus propios terrenos y al tejido en el tiempo libre de las actividades agrícolas. Eran campesinos-artesanos, igual como campesinos-artesanos de Carabuela.

Pero a diferencia de Carabuela, Peguche también tenía algunas familias prósperas, los descendientes de los maestros del obraje, los que habían aprendido los secretos del oficio para tejer, en una escala comercial, bayetas para los mercados indígenas y casimires para los mercados blanco-mestizos. Fueron estas familias que actuaron como un puente entre la tradición de la textilería colonial y la economía textil contemporánea. Ante el crecimiento de la industria textil nacional, muchos de sus miembros migraron a la ciudad para trabajar en las fábricas textiles. Después de años de trabajo y de ahorro, regresaban a Peguche para aplicar sus experiencias adquiridas en la ciudad a la producción doméstica. Fueron ellos quienes empezaron a sustituir los telares a pedal con los telares eléctricos y usar el hilo sintético en vez de lana. Este proceso fue facilitado por las políticas de modernización en el sector textil industrial, propulsadas por el gobierno. Varias fábricas textiles en Otavalo y Quito adquirieron equipos modernos, colocando sus telares

obsoletos en venta. Además, en la misma época, una de las fábricas en el área de Otavalo (La Joya) se quebró y vendió todos sus telares a descuento. Entre los compradores, estaban los tejedores de Peguche, deseosos de aumentar su productividad.

Un incentivo adicional vino de las organizaciones de gobierno que se habían dedicado a la promoción de las artesanías indígenas como parte de sus estrategias desarrollistas. Durante los años 60, los artesanos de Peguche asistieron numerosos cursos de capacitación, adoptando nuevos diseños y productos. Poco a poco, abandonaron los casimires, que les habían traído tanta fama en las épocas anteriores, pero que no podían competir con los casimires de fábrica en los años 60 y 70. En su lugar, adoptaron nuevos tipos ornamentales de tela, los que utilizaban para la confección de chompas, chalecos y mochilas para el mercado de turistas. También ampliaron su producción de bayetas las que usaban para fabricar camisas y pantalones, para el mismo mercado.

A eso, hay que añadir el aumento de sus ventas en el exterior, y especialmente en Colombia. Apenas a unas pocas horas en el bus desde Otavalo, las ciudades del sur de Colombia atrajeron a numerosos comerciantes de Peguche, algunos de los cuales incluso establecieron talleres al otro lado de la frontera. Otros empezaron a viajar con sus mercaderías a otros países en América Latina, a los países de Europa y América del Norte, llegando incluso a Asia y África. Para los años 90, Peguche se había desarrollado en un centro de la producción y exportación textil estilo “artesano,” a la par con la ciudad de Otavalo. Apenas un grupo reducido de familias (principalmente los que estaban prestando servicios en la hacienda de Quinchuquí) se organizaron en una cooperativa después de la reforma agraria y continuaron a dedicarse a la agricultura. El resto se ganaba la vida en la producción textil y el comercio. Como en el caso de Carabuela, el desarrollo artesanal de Peguche eliminó la necesidad de migración. Pero a la diferencia de Carabuela, muchos artesanos de Peguche viajaban al exterior. (“Aquí no tenemos migración,” comentaba, bromeando, un dirigente de Peguche. “Lo que tenemos es emigración.”)

La introducción del telar eléctrico no terminó el uso del telar a pedal. Muchas familias de Peguche continuaron usando el telar a pedal,

no para tejer bayetas, como antes, sino para hacer tapices, bufandas, muñequeras y otros productos para turistas. A pesar de que la organización y los horarios de su trabajo eran algo parecidos a los de Carabuela, los tejedores de Peguche ganaban más: en 1993, hasta 200 mil sucres (USD 100) mensuales, algo más que el salario mínimo, lo que les permitía ahorrar más, contratar más la mano de obra asalariada e invertir más en la expansión productiva.

En 1993, el precio de un telar pequeño, usado para hacer tapices de tamaño pequeño, bufandas y muñequeras era entre 80 y 100 mil sucres (USD 40 a 50). Un telar grande, para tapices grandes, podía ser comprado por 150 a 200 mil sucres (USD 75 a 100). Algunos de los tejedores de mayor éxito compraban más telares a pedal y contraban más trabajadores asalariados (frecuentemente, sus vecinos y parientes). Este tipo de expansión tenía sus límites. El taller más grande con telares a pedal en Peguche tenía solo ocho telares.

Otros preferían cambiarse al sistema de tejido con el telar eléctrico. Aunque mucho más caro que el telar a pedal, el telar eléctrico no parecía inalcanzable en el contexto de una rápida expansión artesanal. Su precio de segunda mano fluctuaba en 1993 entre dos y cuatro millones de sucres (USD 1,000 a 2,000). La mayoría de las familias de Peguche tenían por lo menos uno o dos telares eléctricos, comprados ya sea con sus propios ahorros, a mediante préstamos otorgados por el Banco Nacional de Fomento y la Cooperativa Indígena de Crédito Chuchuquí.

Cabe mencionar que los aumentos en la productividad laboral debido al uso del telar eléctrico no se transformaron en los aumentos salariales. Si los trabajadores jóvenes vivían y comían con las familias que les daban trabajo, probablemente podían ahorrar parte de sus salarios. Pero necesitaban más ahorros para establecer unidades productivas autónomas, ya que el precio del telar eléctrico era más alto que el precio del telar a pedal. Además, muchos dueños de talleres con máquinas de tejer eran renuentes a cubrir los gastos de comida para sus trabajadores, lo que disminuyó la capacidad de ahorros de estos últimos. Como resultado, los trabajadores asalariados en talleres eléctricos tenían más probabilidad de seguir como tales el resto de su vida, sin poder lanzar

su propia unidad productiva, que los trabajadores en talleres con telares a pedal o tejedores de sacos con agujones.

A pesar de que los propietarios de talleres eléctricos han avanzado más en el camino hacia el capitalismo, el proceso de concentración de capital se mantuvo relativamente lento. Treinta años después de la introducción del telar eléctrico, los talleres mecanizados más grandes tenían apenas 10 telares. Parte de la explicación era la desconfianza que tenían los propietarios de talleres a la organización corporativa. Era el jefe de familia quien ejercían el control productivo, administrativo y financiero, en los talleres. “El negociante otavaleño es como el sol: le gusta estar solo,” dijo, bromeando, uno de nuestros entrevistados.

Hubo otras razones para mantener la producción en una escala relativamente pequeña. Entre otras cosas, permitía evitar la organización de sindicatos y la afiliación al Seguro Social. Otro obstáculo para una mayor concentración de capital fue la incertidumbre sobre las futuras ganancias. Dentro del contexto altamente competitivo de las décadas de 80 y 90, el mismo éxito de las artesanías comerciales causó una rebaja en los precios de venta. Por su lado, los bajos precios perpetuaban bajos salarios, lo que, a su vez, llevaba a la relativamente baja calidad del producto. El resultado fue bajas ganancias y un relativamente alto índice de quiebras. Las medidas neoliberales, aplicadas en una forma más o menos consistente a partir de los años 80, aumentaron la incertidumbre sobre el futuro del sector artesano comercial. Los negociantes otavaleños beneficiaron de la liberalización del comercio con Colombia, pero fueron afectados en una forma negativa, junto con otros sectores empresariales, por la inestabilidad financiera de los años 90.

Hubo también otro problema. La transformación continua de una parte de trabajadores asalariados en productores independientes, resultaba en niveles de rotación laboral relativamente altos. Para reclutar y retener la mano de obra, los propietarios de talleres tenían que utilizar los lazos de parentesco y reciprocidad. La gran mayoría de los trabajadores provenían de Peguche. En muchos casos eran parientes y vecinos de los propietarios. Esto, en cambio, les daba por lo menos ciertos privilegios. Por ejemplo, no tenían la afiliación al Seguro Social, pero generalmente podían contar con la ayuda del propietario en los

casos de emergencia. Trabajaban largas horas, pero también podían pedir permiso en el caso de fiestas y si sufrían un chuchaqui prolongado, no eran botados despiadadamente a la calle. En otras palabras, los negociantes indígenas no aplicaban las reglas de disciplina laboral con la misma lógica implacable que los gerentes del sector industrial. Según con elementos de la cultura preindustrial, lo que les abarataba los costos laborales, pero también afectaba su eficiencia económica en cuanto a la disciplina y la calidad de trabajo...

Con estos antecedentes, podemos asumir que la expansión artesana comercial en Peguche dio lugar a una clase de burguesía indígena, cuyos miembros no lograron — ni tal vez deseaban a — desligarse totalmente de las normas culturales que regían comunidades indígenas.¹⁵ Sin posibilidad de emular a las élites corporativas, se hicieron parte, en términos de ingresos y patrones de consumo, de la clase media y alta del cantón, colocándose en el ápice de la pirámide social de Otavalo. Invertían en bienes raíces, transporte y turismo; construían mansiones de tipo urbano; viajaban al exterior y, más importante aun, educaban a sus hijos en colegios y universidades.

El surgimiento de la buerguesía indígena en Peguche generó conflictos de clase, desconocidos en las demás comunidades de Otavalo. El más fuerte de ellos se refería al acceso a las tierras de la hacienda Quinchuquí. En 1970, durante la época de la reforma agraria, los trabajadores de Quinchuquí formaron una asociación agrícola, demandando la expropiación de la hacienda. La mayor parte de los trabajadores venían de comunidades campesinas pobres, las que históricamente habían suministrado Quinchuquí con la mano de obra. Sin embargo, algunos miembros de familias artesanas pudientes llegaron a un acuerdo con los dueños de la hacienda para comprar sus tierras a las espaldas de la asociación. Esto desayó una serie de enfrentamientos que culminaron con la expropiación de la hacienda y formación de la cooperativa de producción agrícola de Quinchuquí por sus antiguos trabajadores. Unos prósperos negociantes de Peguche lograron entrar en la cooperativa, a pesar de que aparentemente nunca habían trabajado en la hacienda. Con poco interés en el los trabajos agrícolas, tuvieron que soportar la hostilidad y escarnio del resto de los miembros.

Los de Peguche venían a las mingas con pantalón blanco y alpargatas blancas [cuenta uno de los antiguos miembros de la cooperativa]. Les daba miedo a ensuciarse. Se ponían al lado, mirando. Los otros les empujaban a una zanja, para que se ensucien y se pongan a trabajar. Tampoco se les daba rayas si no participaban en los trabajos de agricultura. Finalmente, la mayoría salieron de la cooperativa (entrevista de campo, 10 noviembre 1993).

La salida de los artesanos y comerciante de la cooperativa de Quinchuquí no puso fin a su deseo por acceder a la tierra de la antigua hacienda. En los años 90, cuando los miembros de la cooperativa decidieron a parcelar las tierras, trataron de comprárselas otra vez, esta vez a las espaldas de los miembros de la cooperativa. El resultado fue una nueva ola de enfrentamientos entre entre trabajadores agrícolas de Quinchuquí y familias artesanas y comerciantes de Peguche.

A pesar de que estos enfrentamientos indicaron una emergencia de conflictos de clase, hay que subrayar que se desarrollaron no dentro de una comunidad, sino enter comunidades: entre Peguche y comunidades campesinas pobres. En otras palabras, los conflictos de clase siguieron una lógica comunitaria, lo mismo que relaciones laborales en el sector artesanal. Además, la nueva burguesía indígena ocupaba una posición ambivalente en el escenario político de Otavalo. Mientras unos de sus miembros gravitaban hacia el mundo blanco-mestizo, otros cuestionaban las relaciones étnicas existentes y buscaban cambios en la estructura del poder local. De hecho, en los años 70, Peguche se transformó en un *avant-garde* cultural y político del movimiento indígena de Otavalo.

Vale recordar que las nuevas élites de Peguche incluían no solamente a los prósperos dueños de talleres eléctricos, sino también a un nuevo estrátum de profesionales, artistas e intelectuales, decididos a frenar la ola de mestizaje y rescatar la cultura indígena. Algunos miembros de esta nueva *intelligentsia* indígena eran fundadores del sistema de educación bilingüe, del que hablamos al principio de este artículo. Otros jugaron un papel importante en la organización de la Federación Indígena y Campesina de Imbabura (FICI) y Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). El primer presidente de FICI y la mayoría de los miembros de su primer comité ejecutivo eran

de Peguche. Todavía otros formaron grupos de música (Atahualpa, Peguche, Obraje, Sisa Pacari, Ñanda Mañachi, Charijayac), que tomaron parte en la movilización política, liderada por la FICI y la CONAIE. De hecho, las demandas de rescate cultural, que dieron al movimiento indígena ecuatoriano un carácter eminentemente étnico, fueron propulsadas principalmente desde Otavalo, y más específicamente desde Peguche, con su efervescencia económica y cultural.

A pesar de que muchos miembros de las comunidades indígenas veían con un cierto escepticismo el surgimiento de las nuevas elites culturales y políticas, no hay duda que con el transcurso del tiempo, Peguche se transformó en el centro de una nueva cultura indígena, la cultura con un pie en el pasado y el otro, en el futuro. Algunos de sus proponentes se pronunciaban en favor de la reconstrucción de una cultura agrícola precolombina, con su énfasis en la economía no monetaria y vínculos con la naturaleza. Otros defendían una mayor modernización económica y cultural. Abogaban por el desarrollo gerencial del sector artesano comercial, una mejor calidad de productos y mejores niveles de vida para los trabajadores. Todavía otros – probablemente la mayoría – trataban de encontrar su camino entre la Escala del fundamentalismo andino y el Caribdis del modernismo, contribuyendo, a su manera, al desarrollo de una nueva cultura étnica, ecléctica y vibrante.

Analisis comparativo

En resumen, el crecimiento del mercado local y la industria de turismo en la zona de Otavalo resultaron en el desarrollo de la pequeña producción mercantil en antiguas comunidades campesino-artesanales, la cual evolucionó en algunos casos en las formas de producción más capitalizada, aunque siempre mezclada con elementos de la economía familiar. Este proceso fue acompañado por una transformación de la identidad indígena. La que estaba asociada con la producción de valores de uso estaba desapareciendo, dando lugar a una nueva cultura étnica, que unía normas mercantiles con las relaciones de reciprocidad y la importancia del parentesco.

De hecho, la misma lógica familiar y comunitaria que se mostró en el predominio de la migración temporal o pendular en comunida-

des campesinas de Otavalo, hizo que la mayoría los artesanos otavaleños buscaran una oportunidad para impulsar producción comercial dentro de la familia y la comunidad, en vez de migrar a las ciudades. En otras palabras, el desarrollo de la artesanía comercial fue, en gran medida una alternativa familiar y comunitaria frente al proceso de la disintegración de las comunidades y la incorporación de sus antiguos miembros como mano de obra asalariada en la economía capitalista o en el sector informal de origen urbano.

No hay duda que migración permanent fue, y es, una realidad para un gran número de familias del cantón. Sin embargo, las comunidades con un alto grado del desarrollo artesano comercial han sido de capaces de bajar los niveles de migración, ofreciendo a sus jóvenes un trabajo asalariado – y una promesa de transformarse, con el transcurso de tiempo, en productores independientes. Con todas sus desventajas (largas horas de trabajo y bajos salarios), el desarrollo de la artesanía comercial ofreció a familias indígenas una mínima seguridad económica y una identidad comunitaria cultural, negadas a la mayoría de los migrantes a las ciudades, los que trabajaban en la construcción o como empleadas domésticas.

En el caso de que los trabajadores migratorios hubiesen encontrado en la ciudad los niveles de vida mucho más altos, o de que los dueños de la mayoría de los talleres supieron aumentar sus ganancias y ahorros en una forma significativa, el proceso de desarrollo capitalista en Otavalo pudo haber sido mucho más drástico. Sin embargo, con los bajos salarios y las inciertas ganancias, la artesanía comercial basada en la familia y comunidad, se convirtió en una alternativa viable al capitalismo corporativo. También es probable que los valores étnicos, con su énfasis en la importancia de reciprocidad y relaciones de parentesco, también jugaron su papel, frenando el desarrollo de la economía capitalista.

Un proceso similar ha sido analizado por Carol Smith (19984, 1990) en el caso de Totonicapán, en Guatemala Occidental, donde la comercialización de la artesanía fue acompañada por la preservación de la identidad Maya. Smith sostiene que los artesanos ricos de Totonicapán estaban dispuestos a pagar salarios relativamente altos a los tra-

bajadores locales con el doble objetivo de prevenir el influjo de trabajadores migratorios y reforzar la cohesión comunitaria frente al opresivo estado nacional. La generosidad de los empresarios del cantón Otavalo no iba tan lejos. En Carabuela los salarios que pagaban a sus trabajadores eran más bajos que el salario mínimo vital, y en Peguche, solamente un poco más altos. Pero los bajos salarios fueron compensados por el bajo costo de vida y horas de trabajo más flexible que en el sector industrial. Parece que en el caso de Otavalo la disponibilidad de los jefes de unidades productivas de buscar compromiso con sus trabajadores estaba dictada por razones socio-económicas, más bien que socio-políticas, como en el caso descrito por Carol Smith. De esta manera podían cumplir con sus obligaciones de parientes y vecinos y, al mismo tiempo, alcanzar un cierto nivel de estabilidad laboral en el contexto regional del aumento de migración.

El análisis del crecimiento de las artesanías comerciales en Otavalo genera preguntas sobre las relaciones entre la producción mercantil a pequeña escala y la expansión capitalista en la segunda mitad del siglo. En la literatura sobre los modos de producción, fequentemente se sostiene que la primera fue “creada” por el sistema capitalista (Roseberry 1989; Ruccio y Simon 1992). Sin embargo, la producción artesana comercial era la herencia de las empresas mercantilistas coloniales, que a su vez fueron superpuestas sobre las prácticas precolombinas. Fue justamente esta antigua tradición, preservada por un pequeño número de familias indígenas, la que permitió a los artesanos de Otavalo a adaptarse con tanta rapidez a la expansión del mercado, entremezclando las prácticas de siglos de antigüedad con las innovaciones en términos de productos, diseños y tecnologías.

Es aquí donde la noción desarrollada por Stephen, de que la cultura étnica representa un recurso económico, puede también aplicarse en este estudio. En su análisis de las artesanías de los Nahuas, Zapotecas y Kunás de Mesoamerica, y de los Quichuas de Otavalo, Ecuador, Stephen (1991) indica que los artesanos indígenas frecuentemente pudieron usar su cultura étnica como un instrumento para la expansión comercial. Advierte que esta expansión tiende ser acompañada por la folklorización de la cultura étnica, una folklorización propulsada por el estado y las élites económicas nacionales con el objetivo de promover

la industria de turismo.¹⁶ Al mismo tiempo, sugiere que los artesanos indígenas en los casos estudiados por ella, rechazaron esta versión folklórica de su identidad, fabricada por el gobierno para el mercado de turistas. Más bien desarrollaron una nueva forma de la identidad propia, combinando su producción comercial con los elementos comunitarios más antiguos, como el intercambio de la mano de obra y gastos ceremoniales. Sin embargo, en su trabajo posterior, Stephen (1996) indica que éste no fue el caso, realmente, de los Zapotecos, quienes deliberadamente adoptaron la versión folklórica de su cultura para cumplir con las expectativas de sus clientes.

Nuestro estudio guarda consistencia con el análisis de Stephen del caso Zapoteca, contradiciendo su interpretación algo simplista del caso de Otavalo. Como hemos visto, los artesanos y comerciantes del Cantón Otavalo no rechazaron la versión folklórica de su cultura, sino más bien, ellos mismos participaron activamente en su creación, conscientes de las recompensas económicas asociadas con el desarrollo del turismo. También hay que tomar en cuenta que las antiguas instituciones comunitarias en Otavalo se habían desaparecido, tanto como el resultado de la expansión del mercado, como la consecuencia de la conversión religiosa y el crecimiento del sistema de educación formal. En Otavalo, el intercambio de la mano de obra y gastos ceremoniales – dos pilares de las antiguas instituciones comunitarias – habían estado asociados con la agricultura familiar de subsistencia y el Catolicismo mezclado con elementos de la cosmovisión indígena. A partir de los años 60, tanto la agricultura como el Catolicismo en la zona de Otavalo, entraron en un período de decadencia, debido a la fragmentación de tierra, el aumento en la migración y la entrada de los protestantes. Al mismo tiempo, estaban surgiendo nuevas instituciones comunitarias: las mingas para la construcción y el mantenimiento de la infraestructura, y encuentros culturales con el contenido social o político, más bien que el religioso.

La crisis de la agricultura familiar y el crecimiento de la artesanía comercial tuvo otra consecuencia interesante. La desaparición de intercambio de la mano de obra y de los gastos ceremoniales condujo a la erosión de los mecanismos de redistribución, facilitando el crecimiento de nuevas élites económicas en el seno de las comunidades. To-

davía atados por los lazos de parentesco, sus miembros trataron de redefinir sus relaciones con la comunidad. En muchos casos optaron por alejarse de sus comunidades, creando nuevas redes sociales y religiosas alrededor de sus negocios. Sin embargo, y en forma irónica, fueron justamente algunos de sus hijos, educados en colegios y universidades, los que lanzaron la consigna del rescate cultural. El boom artesano comercial creó una *intelligentsia* indígena, cuyos miembros propulsaron una nueva visión de la cultura étnica, sin necesariamente estar de acuerdo unos con otros en cuanto a su contenido específico.

En este contexto, el papel de la conversión religiosa merece una especial atención. Muratorio (1980, 1981), en su estudio de las comunidades de Colta, en la provincia de Chimborazo, señala que los indígenas protestantes redefinieron su identidad, combinando nuevos elementos, tales como su deseo por obtener una educación formal y adoptar nuevos estilos de vida, con los antiguos, tales como la institución de reciprocidad. Ella también sugiere que la propagación del portestantismo disminuyó la presión social para que las familias pudientes patrocinaran las fiestas religiosas. A pesar de que esta menor presión no se tradujo, en el caso de Colta, en un desarrollo claramente capitalista, sí, actuó como un catalista en la expansión comercial. Goldin (1996) también propone que la propagación de protestantismo puede contribuir a la expansión de la producción de mercado, eliminando instituciones sociales, que históricamente, obstruían el proceso de acumulación.

Nuestro análisis sustenta este argumento. En el caso de Carabuela, la expansión comercial fue facilitada por la entrada de los protestantes y mormones, los cuales abolieron las fiestas religiosas y el consumo de alcohol. Un proceso similar, aunque en menor escala, se desarrolló en Peguche, donde los protestantes y mormones eran menos numerosos que en Carabuela, pero probablemente tenían mayor influencia en términos económicos. Vale recordar, sin embargo, que en muchos casos la iglesia católica renovada (no tanto en Carabuela y Peguche, sino en otras comunidades del cantón) adoptó una posición similar, disincientivando los gastos ceremoniales y tratando de disminuir el consumo del alcohol en las comunidades indígenas. En cierto sentido, estos cambios eran productos de un cambio cultural más generalizado, asociado con la propagación de valores y objetivos “modernos,” como, por ejem-

plo, el mejoramiento de los niveles de vida, entendido como el aumento de ingresos familiares y el acceso a la infraestructura urbana de servicios. En gran parte, estos valores y objetivos eran difundidos por el sistema de educación formal, que ha crecido en las comunidades de Otavalo en una forma vertiginosa. Incluso las familias pobres veían por lo menos unos años de la escuela como una necesidad para sus hijos, mientras los prósperos comerciantes y dueños de talleres mandaban a sus hijos a colegios y universidades.

Al escribir sobre el atractivo de la educación moderna en los Andes peruanos, Montoya (1989) indica que los campesinos indígenas frecuentemente comparaban la vida en el mundo tradicional rural con “la noche” o “estar dormido,” mientras que ir a la escuela era asociado con “el día” o “el despertar.” Según Montoya, el acceso a las escuelas permitió a muchos de ellos a escapar de la dominación de las élites blanco-mestizas, las cuales, a nivel local, monopolizaban el acceso a la educación formal. Les permitió a escapar la dominación, añade Montoya con amargura, en muchos casos solo para unirse a sus antiguos opresores, los comerciantes y funcionarios del gobierno. En muchos, pero no en todos. La educación formal fue no solo un canal para la movilidad social. En el Perú, también fue un catalizador en el desarrollo del Sendero Luminoso.¹⁷ En el Ecuador, donde la izquierda política no tuvo el mismo grado de desarrollo, dio origen no solo a la nueva burguesía indígena, sino también a una *intelligentsia*, cuyos miembros estaban más interesados en la identidad étnica que en la acumulación de riqueza — o en la lucha de clases...

En este sentido, las experiencias de Otavalo y Ecuador son más parecidas a las de Guatemala y Bolivia, que a las del Perú.¹⁸ En las décadas de 70 y 80, tanto en Guatemala como en Bolivia, los pequeños, pero influyentes, grupos de intelectuales indígenas rescataron y modernizaron la antigua cultura étnica en un esfuerzo de cambiar la posición del los pueblos indígenas dentro de la sociedad nacional. Los intelectuales indígenas de Otavalo siguieron el mismo objetivo, creando un sistema de educación bilingüe, el cual, por lo menos en teoría, enfatizó el rescate de los antiguos valores como una forma de enfrentar los problemas económicos y sociales de la actualidad.

El grado en que esta estrategia es viable en el mundo de globalización y ajuste estructural esta abierto al cuestionamiento. Los numerosos problemas dentro el sistema de educación bilingüe embotaron el impulso inicial de la renovación cultural indígena en el país. Estos problemas fueron aumentados por una cierta distancia entre las nuevas élites indígenas y los campesinos, y los trabajadores migratorios y artesanales dentro de las comunidades. R.C. Smith (1985: 20-22), por ejemplo, se muestra sumamente escéptico en relación al poder de convocatoria de estas élites.¹⁹ A su modo de ver, sus miembros son un producto del sistema educativo occidental, quienes están tratando de solventar su propia crisis de la identidad y quienes se mantienen al margen de las luchas diarias de sus pueblos. Mientras los comentarios de R.C.Smith pueden aplicarse a muchos casos individuales, tanto en Ecuador, como en Guatemala o Bolivia, no reflejan bien las realidades culturales y políticas en estos países. El caso de Otavalo es simptomático. No hay duda que para los intelectuales indígenas no es siempre fácil hacer escuchar sus voces en las comunidades, sumergidas en sus luchas por la sobrevivencia y el mejoramiento económico. Pero tampoco es imposible. El crecimiento de organizaciones indígenas y escuelas bilingües bajo su control creó vínculos institucionales entre los intelectuales indígenas y los miembros de las comunidades – sus desleales seguidores... Hasta que punto esto vínculos siempre están utilizados en forma óptima, es otro tema.²⁰

Notas

1. Fue publicado con el título de “Commodity Production and Ethnic Culture: Otavalo, Northern Ecuador,” *Economic Development and Cultural Change*, vol. 47, no. 1, 1998, pp. 125-54. Traducción al español de Pablo Williams.
2. En este estudio, el término “los campesinos” se refiere a los pequeños propietarios o usuarios de tierra, quienes producen principalmente los valores de uso y transfieren parte de su plusvalía a las élites locales (Wolf 1966; Schejtman (1992).
3. Los orígenes históricos de la producción textil en Otavalo están examinados por Rivera Vélez (1988) y San Felix (1988).
4. La especialización artesanal en las comunidades de Otavalo fue analizada por Naranjo (1989). Para la discusión de las artesanías tradicionales, ver Jaramillo Cisneros (1991), entre otros.
5. En los años 60 y 70, el sector industrial creció aproximadamente a una tasa del 10 por ciento anual, con la industria textil siendo una de las áreas de producción más dinámicas (FLACSO e IICA 1994: 148-49; Vos 1987: 30).
6. Entre 1970 y 1990, la población nacional de Ecuador aumentó casi dos veces, mientras la proporción de la población rural cayó de 58 por ciento en 1975 a 43 por ciento en 1990 (FLACSO e IICA 1994: 9, 19).
7. Vale recordar que esta no fue la primera revolución en el código indígena de vestimenta en Otavalo. En los años 40, el poncho de fábrica, el sombrero fedora y las alpargatas (vistos como una vestimenta indígena tradicional en los años 90) fueron usados principalmente por los mestizos de pueblos, mientras los indígenas vestían la cushma, un sombrero grueso de lana y oshotas.
8. Para el análisis de las políticas de la promoción de la artesanía comercial, ver Pita y Meier (1983, 1984).
9. A nivel nacional, en los años 80 hubo por lo menos 47 iglesias protestantes (Pardilla 1989: 419). De acuerdo a las estadísticas oficiales (FLACSO e IICA 1994: 16), en 1980 solo dos por ciento de la población nacional se definieron como protestantes. Sin embargo, esta cifra no refleja la influencia verdadera de las iglesias protestantes, ya que ellas frecuentemente mostraban más activismo a nivel social y ejercían más control sobre sus congregaciones que la iglesia católica.
10. Para un análisis del significado religioso y social del consumo de alcohol en las comunidades indígenas del Ecuador, ver Botero (1990) y Butler (1992). Los efectos de la conversión religiosa sobre la solidaridad social en una comunidad Maya fueron analizados por Eber (1995).
11. Sobre el desarrollo del sistema de educación bilingüe en Ecuador, ver Moya (1988), Yañez Cossío (1992), Sanchez Parga (1991) y de Vries (1988), entre otros.
12. Para un análisis adicional de la evolución de la artesanía textil en Carabuela, ver Meier (1984 y 1996).

13. Según los datos de un informe que Carabuela entregó al FECD (Fondo Ecuatoriano-Canadiense de Desarrollo), Quito en junio de 1994.
14. Para el análisis de prácticas semejantes en el caso de las iglesias protestantes de Chimborazo, ver Muratorio (1980) y (1981).
15. La empresa familiar de Peguche también fue examinada por Chavez (1991).
16. Para un análisis de la folklorización de las culturas étnicas en América Latina, ver Urban y Scherzer (1991). La manipulación de la cultura maya por la élites mestizas involucradas en la industria de turismo fue analizada por van den Berghe (1995).
17. La relación entre el desarrollo del sistema de educación en el Perú y el surgimiento del Sendero Luminoso fue analizada por Scott Palmer (1986), McClintock (1989) y Degregori (1992).
18. Ver, por ejemplo, Warren (1992), Watanabe (1995) y Albó (1991).
19. La visión de R.C. Smith fue criticada por Carol Smith (citada en Watanabe 1995: 32), quien sugirió que siempre existe una brecha social entre los intelectuales orgánicos de una clase (o grupo) subordinada y los miembros esta clase (o grupo). En su opinión, la relación de los intelectuales con la clase (o grupo) que representan tiene que analizarse en términos políticos y organizativos, más bien que en términos de las vivencias diarias.

IV. Resistencia cotidiana y luchas políticas¹

Pocas teorías han suscitado tanta controversia como aquella de las formas cotidianas de resistencia, desarrollada por Scott, Kerkvliet y Adas en base de las experiencias agrarias de países asiáticos.² Esta teoría, que se centra en la resistencia campesina ante la expansión de la economía de mercado, tiene muchos adversarios entre los estudiosos de los movimientos sociales, aunque solo unos pocos se preocuparon de fundamentar sus críticas con datos meticulosos. Más aun, parecería que los críticos también desconocen los estudios sobre el campesinado indígena de los Andes, que apoyan en gran medida las tesis de la resistencia cotidiana.

En este capítulo, voy a examinarla teoría de la resistencia cotidiana a la luz de las luchas indígenas contra las haciendas en el cantón Otavalo. En la primera sección se examinarán los postulados principales de esta teoría en relación con la literatura sobre el campesinado andino. En la segunda sección se explorarán las relaciones entre las comunidades indígenas y los hacendados de Otavalo antes de la reforma agraria. Se sostendrá que la resistencia cotidiana en Otavalo — en gran parte de origen étnico — fue un factor importante en la venta de grandes extensiones de tierra a las familias indígenas. La tercera sección se ocupará de la transformación de la resistencia cotidiana en una lucha política.

Resistencia cotidiana desde una perspectiva comparativa

Una de las principales fortalezas del enfoque de las formas de resistencia cotidianas es la atención que éste presta a los largos períodos de tranquilidad política que pasan casi inadvertidos por los estudiosos de los movimientos sociales. Sin embargo, son esos años y décadas de aparente calma los que esconden la clave para nuestra comprensión de la movilización política de los campesinos e indígenas. Es entonces cuando se cristalizan sus futuras reivindicaciones políticas y cuando se

logran sus objetivos colectivos de una manera no heroica e inconspicua. Incapaces (o no dispuestos) a recurrir a una protesta política, se dedican a formas cotidianas de resistencia: pequeños actos disimulados de desafío en contra de las élites locales. Scott (1986: 6; 1990: 79-82) sostiene que estos actos reflejan un rechazo por parte de los campesinos y otros grupos subordinados de la estructura de dominación en ausencia de movimientos organizados.

En sus escritos sobre el campesinado andino, Stern (1987: 10) hace eco de este punto de vista, hablando de una necesidad de prestar una mayor atención a la resistencia campesina durante períodos entre los estallidos de luchas políticas. De hecho, algunas formas de resistencia cotidiana fueron analizadas en los estudios sobre el campesinado indígena de los Andes. Es especialmente el caso de la invasión y utilización no autorizada de tierras de las haciendas y, de modo general, la negación a reconocer los derechos de propiedad de los terratenientes. En la década de 1960, Baraona (citado en Martínez-Alier, 1977: 45) acuñó las frases “cerco interno” y “cerco externo” para describir la ocupación sistemática de las tierras de la hacienda por los huasipungueros. Basándose en el trabajo de Baraona, Martínez-Alier (1977) señaló la incapacidad permanente de muchos hacendados para frenar la expansión numérica de ganado campesino que pastaba ilícitamente en los pastizales de la hacienda. En épocas más recientes, Smith (1989), Sylva (1986) y Thurner (1993) registraron prácticas similares tanto en el Perú como en el Ecuador.

Sin duda, una de las cuestiones más polémicas es la de saber si esas formas de acción deberían considerarse como resistencia o no. Joseph (1990: 34) advierte del peligro de considerar que los actos ilegales de interés propio son equivalentes a los actos de resistencia. En su opinión, esto desvanece la distinción entre delincuencia y protesta, hasta tal punto que ambos conceptos pierden su valor analítico. Joseph está en lo cierto al respecto. No hay duda que no todos los actos de interés propio dirigidos contra la clase dominante pueden describirse como resistencia. Sin embargo, al contrario de los que piensa Joseph, los estudiosos de las formas cotidianas de resistencia no caen en este error. Están de acuerdo en que para definirse como actos de resistencia, estos deben estar apoyados por un consenso normativo dentro un sector si-

ficientemente grande de la población local. Kerkvliet (1993: 486-7) sostiene, por ejemplo, que en el caso de las tomas espontáneas de tierra en las Filipinas, sí, hubo este consenso, basado en la premisa de que “la tierra debe cultivarse de manera que beneficie a la gente que necesita una fuente de ingresos,” y no únicamente con fines de lucro. Así mismo, Martínez-Alier (1977: 159) señala que los campesinos andinos justificaban la ocupación de tierras, refiriéndose al sistema consuetudinario de derechos y obligaciones, violado por los propietarios de las haciendas. Desde luego, el contenido del consenso mencionado variaría según las condiciones históricas. No obstante, parece que en el mundo andino este consenso está relacionado a una resistencia por parte de los campesinos e indígenas a su marginalización y proletarianización en el proceso de la transformación capitalista de la agricultura.³

La noción de la resistencia campesina a la expansión del mercado capitalista ha sido objeto de muchas críticas vitriólicas, pero no siempre bien fundamentadas, por parte de los autores marxistas. Es así que Brass (1991: 174; 1996-97), por ejemplo, describe a Scott como un neopopulista al estilo de Chayanov, quien quedó encantado con el concepto del campesinado medio. Brass insiste que este campesinado, “atado a la tierra” y por lo tanto “retrógado” (es decir, con la vista dirigida hacia el pasado precapitalista) había desaparecido hace tiempo como resultado de la diferenciación socioeconómica. Evidentemente, Brass pasa por alto que el sujeto de análisis en los escritos de Scott y Kerkvliet no es el campesinado medio, sino los campesinos empobrecidos, prácticamente desposeídos de tierras.⁴ En cuanto a sus objetivos, de hecho Scott (1979) cree que están dirigidos hacia la restauración de la economía moral — basada en las normas de reciprocidad y derechos de subsistencia — que, según él, caracterizaba las sociedades precapitalistas.⁵ Sin embargo, no todos los autores que usan el concepto de la resistencia cotidiana están de acuerdo con Scott. Así, Kerkvliet (1990) sostiene que, lejos de estar inspirados únicamente en el pasado idealizado, los protagonistas de la resistencia cotidiana incorporan elementos modernos en su discurso, hablando, por ejemplo, de los derechos de ciudadanos y las responsabilidades del estado nacional.

Parece que Brass simplifica demasiado tanto el análisis de la resistencia cotidiana, con el cual no está de acuerdo, como la situación

político-cultural en el agro durante la expansión del mercado capitalista. Esta situación es especialmente compleja en los Andes, donde el campesinado mayormente indígena es el resultado de la homogeneización forzada de una población precolombina, culturalmente diversa y socialmente estratificada. En las sociedades andinas, en las cuales las representaciones de un pasado precolonial ejercen una poderosa influencia cultural, la resistencia campesina, enriquecida con elementos políticos modernos, está intrínsecamente entrelazada con la cuestión étnica.⁶ En este sentido, Flores Galindo (1988) indica la persistencia de lo que él llama la utopía andina: una visión idealizada del reino de los incas entrelazada con valores políticos modernos, incluso los valores marxistas adoptados por Sendero Luminoso.⁷ Está claro que nos falta todavía una adecuada comprensión tanto del complejo universo político-cultural del campesinado indígena empobrecido y semi-proletariado como de los orígenes y repercusiones políticas de esta complejidad.

El segundo conjunto de críticas de la teoría de la resistencia cotidiana se enfoca en lo que, supuestamente, sus autores no toman en cuenta las luchas políticas y cambios estructurales. Así, Gutmann (1993: 87) sugiere que la teoría de Scott es "... conservadora. No espera ni explica el cambio." Sin embargo, todavía queda por determinar si son solamente las luchas políticas las que generan cambios estructurales. Aunque es dudoso que la resistencia cotidiana (igual como luchas políticas) pueda generar cambios económicos y sociales por sí, sola, sí puede hacerlo en combinación con otros factores. Scott (1986: 8) sostiene que "los actos individuales de dejadez y evasión, a menudo reforzados por una venerable cultura popular de resistencia, multiplicada por muchos miles, podría, a la larga, destruir totalmente las políticas concebidas por quienes serían sus supuestos superiores en la ciudad capital." Esta afirmación está apoyada por las experiencias de la reforma agraria en América Latina, las cuales han demostrado una sorprendente habilidad por parte de los campesinos para manipular y, a veces, desbaratar las políticas gubernamentales frente al agro (Colburn, 1986; Montoya, 1982; Korovkin, 1990). Así mismo, Scott (1987) documenta los logros obtenidos por los campesinos en la reducción o anulación de los impuestos religiosos, mientras Orlove (1991) analiza avances parecidos frente a la burocracia estatal.

La triste verdad es que casi nada sabemos a ciencia cierta sobre la relación entre el desafío cotidiano y las luchas políticas. Los estudios realizados parecen señalar diferentes pistas. En su análisis de las experiencias coloniales en el Asia, Adas (1986: 82) sugiere que las “protestas de negación” (dejadez, pretendida incompetencia, fuga hacia zonas aisladas) son válvulas de escape para el descontento social, que dejan al campesinado todavía más fragmentado y vulnerable a la represión.” A su juicio, las “protestas de retribución” (destrucción de cultivos, incendios provocados, etc.) tienen más posibilidades de conducir a luchas políticas abiertas. Pero, también en este caso, afirma Adas, la poca capacidad para organizarse y la limitada concepción ideológica de los participantes generalmente obra en su contra: Para que haya una protesta política debe haber un liderazgo político externo.

Estudios más antiguos sobre los movimientos campesinos en América Latina planteaban opiniones análogas, en el sentido de que el liderazgo político de base urbana era un requisito previo para el surgimiento de un movimiento político, ya sea nacionalista o de izquierda (Hobsbawm, 1973; Landsberger, 1974). Podría ser así, pero estudios más recientes sobre los movimientos guerrilleros en América Latina en general, y más específicamente en el Perú, señalan numerosos y a veces trágicos malentendidos entre dirigentes políticos de izquierda y quienes serían sus partidarios campesinos (Brown and Fernández, 1991; Wickham-Crowley, 1991; Berg, 1992; Isbell, 1992). Burdick (1992) describe de igual manera las debilidades internas de muchas comunidades eclesiásticas de base en Brasil, las cuales, a pesar de estar encabezadas por el clero progresista, no pudieron expresar las necesidades y sentimientos de muchos de sus miembros menos sofisticados social y políticamente. Al mismo tiempo, Smith (1989) atribuye el éxito de la lucha política de los campesinos indígenas en los Andes peruanos a una cultura local de resistencia y a un liderazgo comunitario. Opina que las formas cotidianas de resistencia campesina, que incluyen las invasiones, los hurtos y el aprovechamiento clandestino de los pastizales de las haciendas, estaban intrínsecamente ligadas a la movilización política de los campesinos. Esta opinión concuerda con el análisis de las invasiones de tierras en las Filipinas, según el cual los pequeños actos de desafío pueden preparar el terreno para las luchas organizadas, que

están coordinadas en este caso por los dirigentes netamente campesinos (Kerkvliet, 1993: 481) .

Si la presencia de activistas urbanos no es un factor indispensable para la transformación de una resistencia cotidiana en una lucha abierta, entonces, ¿qué lo sería? Kerkvliet (1993: 471) cree que el factor histórico más importante en las Filipinas fue el fin de la dictadura de Marcos. Este fin dio inicio a un proceso de democratización que ofreció un mínimo de seguridad física a los dirigentes campesinos e sus interlocutores políticos. Scott (1986), a su vez, mantiene que los factores más importantes que obligan a los miembros de clases y grupos subordinados a optar por formas de resistencia cotidiana son el temor de una represión política, la fragmentación social y la disponibilidad de alternativas económicas, tales como la migración. Entonces, ¿cuáles son las relaciones entre los procesos de democratización política, la desintegración de los derechos y obligaciones consuetudinarios y las tácticas empleadas por los campesinos para defender sus derechos? ¿Y de qué clase de derechos estamos hablando aquí? En las siguientes secciones voy a examinar las formas de resistencia cotidiana y las luchas políticas del campesinado indígena de Otavalo en diferentes momentos históricos y en diferentes contextos estructurales.

Otavalo: de derrota a resistencia cotidiana

No cabe duda de que la resistencia campesina en Otavalo tiene raíces étnicas. Se remonta a la derrota del levantamiento étnico de 1777 y a la campesinación forzada de la población quichua-hablante de origen otavaleño y cayambeño. Los cuentos del levantamiento, así como los intentos posteriores por parte de algunos jefes hereditarios (curacas) de proteger las tierras indígenas siguen siendo parte de la tradición cultural en las actuales comunidades, reforzada por el sistema de educación bilingüe.⁸ Pero, a mediados del siglo veinte, el liderazgo indígena prácticamente había desaparecido, mientras que la mayor parte de la población indígena había sido llevada a trabajar, bajo las condiciones de concertaje, en haciendas privadas, que con frecuencia combinaban la producción agrícola con la textil. A fin de evitar el tributo laboral (mita) y la prisión por las deudas al gobierno colonial, un número cada vez mayor de indígenas empobrecidos buscó la “protección” de poderosos hacendados con los cuales también contrajo deudas.

La abolición legal de la prisión por deudas (puesta en práctica en 1918) puso fin a este círculo vicioso de mita y peonaje, a la vez que el crecimiento de la agricultura de plantaciones y las industrias urbanas crearon una mayor demanda de mano de obra asalariada. No obstante, muchos campesinos indígenas prefirieron permanecer en las haciendas. Al trabajar seis días por semana para los propietarios, tendrían una parcela de tierra para su subsistencia (huasipungo) dentro de los límites de la hacienda.⁹ También acceso a los pastizales de la hacienda, agua y leña. La renuencia de los huasipungueros de las haciendas a unirse a las filas del proletariado, de acuerdo con la lógica del progreso, sorprendió a los liberales y socialistas ecuatorianos, quienes, al sentirse defraudados, enseguida la atribuyeron al retraso inherente de los campesinos indígenas.

Una de las principales razones [por las cuales la mayoría de los huasipungueros se negó a dejar las haciendas] es la exagerada nostalgia que el indígena siente por su propia parcela de tierra, aunque solo sea un huasipungo. Por ello aguantaba la injusticia [en la hacienda] y se privaba del salario más alto que podría haber recibido como un trabajador libre [Oberem, 1977: 28].

Así fue creado el mito del indígena-huasipunguero retrógrado, pasivo, desconfiado y melancólico, apesadumbrado por un complejo de inferioridad e incapaz de unirse a las luchas políticas urbanas y rurales supuestamente progresistas (Aguiló, 1992; Zamosc, 1989; Velasco, 1979). Pero, si examináramos de cerca las relaciones entre la hacienda y el campesinado indígena, desvirtuaríamos este mito de inmediato. Al menos en Otavalo, estas relaciones eran mucho más complejas y llenas de conflictos que lo que estarían dispuestos a admitir aquellos que apoyaron la tesis del indígena retrógrado y políticamente pasivo. Al negarse a abandonar las haciendas, que ellos consideraban sus tierras ancestrales, los indígenas otavaleños tampoco estaban dispuestos a reconocer la autoridad de los hacendados, ni entrar en las relaciones de huasipungo que les sometían a esa autoridad.

Antes de entrar en este tema, quería subrayar que la importancia del huasipungo como una forma de producción precapitalista en el agro andino parece haberse sobredimensionado en demasía. De hecho, las haciendas ecuatorianas fueron más eficaces en el control de la tierra

que en el control de la mano de obra indígena. Según el censo agrario de 1954 (el primero que hubo en el Ecuador), las haciendas de más de 100 hectáreas ocupaban la mayor extensión de tierras agrícolas. En la provincia de Imbabura, constituían tan solo el 1.07 por ciento del número total de propiedades agrícolas aunque controlaban el 64.26 por ciento de la tierra. Mientras el sector hacendal claramente dominaba la propiedad de tierra, no lograba el mismo dominio respecto a la mano de obra. A pesar de toda la atención prestada a las relaciones de huasipungo en los estudios académicos y los debates políticos, solamente el ocho por ciento de la mano de obra rural en las diez provincias serranas del Ecuador (y el mismo porcentaje en Imbabura) eran huasipungueros (INEC, 1954). También es curioso que la proporción de huasipungueros era mayor en las zonas rurales con niveles relativamente altos de desarrollo capitalista y aculturación. Así, en la Provincia de Pichincha, el centro administrativo y económico de la región andina, los huasipungueros representaban el 23 por ciento del total de la mano de obra rural. Por otro lado, en Chimborazo y Imbabura, las dos provincias menos desarrolladas y con el mayor número de los quichua-hablantes, esta proporción era respectivamente 12 y ocho por ciento. (INEC, 1954: Cuadro 4).

La baja incidencia del huasipungo en Imbabura, en comparación con Pichincha, no tiene una simple explicación. En parte, estaba relacionada con el desarrollo de la ganadería extensiva, mientras que en Pichincha, con su proximidad a los mercados de Quito, los hacendados daban preferencia a la producción de alimentos, mucho más intensiva en mano de obra. Pero, la preferencia de los terratenientes de Imbabura por la ganadería extensiva no se explica únicamente por las limitaciones de los mercados urbanos en esta provincia. Otro factor importante fue la incapacidad de los dueños de las haciendas a desplazar a las comunidades indígenas y establecer su indiscutible hegemonía política y cultural en las zonas rurales, a través de las relaciones de huasipungo.

De hecho, la forma de relaciones laborales más común en Imbabura era la yanapa (“ayuda” en quichua). Conforme a la modalidad de la yanapa, las familias indígenas trabajaban dos días por semana para los hacendados a cambio del derecho a pastar su ganado en los pastizales de las haciendas. Pero, al contrario de los huasipungueros, vivían en

sus propias comunidades, desarrollando sus actividades familiares y obedeciendo a las autoridades comunales (analizadas en el siguiente capítulo) la mayor parte del tiempo. Además de mantener una cierta autonomía, los yanaperos seguían cuestionando la presencia de las haciendas en la cercanía de sus comunidades. Este continuo cuestionamiento fue un factor importante en la desaparición de algunas haciendas, como, por ejemplo, Quillcapamba.

La hacienda Quillcapamba fue fundada hace no menos de un siglo en las laderas del Cerro Imbabura, cubiertas entonces de bosques y matorrales, mientras que las tierras bajas alrededor del Lago San Pablo permanecieron en manos de las comunidades indígenas. Supuestamente, el nombre de la hacienda se originó en la costumbre que tenía su primer propietario de sacarle una pluma (quillca en quíchua) a cualquier pollo que estuviera a mano para escribir los nombres de las familias indígenas que se ofrecían para prestar sus servicios como huasipungueros. En verdad, eran pocas: tres o cuatro. Las familias del lugar no estaban deseosas de trabajar para el “mishu.” Parece que los primeros huasipungueros eran, en su mayoría, las personas que por alguna razón habían huido de sus comunidades para comenzar una nueva vida en la hacienda.

La actividad económica principal en Quillcapamba fue la ganadería extensiva, con los cultivos alimenticios como un complemento. Al parecer, la hacienda se abastecía de todo menos del alcohol, el cual se traía de la ciudad donde se vendía su ganado. Parecen haberse vendido cantidades relativamente grandes del ganado. (Aunque nadie en la hacienda tenía verdaderos conocimientos aritméticos. De acuerdo con los relatos, incluso el dueño solo podía contar hasta 40 y para cifras mayores lo hacía con la ayuda de una taptana — una tabla para contar precolombina. En cuanto a sus trabajadores, no sabían contar.)

La fuerza laboral de la hacienda aumentó como resultado de la presión demográfica sobre la tierra en las comunidades vecinas. Esto tuvo sus pros y sus contras para el dueño. Por una parte ya no tendría que dedicarse, como antes, a los labores de campo junto con sus trabajadores. Por otra, tenía que hacer frente a los pedidos de sus trabajadores que querían más tierras dentro de la hacienda. Estos pedidos

fueron anunciados de una manera particularmente franca durante la fiesta anual, sobre cuyo contenido no estaban totalmente de acuerdo: para el dueño de la hacienda, fue la fiesta católica de Corpus Cristi; para sus trabajadores quichua-hablantes, fue los Abagos precolombinos (cuyo significado ha caído casi en el olvido). Durante esta celebración, el dueño dejaba a un lado consideraciones de condición social y bebía y bailaba junto con sus trabajadores en las danzas rituales antiguas. En una de estas celebraciones, la representación de los danzantes apareció tan beligerante que el hijo del dueño rogó a su padre que pusiera término a estas fiestas. Sin embargo, no era nada fácil: las celebraciones anuales, durante las cuales las libaciones y danzas desmoronaban momentáneamente la jerarquía de la hacienda, formaban parte del orden establecido conjuntamente con el huasipungo y los derechos de pastoreo.

Luego de años de estar “sitiado” por los trabajadores, el dueño les vendió la mayor parte de sus tierras, a un precio simbólico, según se ha dicho. Después de su muerte en los años 1940, sus herederos concluyeron el proceso, vendiendo al resto de la hacienda a los trabajadores y sus familiares. No existen estudios de la eficiencia económica de la hacienda, que seguramente no fue alta. Lo más probable, la venta de la hacienda obedeció los factores tanto económicos como político-culturales. En otras palabras, fueron la baja rentabilidad y las presiones de los trabajadores que acabaron con la hacienda. Igual destino sufrieron dos haciendas más situadas en las laderas, Pilchibuela y San Javier. En todos los tres casos, las tierras pasaron a las comunidades aledañas, de donde provenían sus trabajadores. Para proteger sus nuevas posesiones de los reclamos de las familias mestizas de los pueblos cercanos, más y más comunidades indígenas recurrieron a la Ley de Comunas de 1937, eligiendo cabildos y obteniendo el reconocimiento legal. De hecho, mientras en Chimborazo el mayor número de las comunas se formó después del comienzo de la reforma agraria (véase capítulo 1), en Imbabura fue en los años 1940 y 1950.

En los casos de Quillcapamba, Pilchibuela y San Javier, las presiones campesinas conspiraron con la baja productividad de la tierra para llevar a la desaparición de las haciendas.¹⁰ En las tierras fértiles, como en el área de Pinsaquí, esta desaparición tuvo que esperar hasta el período de la reforma agraria.

La hacienda Pinsaquí fue situada en las tierras bajas en una zona indígena densamente poblada. Durante décadas antes de la reforma agraria, Pinsaquí fue el escenario de la resistencia cotidiana, protagonizada por los yanaperos de la hacienda. Entre otras cosas, se ingeniaban para evitar su trabajo de yanapa, hacían pastar su ganado en los pastizales del propietario y utilizaban la leña y las fuentes de agua sin el permiso del mayordomo. Los mayordomos tomaban medidas retaliatorias, usando látigos y perros o confiscando el ganado y las pertenencias de los yanaperos. El uso de alcohol, conocido como el guarapo, sirvió de instrumento adicional para obtener la aquiescencia de los campesinos indígenas. De hecho, el consumo del alcohol parecía formar parte del proceso laboral en la hacienda.

El [el dueño de la hacienda] siempre tenía trago para nosotros [recuerda riendo un antiguo yanapero de la hacienda]. A deshierbar, guarapo; cortar cebada, guarapo; cosechar maíz, guarapo; sembrar, guarapo; hacer zanjas, ¡guarapo mismo![entrevista de campo].

Como en el caso de Quillcapamba, un escenario propicio para la resistencia cotidiana eran las fiestas. La fiesta principal en Pinsaquí eran Uyanzas. Históricamente, las Uyanzas se habían celebrado en las comunidades indígenas al final de la cosecha. Para ello, las familias acomodadas compartían sus cosechas con los campesinos pobres que les habían ayudado en sus trabajos. Las celebraciones en la hacienda imitaban estas fiestas comunitarias, a la vez que reafirmaban la posición dominante de la hacienda. Al mismo tiempo, los yanaperos de Pinsaquí aprovecharon esta oportunidad para poner a prueba e impugnar — a pretexto de un festejo — el orden hacendal. Entre otras cosas, “tomaban” una sementera de maíz, destinada para este fin por el propietario (en contra de los deseos del mayordomo quien veía este juego como irrespetuoso y potencialmente peligroso). Después de haber recogido el maíz, las mujeres indígenas amarraban las mazorcas en sus chalinas e irrumpían en la casa de la hacienda, a la cual entraban normalmente solo en calidad de sirvientes. Luego de haber “perseguido” y “atrapado” al dueño, ataban una chalina con mazorcas alrededor de su cintura y lo llevaban victoriosamente al portón, donde tenía que regalar las mazorcas a sus jubilados trabajadores. No es sorprendente que muchos hacendados trataban de evitar similares festejos. Además de

interrumpir los procesos productivos (las fiestas podían durar varias semanas), colocaban a los propietarios en una situación incómoda y ambigua.¹¹

Aunque los casos de Quillcapamba y Pinsaquí ilustran conflictos cotidianos parecidos, los resultados de estos conflictos son bastante diferentes. Al contrario de Quillcapamba, Pinsaquí sobrevivió hasta los años sesentas, cuando la reforma agraria alteró la correlación de fuerzas a favor de las comunidades indígenas. Lo que es más, los yanaperos de Pinsaquí, especialmente aquellos que vivían en la comunidad de Carabuela, combinaban la agricultura familiar con la producción artesanal (véase capítulo 3). El hilado de lana y el tejido de ponchos y sacos para la venta dejaban a los yanaperos de Carabuela con poco tiempo para, o interés en, continuar sus trabajos en la hacienda. A medida que sus ingresos monetarios aumentaban considerablemente, también aumentaba su interés en la compra de tierras. Atrapados entre la resistencia cotidiana de los trabajadores, la amenaza de reforma agraria y la escasez de mano de obra, los dueños de Pinsaquí optaron por dividir y vender las tierras de ola hacienda.

Tanto Quillcapamba como Pinsaquí se encontraban en los territorios de los indígenas otavalos, con sus antiguos asentamientos precolumbinos y una fuerte tradición comunitaria. En cambio, las haciendas de Cajas estaban situadas en una area más alta, colindante con la Provincia de Pichincha. Las tierras de Cajas fueron colonizadas por migrantes indígenas del origen cayambe, provenientes de Pichincha, después de la conquista: probablemente a fines del siglo XVII.¹² La expansión de las haciendas tuvo lugar alrededor de esta misma época, principalmente mediante la extensión hacia Imbabura de las famosas haciendas pichinchanas, pertenecientes a poderosas familias que estaban firmemente integradas en los círculos económicos y políticos de la nación. A diferencia de la situación en Quillcapamba o Pinsaquí, las haciendas de Cajas dependían de relaciones de huasipungo y la mayoría de los huasipungueros habían sido traídos de la Provincia de Pichincha. Los hacendados de Cajas tenían un poder casi absoluto sobre sus huasipungueros, a los cuales sus patronos podían desarraigar y trasladar de una hacienda a otra, según las necesidades de producción. También podían “perder” o “ganar” huasipungueros, junto con las tierras en que

vivían, apostándolos en el juego. Aunque les daban acceso a parcelas de subsistencia bastante grandes, comparando con el tamaño de los terrenos dentro de las comunidades indígenas, tenían que trabajar en la hacienda seis o siete días por semana, sufriendo humillaciones y maltratos diarios. Por ejemplo, para escoger a los capataces de las cuadrillas de peones, los mayordomos organizaban peleas entre los trabajadores. A los ganadores se les premiaba con el cargo de capataz, mientras a los perdedores se daba con el látigo. También se los alentaba tomar trago en competencias, cuyos perdedores también fueron azotados. La libación y las peleas solían culminar durante la fiesta de San Juan, controlada en Cajas por los curas católicos y los dueños de haciendas.

Todos los huasipungueros y yanaperos tenían que “pasar el gallo” [ser los priostes de San Juan, que incluía, entre otras cosas, una ofrenda simbólica de gallos al hacendado]. La gente aceptaba porque el cura les decía que si lo hacen...en la otra vida, después de la muerte, el gallo va a agitar sus alas para apagar las llamas [del infierno] en las cuales se van a quemar... Los patrones también incitaban a los mayordomos, y estos decían a los trabajadores que tenían broncas entre ellos: ‘Carajo, ya viene el San Juan. Si son varones, ¡ maten por lo menos a uno!, así es como manipulaban a la gente. [entrevista de campo].

Desde luego, en las haciendas de Cajas también hubo signos de resistencia cotidiana. Así, circulaban relatos sobre curas inescrupulosos, que hace tiempo habían robado las tierras de los indígenas; se guardaban estatuas de santos vestidos con ponchos y sombrero, etc. No obstante, esta resistencia no evolucionó hacia una contraofensiva masiva que desembocara en la venta de las tierras de la hacienda, como había sucedido en Quillcapamba y Pisanqui. Aunque la reforma agraria puso fin a las relaciones de huasipungo en Cajas — tal como en otras zonas de Otavalo — no estuvo acompañada por las ventas de tierras de las haciendas a las comunidades indígenas. Por un lado, los campesinos indígenas de Cajas no tenían una fuerte tradición artesanal. Por consiguiente, no se beneficiaron del auge comercial y turístico de los años de 1960. Su participación en la economía de mercado fue reducida al trabajo asalariado que no permitía ahorros (veanse capítulo 2). Por otro lado, los altivos dueños de las haciendas de Cajas se negaban a vender sus tierras a los trabajadores indígenas, incluso cuando estos contaban con suficiente dinero para comprarlas.

La única excepción fue la Hacienda San Agustín de Cajas, antigua propiedad de la iglesia católica que, después de la revolución liberal de 1909, fue traspasada al estado (Bustamante y Prieto, 1985). Estas circunstancias excepcionales explican la mayor amplitud de la reforma agraria en San Agustín. Una vez entregados los huasipungos a los trabajadores de las haciendas a principios de los años sesenta, el Ministerio de Agricultura y Ganadería se propuso transformar lo que se quedaba de la hacienda en una cooperativa de producción agrícola con el nombre de Cooperativa Mojanda. Sin embargo, solamente unos pocos de los antiguos trabajadores de San Agustín demostraron interés en hacerse miembros de la cooperativa, que era para ellos un ente ajeno de estructura jerarquizante. Según lo dijo uno de ellos después, “más que nada, no se sentía la necesidad. Tal vez pensaba la gente: ¿hasta cuándo vamos a vivir bajo la ley mestiza? Por eso es que no hubo interés [entrevista de campo].”

Finalmente, la cooperativa se formó con un pequeño grupo de trabajadores que aceptó la iniciativa del ministerio para obtener acceso a más tierras, aunque estaban molestos con una organización que les era ajena. Porque la cooperativa había contraído cuantiosas deudas con el ministerio por la entrega de la tierras, todas las decisiones de producción importantes estaban en manos de los funcionarios gubernamentales, lo cual para los campesinos indígenas de San Agustín significaba la continuación de “la ley mestiza.” Lo peor fue que los estatutos de la cooperativa no permitían la creación de nuevos predios para los hijos de los miembros. De todos modos, se sacaban nuevas parcelas del área comunal, mientras el consejo administrativo se hacía la vista gorda. Pese a que los miembros del consejo estaban de acuerdo en que este proceder menguaba las ganancias, consideraban que el factor primordial era la necesidad de garantizar la subsistencia de todas las familias.¹³

En suma, tal como había sucedido con las haciendas privadas, la Cooperativa Mojanda también resultó “asediada”, y esta vez por sus propios miembros. Tan pronto como el consejo de administración liquidó sus deudas con el Ministerio de Agricultura y obtuvo los derechos de propiedad, parceló la mayor parte de las tierras comunales para dar cabida a las familias jóvenes. Más aun, la cooperativa fue reorganizada en una comunidad, bajo el nombre de San Agustín de Cajas. En-

tre las ventajas ofrecidas por la organización comunitaria se mencionó, aparte de la entrega de parcelas a las nuevas familias, una forma de gobierno más democrática. Mientras en la cooperativa podían entrar solamente los jefes de hogar, la comunidad agrupaba a todos los habitantes, las esposas y los hijos incluidos. También se señaló la versatilidad y fortaleza política de la organización comunal. Al contrario de la cooperativa que se dedicaba casi exclusivamente a la producción, los dirigentes comunitarios pudieron conseguir fondos para los proyectos de infraestructura, tales como caminos, electricidad, escuelas y un centro de salud, al mismo tiempo que mantenía una pequeña área de agricultura comunal. A eso hay que añadir que en el período neoliberal posterior a la reforma, la idea del cooperativismo agrario, patrocinado por el Estado, perdió su fuerza. Una vez más, lo viejo y lo nuevo — en este caso, la resistencia indígena y el entorno económico neoliberal — se juntaron para completar el traslado de las tierras de las antiguas haciendas a las comunidades indígenas.

Otavalo: de resistencia cotidiana a acción política

En los años sesenta y setenta, la resistencia cotidiana a la dominación de las haciendas en Otavalo empezó a entrelazarse con luchas políticas. Una de las primeras organizaciones que trató de propulsar estas luchas fue la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), vinculada con el movimiento sindical.¹⁴ En la provincia de Imbabura, FENOC tenía sus baluartes en las comunidades indígenas del Cantón Cotacachi. En Otavalo, la FENOC tuvo una presencia pasajera, pero significativa, entre los yanaperos de la hacienda Quinchuquí, situada cerca de Pinsaquí. En la década del sesenta, FENOC ayudó a organizar una asociación de yanaperos de Quinchuquí. Influenciados por la ideología clasista, sus dirigentes exigieron el pago de salarios a los yanaperos, de conformidad con la legislación laboral. Es probable sin embargo que, tal como en el caso de los huasipungueros de Chimborazo, el verdadero objetivo era el acceso a la tierra. De hecho, en los años setenta, la asociación tomó la hacienda en una forma organizada. Luego de varios años de negociación, Quinchuquí fue transformada por el Ministerio de Agricultura en una cooperativa, similar a la Mojanda en Cajas. Y, al igual que Mojanda, la Cooperativa Quinchuquí fue

parcelada, aunque en este caso las tierras parceladas entraron en los ámbitos de las comunidades aledañas.

La influencia de la FENOC no duró mucho tiempo. Fue cuestionada por una nueva generación de los intelectuales y dirigentes indígenas, provenientes principalmente de las prósperas familias de artesanos y comerciantes. No convencidos de la mística de la revolución proletaria, destacaron la importancia de los derechos de los indígenas a su tierra y a su cultura. Pese a las reservas que provocaban su prosperidad, su educación y/o habilidad política entre los indígenas campesinos, fueron considerados por ellos como “su” dirigencia política, probablemente por primera vez desde que desaparecieran los curacas.

En los años setenta, un grupo de intelectuales indígenas, conjuntamente con dirigentes indígenas campesinos, crearon la Federación Indígena y Campesina de Imbabura (FICI), la que desempeñó un papel importante en la organización de la CONAIE. Tal como en Imbabura, algunos dirigentes de la CONAIE provenían de familias relativamente acomodadas y tenían muchos años de la educación formal a su haber. Otros, de origen campesino, eran duchos en las artes de resistencia cotidiana. No obstante sus evidentes diferencias, ambos grupos de dirigentes tenían, o habían tenido, parientes en las comunidades indígenas y compartían muchos valores y experiencias de la resistencia cotidiana.

El ascenso de una dirigencia indígena en Otavalo coincidió con, y en cierta medida fue el resultado de, cambios políticos y económicos a nivel nacional. Las reformas agrarias de 1964 y 1973, más el auge petrolero de los años setenta, derrumbaron las relaciones semi-feudales en el campo y desencadenaron una serie de enfrentamientos encubiertos y abiertos entre las comunidades indígenas campesinas y una nueva clase de agricultores capitalistas (vease capítulo 1). En Imbabura, estos enfrentamientos fueron especialmente intensos en Cajas, donde el sistema de la haciendas (con excepción de San Agustín) era especialmente fuerte. Los dueños de tres haciendas de Cajas (la Clemencia, San Francisco y Cruz de Cajas) optaron por vender partes de sus tierras a los productores capitalistas, desestimando las ofertas de sus trabajadores indígenas, muchos de los cuales estaban dispuestos a pagar un pre-

cio “simbólico” por tierras que consideraban suyas. Los dueños de la Clemencia, por ejemplo, vendieron una parte de la hacienda a familias de clase media de San Pablo, un pueblo vecino. Históricamente, esas familias urbanas se habían dedicado a la administración y al comercio, pero en los años sesenta, en un contexto de expansión del mercado, estaban dispuestos a probar suerte en la agroindustria lechera. En 1967, bajo los auspicios del Ministerio de Agricultura, formaron la Cooperativa Justicia Social, comprando un sector de la Hacienda Clemencia. Aun cuando este sector se había utilizado principalmente para pastar el ganado de la hacienda, los yanaperos de las comunidades vecinas también lo habían usado para obtener agua potable, hierba para los cuyes y varias plantas alimenticias de consumo humano. Al antiguo dueño no le importaban estas actividades, como tampoco parecía importarles que el ganado de los yanaperos pastara a veces en sus pastizales.

Lo que a los nuevos dueños les pareció un descuido administrativo era, en realidad, un acuerdo tácito entre el antiguo dueño y los yanaperos, un acuerdo que fue un producto de muchas décadas de la resistencia por parte de las comunidades indígenas a la dominación de la hacienda. Según este acuerdo tácito, legalmente la tierra era de la hacienda, pero de facto también pertenecía a los yanaperos. Estas sutilezas no formaban parte del repertorio cultural de los miembros de la nueva cooperativa. Insistieron en hacer valer sus derechos legales, confiscando las pertenencias y el ganado de los indígenas de las comunidades aledañas, que seguían utilizando las tierras de la cooperativa como antes, durante los tiempos de la hacienda. Los yanaperos de la Clemencia, cuya mayoría era originaria de la comunidad de Huaycopungo, contraatacaron, formando la Asociación Agrícola Huaycopungo. Con la ayuda de la FICI y la CONAIE, la Asociación reclamó judicialmente las tierras ante el Ministerio de Agricultura. Cuando esta acción legal fracasó, los miembros de la asociación se tomaron las tierras en conflicto con el apoyo de Huaycopungo y otras comunidades locales. También organizaron varias marchas de protesta. Acompañados por músicos y danzantes, los manifestantes llevaban una rama de gallo, no como una señal de respeto por las autoridades de la hacienda y de la iglesia, sino como un símbolo de su propia fuerza organizativa.

En los años ochentas, hubo conflictos similares en San Francisco y la Cruz de Cajas. Tentado por los precios de la tierra en ascenso vertiginoso, el dueño de San Francisco subdividió la hacienda y la puso en venta. Los yanaperos, organizados en la Asociación Agrícola San Francisco, ofrecieron comprarle una parte al dueño, pero él pidió un precio de mercado que superaba la capacidad de pago de la asociación, lo que indignó a sus miembros. Casi todos ellos formaban parte de la Comunidad San Francisco, creada a partir del antiguo asentamiento huasipunguero después de la abolición del huasipungo. Aunque la mayor parte de sus ancestros cayambe provenía de Pichincha, reclamaron la hacienda como su tierra ancestral.

Fueron nuestros padres y abuelos los que trabajaban en la hacienda por más de cien años. Y ahora quieren venderla, según dicen, a una compañía extranjera... [Si la compañía quiere comprarla,] puede pagar lo que quiera pagar. Pero, nosotros tenemos derecho a un precio rebajado porque estas tierras son nuestras y las hemos trabajado durante mucho tiempo [entrevista de campo].

El dueño de San Francisco hizo caso omiso de las protestas de sus trabajadores y vendió las tierras en conflicto a un productor capitalista que se proponía dedicarlas a la producción lechera. Su primera medida fue cercar las tierras y prohibir que el ganado de los antiguos yanaperos entrara en la hacienda, alegando — según lo dijo uno de los entrevistados con indignación — que esos animales estaban ‘enfermos, que tenían parásitos, que tenían gusanos’...Privados del acceso a las tierras, la asociación se tomó los pastizales en conflicto y entabló un juicio ante el Ministerio de Agricultura, tal como en el caso de la Clemencia.

Hubo una tercera confrontación abierta en la Cruz de Cajas, cuyo dueño también había puesto un sector de su hacienda en venta. Los yanaperos, casi todos ellos de la Comunidad de Pijal, organizaron La Asociación Agrícola Rumiñahui, y al igual que en los otros dos casos, ofrecieron comprar la tierra mancomunadamente. El dueño prefirió venderla a una compañía floricultora colombiana, según parece por un precio muy por debajo del precio de mercado. De acuerdo con los yanaperos, la vendió barato “porque tenía rabia contra nosotros.” Lo que al principio le pareció una ganga a la compañía colombiana, se convir-

tió rápidamente en una pesadilla. Cuando los miembros de la asociación vieron que los empleados de la compañía traían materiales de construcción para los invernaderos, decidieron que había llegado la hora de actuar.

Vimos que llegaban con sus ingenieros, topógrafos, guardias. Todos venían acá, a nuestra tierra. Entonces nos reunimos en la comunidad y dijimos: ¿qué hacemos? La gente dijo, ¡desalojemos! Eramos trescientos, más o menos, y todos estábamos a favor de sacarlos de ahí. Salimos a las 11 de la noche... Ahí estaban los guardias durmiendo. Les atamos las manos mientras dormían. Tenían armas de fuego pero nosotros se les quitamos. Entonces, llevamos herramientas, ladrillos, todo, a la tienda comunal, con los guardias cogidos de la mano. Y, luego, hicimos una zanja a través de la calle. ¡No entren a nuestra tierra! ¡Nunca más entren a nuestra tierra! ¡Nunca jamás traten de entrar a nuestra tierra!” [entrevista de campo].

Después de varias rondas de negociaciones, la compañía decidió retirarse de la zona, vendiendo la tierra a la asociación por el mismo precio al cual la había comprado. Pero esto no fue el fin de la historia. Envalentonados por su victoria, los miembros de la asociación se tomaron otro sector de la hacienda en retaliación contra el terrateniente, el cual, en opinión de ellos, había violado sus derechos consuetudinarios, conquistados a través de los largos años de resistencia.

Les dijimos [a los dueños de la hacienda]: “Nuestro compromiso era con ustedes. Y ustedes, ¿por qué nos hicieron esto? ¿Por qué confiaron en esa gente [la compañía colombiana] más que en nosotros?” [entrevista de campo].

Para resumir, las tomas organizadas de tierra en La Clemencia, San Francisco y Cruz de Cajas fueron una continuación de la resistencia cotidiana a la dominación de la hacienda. En los años cuarenta y cincuenta, esta resistencia no pudo convertirse en confrontaciones abiertas, en parte debido al ambiente político represivo y en parte porque los derechos consuetudinarios brindaban un mínimo de seguridad económica al campesinado indígena. La situación se ha cambiado en los años sesenta, setenta y ochenta. El sistema consuetudinario — producto de luchas cotidianas— fue progresivamente desmantelado por los hacendados modernizadores. Cambió asimismo el ambiente polí-

tico local y nacional. En el campo, los hacendados tradicionales, que regían sobre sus dominios con el látigo en la mano, fueron remplazados por los productores capitalistas relativamente más corteses e infinitamente más distantes. A nivel nacional, en 1979 el régimen militar dio paso a una democracia política. La represión en el campo siguió, en una forma selectiva. Así, por ejemplo, en el caso de Cajas, los hacendados contrataron a guardias armados que aterrorizaron a las comunidades indígenas. En algún momento también se pidió el concurso de los militares y policías. Pero en términos más generales, la transición a la democracia creó un ambiente favorable para acción política organizada.

Aunque en muchos casos, el detonante de las luchas de tierras por los campesinos fue la disintergración del sistema de derechos consuetudinarios, las organizaciones indígenas no deseaban restablecer ese sistema. No estaban mirando hacia atrás, sino hacia adelante. Estaban pensando en el acceso legal a las tierras de las haciendas y el apoyo gubernamental y no-gubernamental dentro del contexto de la organización comunal.

La evolución de las tres asociaciones agrícolas surgidas de los conflictos de tierras en La Clemencia, San Francisco y Cruz de Cajas, ilustra esta situación. En los años ochenta y noventa, cuando el Ministerio de Agricultura fue reestructurado de acuerdo con los postulados neoliberales, gran parte del financiamiento para las compras de tierras colectivas en Otavalo provenía de un fondo que fue creado mediante un canje de deuda por desarrollo social entre los Países Bajos y el Ecuador. El fondo fue administrado por el FEPP (el Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio), una organización no-gubernamental de inspiración católica, que también prestó asistencia técnica a las comunidades indígenas campesinas. El FEPP tenía una sensibilidad mucho mayor a las inquietudes de los indígenas, que el Ministerio de Agricultura con su ideología del cooperativismo estatal. Por lo tanto, las tres asociaciones, con el apoyo del FEPP, formaban parte de las comunidades locales y trabajaban en coordinación con la FICI y la CONAIE.

En la pequeña San Francisco, no había ninguna diferencia entre la asociación y la comunidad y un miembro del consejo de la comunidad estaba a cargo de la administración de la asociación. En Pijal, que

tenía más de mil de habitantes, la Asociación Rumiñahui no incluyó más que unas pocas familias. Sin embargo, los dirigentes de la asociación reconocieron explícitamente la autoridad superior del cabildo y de la asamblea general. Según lo dijo uno de ellos, empleando una metáfora característica de parentesco:

...nosotros respetamos a la comunidad. Nos preocupamos de ambos, de la asociación y de la comunidad. Para nosotros, la comunidad es como un padre. Es decir, nosotros sentimos que somos como sus hijos. Cuando hay que hacer algo en la comunidad, dejamos a un lado lo que estamos haciendo en la asociación y damos una mano... con los caminos, escuelas, casas comunales. Somos nosotros [la asociación] que somos gestores de todas estas obras en la comunidad. Así es: somos gestores [entrevista de campo].

La aceptación de las autoridades comunales se fincaba no solo en una cultura común y experiencias compartidas sino que era, también, el resultado de una necesidad práctica. Puesto que los dirigentes comunitarios de Pijal eran activos en la organización de la FICI y de la CONAIE, los cabildos también podían brindar apoyo legal y político a la Asociación. Debido, además, a esa doble afiliación, las familias de Rumiñahui disfrutaban del uso de la infraestructura controlada por la comunidad: escuelas, caminos, electricidad y agua potable. Por otra parte, al dedicarse a la agricultura comercial, Rumiñahui podía sufragar una parte de los gastos comunales, en particular los de la fiesta de San Juan, ahora auspiciada por la FICI y conocida por su nombre prehispánico, el *Inti-Raimi*. El cambio del nombre simbolizaba el fin de la hegemonía de los curas católicos y hacendados. Asistir a la misa de San Juan se volvió una cuestión de decisión personal. El centro de la celebración se trasladó a las canchas de la comunidad de Pijal y la ofrenda simbólica de los gallos circulaba ya entre los nuevos centros de poder: el cabildo de la comunidad, las escuelas y las asociaciones agrícolas.

Conclusiones

Turton (1986: 41) tiene razón al observar la importancia de los contextos sociales específicos de la resistencia cotidiana. Fuera de estos contextos, el concepto de resistencia cotidiana es poco más que un paraguas para fenómenos que son similares en la superficie y considera-

blemente distintos en el fondo. Pero, en combinación con un análisis histórico y estructural adecuado, la teoría de resistencia cotidiana constituye una herramienta útil para el estudio de los orígenes y el contenido de los movimientos políticos.

Uno de los aspectos históricos específicos de la resistencia campesina en la zona de Otavalo, y probablemente de muchas otras zonas andinas, consiste en que fue (y sigue siendo) campesina y étnica al mismo tiempo. Los círculos académicos y políticos del Ecuador, apegados al análisis de clase, a menudo lo pasaron por alto hasta que el surgimiento de las organizaciones indígenas de corte étnico demostró las limitaciones de este enfoque. El movimiento indígena también demostró el papel de la resistencia cotidiana como la base de una acción política organizada. Antes de la reforma agraria, el blanco principal, aunque no exclusivo, de esa resistencia fue la hacienda semi-feudal. En vez de convertirse en trabajadores permanentes en la hacienda (huasipungueros, muchas veces comparados a esclavos pero con acceso a la tierra), los campesinos indígenas de Otavalo optaron por lo que Orlove (1991: 30) describe como “desistencia”: Al no poder derrocar el sistema latifundista, trataron de distanciarse de él, extrayendo apenas su sustento de sus pequeñas parcelas y limitando su interacción con la hacienda a un servicio de dos días por semana (yanapa). En el contexto del dominio blanco-mestizo, esto parecía el menor de los males: la yanapa les permitía el acceso a los pastizales de la hacienda, a la vez que les brindaba una relativa autonomía cultural y social. Parece, en realidad, que una buena parte — por no decir la parte principal — del trabajo huasipunguero en Otavalo lo realizaban los descendientes de los huasipungueros semi-aculturizados de Pichincha, y no los indígenas otavalos, oriundos de la zona.

Esto no debe sorprender a nadie quién desconfía del mito del “indígena retrógado” de los años sesenta, el cual relacionaba al indígena con el huasipungo y a ambos con la apatía política. Los campesinos indígenas de Otavalo no solo preservaron su autonomía relativa por medio de tácticas de desistencia, sino que las aprovecharon para emprender el asedio interno de la hacienda, utilizando la yanapa o el huasipungo a modo del caballo de Troya para reivindicar, como una forma de resistencia cotidiana, las tierras de las haciendas. Estas reivindi-

caciones, manifiestas en la utilización no autorizada de los recursos de la hacienda, terminaron, no pocas veces, en la partición de las tierras y en su venta a los trabajadores, provenientes de las comunidades aledañas. Hubo, por cierto, otros factores concomitantes. La competencia del mercado contribuyó al colapso de las haciendas en las zonas alejadas y/o de baja productividad, mientras que la legislación sobre la reforma agraria pudo alterar, aunque sea un poco, la correlación de fuerzas a favor de los trabajadores de la hacienda. Pero, ambos fenómenos tienen que ser vistos en el contexto de una guerra oculta entre las comunidades y las haciendas, ayudando los empeños de las comunidades para socavar el orden hacendal.

Paradójicamente, los adversarios en esta guerra estaban ligadas entre sí por un reconocimiento -con desagrado- de una dependencia mutua aunque asimétrica: los hacendados dependían de los indígenas para la mano de obra, mientras que éstos dependían de los hacendados para su acceso a la tierra. Los dueños de las haciendas no podían contar únicamente con la coerción para asegurar una oferta ininterrumpida de mano de obra durante las épocas de mayor intensidad de trabajo agrícola. También tenían que hacer concesiones a los campesinos indígenas que resistían a reconocer su autoridad absoluta. El resultado de esta resistencia fue un nexo complicado y negociado de derechos y obligaciones consuetudinarios, primordialmente los derechos del acceso a la tierra y otros recursos de la hacienda. Debido a los antagonismos subyacentes, ambas partes procuraban su propia ventaja: los campesinos ampliaban subrepticamente los que veían como sus derechos; los terratenientes usaban multas y castigos para prevenirlo. Sin embargo, ambos probablemente reconocían que sin un acomodo tácito, la guerra oculta cobraría intensidad y desembocaría en una guerra abierta, un resultado que ambas partes trataban de evitar.

Las circunstancias han cambiado a raíz de la transformación capitalista del agro. Es significativo que la resistencia cotidiana de los campesinos indígenas contribuyó y dio forma, en cierta medida, a esta transición. En el cantón Otavalo, los dueños subdividieron muchas haciendas de baja productividad y las vendieron a precios relativamente baratos a las familias indígenas. Las haciendas con mayores recursos fueron transformadas en unidades de producción capitalista. En este

caso, los antiguos huasipungueros y yanaperos fueron expulsados con sus familias, cultivos y animales del ámbito productivo y remplazados con trabajadores asalariados, más obedientes y disciplinados. Dentro del contexto andino, la figura del proletario que nada tenía que perder excepto sus cadenas era más atractiva para los hacendados modernizantes que el campesino indígena con su cultura antigua y rebelde. Por lo tanto, el efecto acumulativo más importante de la resistencia cotidiana de los campesinos en Otavalo fue la diferenciación socioeconómica de las haciendas (paralela a la diferenciación socioeconómica del campesinado). Las haciendas con pocos recursos fueron tragadas por las comunidades aledañas, mientras que las prósperas evolucionaron para convertirse en unidades de producción capitalista, que cortaron sus lazos consuetudinarios con las comunidades del entorno.

Scott (1986) describe un proceso similar en el contexto social mucho más homogéneo, sin haciendas, de una area rural en Malasia. En su análisis, la disolución, durante el proceso de la revolución verde, de lo que denominó las “dependencias humanas” (similares al sistema de derechos y obligaciones consuetudinarias) resultó en una guerra oculta entre los campesinos empobrecidos y marginados y los medianos productores de mentalidad capitalista. Berg (1992) identificó un deterioro similar de las relaciones de reciprocidad, a raíz de la reforma agraria y la modernización capitalista en el Perú, como un factor importante de la agudización de la violencia política organizada en los años setenta y ochenta. En su estudio de la rebelión Contestado en el Brasil, Diacon (1990) también señala la crisis socio-cultural, generada por la transformación capitalista de la economía rural como la causa principal de un movimiento milenarista. Por su parte, el debilitamiento de los derechos y obligaciones consuetudinarias, conjuntamente con el surgimiento de un nuevo liderazgo étnico, propiciaron la transformación de la resistencia cotidiana del campesinado indígena en una lucha organizada contra las haciendas en el proceso de modernización capitalista.

Este resultado es entendible solo en el contexto de la democratización política, singularizadas por Kerkvliet (1993) como el factor más importante en la transición de la resistencia cotidiana a las luchas políticas en las Filipinas. Sin embargo, el concepto de democratización

política debe tomarse con circunspección. En las zonas rurales del Ecuador, el crecimiento organizativo fue impulsado no tanto por la transición a la democracia a nivel nacional, sino más bien por la reforma agraria implementada por los regímenes militares. Pero, la transición subsiguiente a la democracia hizo posible el funcionamiento relativamente desinhibido de las organizaciones indígenas que nacieron de la reforma agraria.

Tal como en las Filipinas, la dirigencia a nivel de la comunidad, hábil en el arte de la resistencia cotidiana, tuvo un papel importante en la acción política organizada; pero también lo tuvo la dirigencia política urbana, a la cual Kerkvliet resta importancia en su análisis de los conflictos de tierras. Lo que es notable en el Ecuador y, particularmente en Otavalo, es que la nueva dirigencia indígena a nivel provincial y nacional no estaba explícitamente afiliada a ningún partido político ni sindicato. Al contrario de los organizadores de la FEI y la FENOC, los dirigentes indígenas de la Federación Indígena y Campesina de Imbabura (FICI) tuvieron relativamente pocas dificultades para comunicarse con dirigentes indígenas a nivel de la comunidad o para ubicarse en su larga historia de la resistencia cotidiana a las haciendas.

El surgimiento de las organizaciones indígenas en el contexto de la expansión capitalista y democratización política redujo la importancia y modificó la naturaleza de las formas cotidianas de resistencia, aunque no las eliminó del todo. Su importancia continua fue registrada, por ejemplo, en el caso de las cooperativas organizadas por el estado. Pero, a la vez que se han opuesto a la modernización capitalista llevada adelante por los hacendados y el gobierno, los campesinos indígenas han absorbido muchos elementos característicos de la sociedad capitalista moderna. Los elementos de continuidad histórica, que suelen recalcar los dirigentes indígenas y los estudiosos de etnohistoria, no deben ofuscarnos ante los profundos cambios en el contenido de las luchas indígenas. Stern (1987) señala correctamente la unidad dialéctica de la resistencia y adaptación en el mundo andino, mientras que Starn (1992: 94) insiste en que los valores y la protesta de los campesinos indígenas deben considerarse como algo “formulado desde una posición específica dentro de la aldea global.” Por más que esta frase pueda divertir a los indígenas de Otavalo, ellos probablemente estarían de

acuerdo con ambos autores. A la vez que reclamaban las tierras de las haciendas, siempre que podían se servían de las normas consuetudinarias o legales inventadas por los blanco-mestizos.

El alcance y las implicaciones de esta fusión cultural en Otavalo se volvieron visibles solo después de la desaparición de la hacienda pre-capitalista y el surgimiento de las organizaciones indígenas. Lejos de abogar por el regreso al *statu quo ante*, las comunidades indígenas se han vinculado en sus aspiraciones con organizaciones gubernamentales y no-gubernamentales que les entregan créditos y asistencia técnica. Esta evidencia va en contra del concepto de la economía moral como la principal fuerza impulsora en las luchas campesinas, tanto cotidianas como políticas. No cabe duda de que la indignación moral por la violación de los derechos consuetudinarios por parte de los hacendados modernizantes empujó a los campesinos a tomar medidas contra las haciendas. Pero, en el conexto de democracia política, los derechos consuetudinarios, nacidos de la resistencia cotidiana frente a las hacienda, se entrelazaron con los derechos universales, como los derechos a la educación y a aun nivel digno de vida, que forman parte del concepto de la ciudadanía en un estado nacional moderno.

Hay una cierta ironía en este aval de los valores modernos por el campesinado indígena de Otavalo, porque vino en un momento en que los derechos de ciudadanos fueron subvertidos por el auge neoliberal de los años 1980 y 1990. Así, al final del milenio, las comunidades indígenas de Otavalo salieron fortalecidas después de décadas, o quizás siglos, de luchas cotidianas y organizadas, solamente para enfrentarse con nuevos desafíos políticos.

Notas

1. Publicado bajo el título de “*Weak Weapons, Strong Weapons? Hidden Resistance and Political Protest in Highland Ecuador*”, *Journal of Peasant Studies*, vol.27, no.3, 2000. Traducción al español de Mercedes Reyes.
2. Véase Scott (1985, 1986, 1987, 1990), Kerkvliet (1986, 1990, 1993), Adas (1981; 1986). Para un análisis crítico, ampliación conceptual y/o aplicación del enfoque de las formas de resistencia cotidiana en el contexto latinoamericano, véanse Joseph (1990), Joseph y Nugent (1994), Colburn (1986), Edelman (1990), Gutmann (1993), Orlove (1991) y Vandergeest (1993).
3. Esta resistencia está ampliamente documentada en los numerosos análisis de las políticas agrarias en los Andes (Wolf, 1969; Scott, 1985; Smith, 1989; Mallon, 1983; Handelman, 1975).
4. Lejos de ignorar el proceso de la diferenciación del campesinado, Scott (1985) presenta un análisis detallado de este proceso, mientras que Kerkvliet (1993:479) señala específicamente que los “participantes en las tomas en las Filipinas han sido principalmente campesinos sin tierra.”
5. El concepto de la economía moral provocó un debate académico acalorado y prolongado: véanse Popkin (1979), Paige (1983), Skopol (1992), Hawes (1990), Pripstein Posusney (1993) y Lichbach (1994), entre otros.
6. Glave (1990) utiliza el concepto de la campesinación forzada para describir la evolución de los pueblos indígenas en los Andes peruanos. Así mismo, Stern (1987) destaca la existencia de un fuerte sustento étnico en las luchas políticas en esa región. En el caso del Ecuador, un enfoque parecido ha sido adoptado por Ramón Valerza (1987, 1990) y Thurner (1993).
7. Rosero describió una fusión cultural similar en el caso del Ecuador, con el nombre de Código Andino (Rosero, 1990).
8. Para un análisis de los levantamientos étnicos durante la colonia, véase Moreno Yáñez (1976) y San Félix (1986). *Nuestras Comunidades Ayer y Hoy* (1994) y *Sapi: Sabiduría Comunitaria* (2000), auspiciados por la Federación Indígena y Campesina de Imbabura (FICI) y Centro de Estudios Pluriculturales (CEPCU), y elaborados con la participación de esta autora, representan un intento de incorporar elementos de la historia oral indígena en el sistema provincial de educación bilingüe.
9. En muchas ocasiones, también recibieron pequeños salarios en efectivo y ayuda en casos de emergencia. Las relaciones de huasipungo fueron analizadas por Guerrero (1977) y Oberem (1977).
10. Caballero (1981) analiza un proceso análogo de desintegración de las haciendas en los Andes peruanos.
11. Crain (1989) sugiere que los gastos y la pérdida de tiempo durante las fiestas tradicionales fueron uno de los factores que llevaron a la modernización capitalista de las haciendas.
12. Pijal, la comunidad más grande y más antigua de Cajas, tiene un título de propiedad de las tierras que data de 1720.

13. Almeida Vinueza registró una práctica similar (1984). De la misma manera, Godoy (1991) sostiene que una de las funciones más importantes de las tierras comunales es la de servir como un fondo de tierras para las generaciones venideras.
14. En el transcurso del tiempo, la FENOC incorporó elementos étnicos en su ideología política y se transformó en la FENOC-I, y luego en FENOCIN (la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas e Indígenas).

V.

Comunidades indígenas, sociedad civil y democracia¹

La noción de sociedad civil es una estrella ascendiente en el horizonte académico. Se piensa que el crecimiento de la sociedad civil es la condición previa para una democracia plena. Además, se la percibe como una manera de potenciar la participación ciudadana en la formulación de las políticas de estado y de garantizar un proceso de descentralización.² Se ha sugerido, sin embargo, que la sociedad civil latinoamericana es un fenómeno predominantemente urbano, un producto de la movilización política contra dictaduras militares y/o una respuesta a infraestructuras urbanas deficientes. (Schonwalder 1994:753; Vellinga 1998:17). La mayor parte de los estudios sobre el tema se refieren apenas a los procesos de organización en las zonas rurales y en las zonas indígenas, en particular. Esta es una omisión importante. En el caso del Ecuador, además de ser aproximadamente una tercera parte de la población (FLACSO 1994:15), los indígenas han creado formas comunitarias de participación y auto-gobierno que representan un interesante experimento de democracia a nivel local. Pero, fuera de las organizaciones indígenas y de las ONGs, poco se sabe sobre el papel de las comunidades en los procesos de democratización. Este estudio se propone colmar ese vacío.

El capítulo está dividido en tres partes. La primera parte comprende un análisis teórico del papel de las comunidades indígenas en el contexto del surgimiento de la sociedad civil, con énfasis en la región andina. La segunda parte examina los cambios en las relaciones entre las comunidades del cantón Otavalo y el estado durante las últimas tres décadas. La tercera parte se enfoca en las formas de participación y auto-gobierno en las comunidades en los años noventa. El capítulo concluye con una breve reflexión sobre el significado del auto-gobierno indígena a nivel de la comunidad en el proceso de democratización política.

Comunidad indígena, sociedad civil y democratización

En los Andes, la comunidad indígena se define como un grupo territorial basado en el parentesco, cuyo origen fue el ayllu precolombino y que se reconstruyó mediante interacciones subsiguientes con el estado y la sociedad blanco-mestiza. Este concepto fue desarrollado principalmente con referencia a lo que es actualmente la parte peruana de los Andes. Como tal, recibió una fuerte influencia de estudios sobre el legado imperial inca y sobre las relaciones entre los campesinos y las haciendas.³ Sin embargo, la influencia de los incas fue menos pronunciada en lo que ahora es el territorio ecuatoriano, que antes de la conquista española fue organizado en cacicazgos (Salomón 1986; Ramón 1993).⁴ Por otra parte, aunque el sistema de la hacienda jugó un papel importante en la evolución de las comunidades indígenas del Ecuador, en algunas zonas — en Otavalo, por ejemplo — este papel fue limitado por el crecimiento de las artesanías comerciales de los indígenas y el surgimiento de nuevas élites indígenas. Estos factores explican, en gran medida, la fortaleza relativa de las identidades étnicas locales en la región andina del Ecuador (Salomón 1981; Field 1996; Colloredo-Mansfeld 1999).

La importancia de las identidades étnicas locales en el Ecuador se aumentó con la transformación capitalista de la agricultura. Este proceso resultó en una desaparición paulatina de las instituciones y prácticas arraigadas en la agricultura campesina, tales como el intercambio de mano de obra y las fiestas agrarias. En cambio, las instituciones políticas, representadas por las asambleas y cabildos comunales, estaban en ascenso.⁵ El número de comunidades legalmente reconocidas con cabildos electos, denominadas comunas, aumentó de 1.078 en 1960 a 2.400 en 1993 (Ramón 1994:63). Hubo un proceso similar en el Perú, donde el número de comunas aumentó de 2.700 en 1976 a 3.400 en 1986 (Glave 1990: 144). Por lo tanto, a pesar del crecimiento del capitalismo agrario, las comunidades indígenas andinas parecieron conservar su vitalidad.

¿Podrían considerarse las comunidades indígenas como parte de la sociedad civil? En gran medida, esta cuestión tiene que ver con la definición que se adopte. Según la tradición liberal, la sociedad civil se de-

fine generalmente como el ámbito intermedio entre una persona y el estado, que está formado por una pluralidad de asociaciones voluntarias, tales como organizaciones comunitarias, sindicatos, grupos de mujeres, cooperativas, asociaciones empresariales y profesionales, etc. (White 1996: 179, Hadenius y Ugglá 1996: 1621). Hay alguna duda respecto de si deben incluirse o no las organizaciones indígenas aunque son de base comunitaria en su mayoría. Para comenzar, según la opinión liberal, la sociedad civil se manifiesta como una suma de asociaciones con una afiliación voluntaria y múltiple, y con un campo de acción limitado. Las comunidades indígena no encajan muy bien dentro de esta definición. Por lo general, en este caso, la afiliación no es voluntaria. Las personas nacen en las comunidades, o forman parte de ellas a través del matrimonio. Lo que es más, las comunidades exigen (aunque no siempre obtienen) la lealtad absoluta de sus integrantes, lo que puede obstaculizar las afiliaciones múltiples y, en los casos extremos, generar una hostilidad hacia otras organizaciones de la sociedad civil (Hadenius y Ugglá 1996:16626). Finalmente, las organizaciones indígenas pueden estar arraigadas en estructuras precoloniales y coloniales de gobierno y cumplir algunas de las funciones de un gobierno local. En su estudio sobre Bolivia, Blair (1997:3, 12-13) define las organizaciones indígenas como órganos cuasi-gubernamentales que a veces desempeñan la función de una sociedad civil pero que no forman parte de ella, precisamente. Sin embargo, Blair está dispuesto a admitir que no existe una clara línea divisoria entre la sociedad civil y las instituciones gubernamentales. White (1996:179) también señala lo poco precisas que son las definiciones de sociedad civil, aunque, a su juicio, las organizaciones arraigadas en las identidades “primordiales,” étnicas y nacionalistas, deben considerarse miembros legítimos de las sociedades civiles no occidentales, al igual que las organizaciones “modernas,” como los sindicatos y asociaciones profesionales.

Si desde el punto de vista liberal, el sustento étnico y de parentesco de las organizaciones indígenas es un inconveniente, según la perspectiva de los nuevos movimientos sociales (adoptada con matices en este capítulo) constituye una ventaja. Aun cuando la mayoría de los autores que escriben con esta perspectiva se interesan en los actores urbanos, están dispuestos a admitir que las organizaciones indígenas, con su fuerte sentido de identidad y una larga historia de resistencia, cons-

tituyen un representante importante de los nuevos movimientos sociales (Slater 1985; Escobar 1992; Álvarez et al. 1998). Según esta óptica, el activismo indígena es un producto de las mismas contradicciones históricas — generadas tanto por las estrategias reformistas como por las políticas neoliberales — que engendraron otros nuevos movimientos sociales (Yashar 1996:87).

A la vez que señala importantes factores que impulsaron a los movimientos indígenas, esta última explicación resta importancia a su especificidad histórica. Después de todo, los pueblos indígenas reivindicaban su autonomía cultural y territorial mucho antes de que surgieran el reformismo o el neoliberalismo económico. Al contrario de lo que sería una caracterización adecuada de los participantes en los movimientos sociales urbanos como “caras nuevas en máscaras viejas” (Calderón et al. 1992:20), las organizaciones indígenas exhiben antiguos rasgos étnicos en las nuevas máscaras de las luchas por la democracia. Antiguos... ¿O cuán antiguos son realmente?

Muchos dirigentes indígenas hacen hincapié en los elementos ancestrales de su cultura en contraposición a las influencias “modernas” y “occidentales”. Aunque este énfasis recibe una respuesta positiva de los antropólogos no indígenas que escriben con la perspectiva esencialista (o, según el término de Field, de supervivencia cultural), un número cada vez mayor de especialistas en el tema conceptualizan la identidad étnica como el producto siempre cambiante de una interacción continua entre las culturas indígenas y no indígenas (Field 1994).⁶ Warren (1992) escribe al respecto que los dirigentes indígenas utilizaron deliberadamente el esencialismo estratégico en procura del resurgimiento étnico. De esta manera, los valores y prácticas ancestrales reconstruidos y empleados estratégicamente en el contexto de la política moderna, constituyen una característica distintiva de los movimientos indígenas que los diferencian de los demás movimientos sociales de América Latina.

Es curioso que ni los tratadistas liberales ni los estudiosos de los nuevos movimientos civiles han prestado mucha atención a otra característica que es propia de las organizaciones indígenas: la práctica del gobierno comunitario que constituye el tema principal del presente

capítulo. Yashar (1996:103) acepta la necesidad de incluir a las comunidades y organizaciones indígenas en el proceso de descentralización, pero nada dice respecto de los prácticas institucionales involucradas en este proceso. Pero, las instituciones de gobierno comunitario ya son una realidad en muchas zonas de población indígena. De hecho, los dirigentes indígenas frecuentemente desempeñan funciones análogas a las funciones del gobierno. Este, a mi parecer, es el motivo principal de su interés en el derecho a la autodeterminación.⁷

La descentralización, mencionada por Yashar (1996) se suele entender como una forma de aumentar la eficiencia de la administración pública y los niveles de participación ciudadana en la formulación y ejecución de políticas estatales.⁸ Sin embargo, esta tarea no es nada fácil. Históricamente, los gobiernos locales en América Latina han estado estrechamente coligados con grupos de poder social y económico, representados por los hacendados y el clero. En la región andina eran, además, de una indudable extracción urbana y blanco-mestiza (Javet 1990; Burgos 1997). En los años sesentas y setentas, cuando muchos gobiernos latinoamericanos se embarcaron en programas refromistas, las municipalidades perdieron una parte de su anterior poder ante las dependencias provinciales de los organismos del gobierno central, tales como los ministerios e institutos nacionales. La crisis ulterior de las iniciativas del estado desarrollista y de descentralización gubernamental ofrecieron a los gobiernos municipales una oportunidad para recuperar algo de su antiguo poder. Pero, los resultados de esta recuperación varían. Schonwalder (1997), por ejemplo, señala que los programas de descentralización en América Latina han impulsado efectivamente el activismo ciudadano. Fiszbein (1997) llega a una conclusión similar respecto de Colombia. Por otra parte, Lowder (1992a: 192-84) y Slater (1989:523) indican que los gobiernos latinoamericanos no pudieron poner en marcha verdaderas políticas de descentralización. Aunque una serie de factores contribuyó a este supuesto fracaso, ciertamente la fortaleza de las élites locales y la naturaleza antidemocrática de los procesos políticos a nivel local tuvieron que ver en ello. En otras palabras, es plausible que una descentralización efectiva requiere una sociedad civil activa e incluyente a nivel local, como una condición previa.

No todos los especialistas en la materia creen que una sociedad civil activa e incluyente sea siempre provechosa a efectos de la democratización.⁹ Se conviene, en general, que la sociedad civil en América Latina jugó un papel importante y positivo en la transición del gobierno militar a la democracia. Pero, la transición democrática es solamente un paso hacia la plena democracia, y hay muchos problemas y desafíos en el camino. Algunos autores nos alertan sobre los peligros de inestabilidad política (Whitehead 1989). Otros señalan la debilidad de las nuevas democracias en lo que se refiere a la legalidad, la obligación de los gobiernos de rendir cuentas y al pleno ejercicio de la ciudadanía por todos los sectores de la población (O'Donnell 1994; Lowenthal 1997; Varas 1998; Cammack 1994). La sociedad civil puede ayudar a resolver algunos de estos problemas. Puede reforzar los valores democráticos y fortalecer las estructuras de participación y representación ciudadana. También puede mejorar la calidad del gobierno democrático. Pero, también puede exacerbar conflictos en torno a la distribución del poder. Pese a que los estudiosos de los nuevos movimientos sociales consideran que estos conflictos son una característica indispensable del proceso de democratización (Álvarez y Escobar 1992), los autores liberales temen que podrían desestabilizar las nuevas instituciones democráticas (White 1996; Schmitter 1997).

Los movimientos indígenas ocupan un lugar destacado en esta controversia. Históricamente, se ha negado una ciudadanía efectiva a los pueblos indígenas de América Latina. Por consiguiente, la promoción de sus derechos individuales y colectivos puede considerarse como una prueba de fuego para el proceso de democratización. García Aguilar (1999), sin embargo, sugiere que las demandas de los pueblos indígenas de su derecho a la autodeterminación podrían tener una influencia política desestabilizadora. De la misma manera, Van Cott (1994:13) menciona que muchos funcionarios y dirigentes políticos que no son indígenas estiman que esas demandas ponen en peligro la unidad nacional. Es curioso que esta opinión resta importancia al hecho de que pocas — y podría decirse ninguna — de las organizaciones indígenas latinoamericanas abrigan las aspiraciones secesionistas tan características de los movimientos etnonacionalistas surgidos en otras partes del mundo. Efectivamente, Stavenhagen (1996:157) y Van Cott (1994:13) señalan que la autodeterminación puede ser (y lo es a menudo) defini-

da como un mayor control sobre los procesos de toma de decisiones y una participación más efectiva en las estructuras representativas de la nación. Algunos autores incluso sostienen que no hay ninguna contradicción inherente entre la ciudadanía nacional que reclaman para sí las comunidades indígenas y su aspiración de mantener su propia identidad (León 1994; Degregori 1998).

Ha habido, así mismo, un reconocimiento progresivo de la legitimidad de las reivindicaciones de los indígenas, al menos en algunos países latinoamericanos. Las recientes reformas constitucionales en Colombia y Bolivia, así como también la Ley de Participación Popular de Bolivia, apuntan a que los reclamos de los indígenas pueden tramitarse y tener cabida dentro de las instituciones democráticas existentes (Degregori 1998; Van Cott 2000). Quisiera añadir al respecto que las protestas políticas indígenas de la década de los 1990 y los años 2000 y 2001 fue causada, en gran medida, por las políticas económicas neoliberales del gobierno, a las cuales también se oponen amplios sectores de la población no indígena. Esas protestas demostraron, fundamentalmente, el interés de los pueblos indígenas en las cuestiones económicas nacionales así como su buena disposición y capacidad para construir alianzas con el resto de los miembros de la sociedad civil.

Resurgimiento de la comunidad indígena en el cantón de Otavalo

El caso de Otavalo nos ofrece una visión más profunda de la naturaleza e implicaciones de los movimientos indígenas a nivel local. La historia política de las comunidades de Otavalo, arraigada en los ayllus precolombinos, es una historia de decaimiento y resurgimiento que abarca un período de varios siglos. Después de la conquista española, a los curacas (señores étnicos hereditarios) se los sometió al dominio de la Corona y se les otorgó una jurisdicción territorial limitada. Perdieron gran parte de su autonomía decisoria, pero siguieron ejerciendo su poder político dentro de determinados confines territoriales.

Esta situación comenzó a cambiar en el siglo XVII. La autoridad de los curacas fue menguada por la menor importancia presupuestaria del tributo colonial, las continuas crisis fiscales y la expansión de las haciendas particulares (Spalding 1975; Ibarra 1988; Ramón

1987; San Félix 1988). Después de la independencia, los gobiernos republicanos abolieron el tributo, que había legitimado la jurisdicción de las comunidades indígenas, y permitieron que estas parcelaran y vendieran sus tierras. Introdujeron, además, una estructura política y administrativa nacional que no dejaba lugar para ningún vestigio de la autonomía territorial indígena (Guerrero 1989). El país fue dividido en provincias, cantones y parroquias, cada uno de los cuales tenía sus propios funcionarios elegidos y nombrados. Al nivel más bajo (la parroquia), las autoridades elegidas se organizaron en juntas parroquiales elegidos por familias blanco-mestizas urbanas o, más frecuente, simplemente nombradas por los alcaldes. Los funcionarios nombrados eran, a nivel parroquial, los tenientes políticos, que también actuaban como jefes de la policía y desempeñaban algunas funciones judiciales básicas en relación con la población indígena. Eran nombrados por sus superiores cantonales, los jefes políticos, quienes por su lado recibían sus nombramientos de los gobernadores provinciales y del Ministerio del Interior.

Las comunidades indígenas no tenían un estatus jurídico dentro de esta estructura administrativo-territorial. A quienes hablaban solamente el quichua también se les negaba el derecho a participar en elecciones para las cuales se exigía saber leer y escribir en español. En la práctica, las comunidades indígenas se encontraron bajo el control de los tenientes políticos, que generalmente actuaban en colaboración con los hacendados y curas católicos, y sin ningún recurso para expresar sus quejas. Pese a que pudieron conservar y reconstruir muchas de sus prácticas culturales, habían perdido el derecho de administrar sus asuntos dentro de los confines comunales, sin obtener a cambio un derecho a la participación en política nacional.

Fue en 1937, cuando se vieron las primeras e inciertas señales de un resurgimiento. El gobierno nacional, bajo el influencia de las ideas liberales progresistas, promulgó la Ley de Comunas como parte de un conjunto más amplio de legislación social, que incluía leyes laborales y de cooperativas (Hurtado 1997: 101, 145, 257). La Ley de Comunas otorgó el reconocimiento jurídico a las comunidades, bajo el nombre de la comuna. Las comunas recibían títulos de propiedad de sus tierras.

También tenían derecho al apoyo del gobierno. La misma ley les obligaba a elegir sus cabildos.

Puesto que la elección y funcionamiento de los cabildos debían estar supervisados por los tenientes políticos y el Ministerio de Bienestar Social (más tarde, por el Ministerio de Agricultura), algunos observadores interpretaron la Ley de Comunas como otro intento de las élites blanco-mestizas de imponer su control sobre las comunidades indígenas, con la ayuda de las relaciones clientelares (Iturralde 1980). Pero, como siempre, la realidad era más compleja. Entre 1937 y 1957, 39 comunidades de Otavalo (de las 51 comunas registradas en 1997) se acogieron a la nueva legislación (Archivos del Ministerio de Agricultura). La razón inmediata por la cual las comunidades se interesaron en obtener el reconocimiento legal fue la de proteger sus tierras contra la población blanco-mestiza, los mishus (vease el capítulo anterior). El reconocimiento legal también permitió a las comunidades reconstruir sus instituciones políticas, aunque esto no sucedió de la noche a la mañana. Por cuanto se trataba, esencialmente, de una medida cautelar, cuyo objetivo era mantener a los mishus intrusos fuera de los confines de la comuna, el reconocimiento oficial no resultó en la mayoría de los casos en un cabildo activo. De hecho, en los años cuarentas, cincuentas y sesentas, las comunas de Otavalo siguieron bajo el control de los tenientes políticos blanco-mestizos, que designaban a los alcaldes como ayudantes dentro de las comunidades indígenas.¹⁰

Es interesante que la institución de curacas hereditarios sobrevivió estos cambios en una forma modificada. Pese a haber perdido su calidad oficial, las familias de curacas conservaron algo de su poderío económico de antaño. Poseían una gran parte de las tierras comunitarias y tenían un papel importante en el comercio local. También mantuvieron parte de su antiguo prestigio, lo cual les permitió permanecer, en gran medida, a cargo de la solución de conflictos dentro de la comunidad, función que antes desempeñaban con el apoyo del estado colonial. De hecho, los tenientes políticos a veces nombraban los alcaldes entre los miembros de las familias de curacas. Así mismo, cuando se eligieron los primeros cabildos en acatamiento de la Ley de Comunas, muchos miembros de las familias de curacas ocuparon los cargos de presidentes de la comunidad.¹¹

Por lo tanto, si la legalización de las comunidades podría interpretarse como una señal del resurgimiento étnico y comunitario, esta señal fue muy modesta. Una buena parte de la legislación comunal nunca se ejecutó. Además, aunque ofrecía un mínimo de protección a las tierras comunales contra la población blanco-mestiza, no hizo nada para cambiar las relaciones entre las comunidades indígenas y los centros administrativos urbanos. Estas relaciones se basaban en la práctica del trabajo indígena no pagado (faena), parecido a la mita colonial. De hecho, una de las principales tareas del teniente político consistía en movilizar, con la ayuda de sus alcaldes, a las comunidades indígenas para las obras de infraestructura urbana: construcción de caminos y puentes, reparación de pavimentos, cortado del césped, limpieza de calles y recolección de basura. En ocasiones, comunidades enteras eran llevadas a los lugares donde se necesitaba su trabajo. Aquellos que no se presentaban corrían el riesgo de perder su ganado, herramientas o utensilios, que eran confiscados por los tenientes políticos en calidad de prendas y retenidos en las comisarías hasta que los dueños “paguen la multa”, la cual solía ser la realización de otra tarea sin remuneración.

El trabajo no remunerado y los regalos también eran exigidos por los funcionarios públicos por la prestación de un servicio (p. ej. la emisión de un certificado de nacimiento o de defunción). Los jueces locales o los tenientes políticos también los exigían como una condición para atender casos relativos a los miembros de la comunidad. De esta misma manera, la usura y el comercio de alcohol — importantes fuentes del ingreso urbano — a menudo iban acompañados por el trabajo indígena no remunerado. Hay que tomar en cuenta que la usura y el consumo de alcohol aumentaban debido a las fiestas religiosas, alentados por el clero católico. La iglesia católica, a su vez, cobraba los diezmos y primicias a la población indígena, a veces entregando ese derecho de cobro a familias blanco-mestizas urbanas. Debe recalarse que este complejo sistema de extorsión se fundamentaba en el poder de los tenientes políticos y la colaboración de los alcaldes indígenas. Hubo numerosos casos de resistencia, confrontación, e incluso rebeldía abierta, como en 1957, cuando el Consejo Municipal de Otavalo decidió construir un hotel turístico en tierras comunales cerca del Lago San Pablo. Pero, por lo general, la Ley de Comunas no logró modificar las

relaciones entre las comunidades indígenas y las autoridades blanco-mestizas.

Este cambio se dio solo en los años setentas, una vez que las estructuras del poder local comenzaron a resquebrajarse bajo el efecto combinado de la transformación capitalista de la agricultura, acompañada por la migración, el crecimiento de la educación primaria y la difusión del protestantismo. En las comunidades indígenas, estos cambios se manifestaron en la erosión de las relaciones patriarcales tradicionales, características de los años cuarentas y cincuentas. Estas relaciones estaban basadas en el hecho de que los hijos no casados no tenían ingresos propios. También tenían pocas oportunidades para trabajar fuera de las comunidades. La mayoría de las veces, se esperaba de ellos que contrajeran matrimonios arreglados y siguieran viviendo varios años con sus padres, “sirviéndoles” de la mejor manera posible. El jefe del hogar podría destinarles algún terreno y ganado al momento del matrimonio, pero a la joven pareja no se le permitía enajenar libremente esos bienes sino una vez que hubiera dejado la casa de sus padres.

El patriarcado en el hogar era reforzado por la autoridad de los curacas y alcaldes. Ambos tuvieron un papel primordial en la defensa de las instituciones del matrimonio y la familia. Los alcaldes, por ejemplo, hacían a las parejas casarse por la iglesia, mientras que los curacas celebraban el matrimonio según las tradiciones indígenas y luego medaban en los conflictos familiares — látigo en mano, de ser necesario. Por supuesto, prácticamente todos los curacas y alcaldes eran hombres, en su mayoría de edad avanzada.

En los años setentas, las relaciones patriarcales en el hogar y la comunidad fueron impugnadas cada vez más por una generación de trabajadores o comerciantes migrantes, que habían estado mucho más expuestos al mundo no indígena y dependían mucho menos de los recursos económicos de sus padres, que la generación anterior. Muchos de ellos — principalmente hombres, pero también mujeres — fueron elegidos como miembros de los cabildos, a pesar de su juventud o de ser mujer, principalmente porque sabían leer y escribir y conocían el mundo urbano blanco-mestizo.

Fuera de sus comunidades, la nueva generación de dirigentes indígenas se oponía a la autoridad blanco-mestiza. A mediados de la década del setenta, algunas comunidades de Otavalo se negaron a permitir que la iglesia y las familias urbanas cobraran los diezmos y primicias. Otras se negaron a realizar faenas en las cabeceras parroquiales. En una reunión con el teniente político, uno de los nuevos dirigentes indígenas sugirió que los residentes de los pueblos debían organizar su propio trabajo comunitario, sugerencia que, en tales circunstancias, concitó una airada protesta del representante del gobierno: “¿Vos, indio, me vas a ordenar?” Según el dirigente que había formulado esta sugerencia, esta fue la última vez que el teniente político le llamó “indio”.

Los comerciantes de alcohol fueron otro objetivo de la movilización indígena. Las comunidades se quejaron al Ministerio de Salud de que ellos violaban los reglamentos sanitarios al añadir a la chicha sustancias como huesos u orina, que aumentaban la fermentación. Finalmente, también se rebelaron contra los usureros que se habían adueñado de las tierras dentro de las comunidades. Fueron prohibidos de entrar a las comunidades y sus predios se revirtieron a los ex-propietarios indígenas.

La movilización indígena de Otavalo, liderada por FICL, fue cobrando las proporciones de un levantamiento y llegó a su culminación con la transición del régimen militar a la democracia en 1979. A los mediados de la década del ochenta, se había abolido la faena y los diezmos y primicias. También se había restringido considerablemente el comercio de alcohol y la usura.¹² Después de esta victoria, las comunidades de Otavalo procuraron distanciarse de los centros urbanos blanco-mestizos. Pero, fue una estrategia de corta duración. Pronto, los dirigentes indígenas se dieron cuenta de que podían hacer al estado blanco-mestizo funcionar para el provecho de sus comunidades. Esta realización resultó en una nueva ofensiva política, concebida esta vez para obtener un mejor acceso a los servicios públicos.

El levantamiento indígena de Otavalo fue el colofón de más de dos décadas de políticas nacionales reformistas y desarrollistas. Además de la reforma agraria, estas políticas implicaron una gran inversión en infraestructura y servicios sociales. Entre los años de 1952 y 1972, el

gasto público a precios constantes creció ocho veces. En el curso de la siguiente década, aumentó en más del doble (Salgado 1989: 259, 266).

Las comunidades indígenas de Otavalo acogieron la expansión de los organismos centralizados que estaban a cargo de programas de desarrollo. Encabezadas por sus nuevos cabildos, podían recurrir a las dependencias provinciales de los ministerios e institutos, obviando los gobiernos seccionales. Por otra parte, el retorno a la democracia, más la extensión del derecho de voto a los quichua-hablantes monolingües, transformó a los indígenas en una fuerza electoral. Esto, a su vez, hizo que los consejos provinciales estuvieran más dispuestos a escuchar los reclamos de las comunidades. Los caminos vecinales fueron construidos, por ejemplo, por las comunidades indígenas en colaboración con los consejos provinciales y municipales. Los sistemas de agua potable fueron instalados en colaboración con el IEOS y administrados, en gran parte, por juntas de agua, elegidas por los usuarios. Debido a la escasez de financiamiento y personal, las oficinas provinciales del IEOS promovieron la organización de las juntas de agua como una estrategia de bajo costo que les permitía ampliar la cobertura en los sectores pobres tanto rurales como urbanos. Según los mismos funcionarios del IEOS, esta iniciativa fue especialmente exitosa en las comunidades indígenas.¹³

Tanto los caminos como los sistemas de agua potable se construyeron y mantuvieron principalmente por medio del trabajo comunitario, o minga. La minga comunitaria en Otavalo tiene un origen ecléctico. Inspirada en el intercambio de mano de obra (*randipac*) que se empleaba en la agricultura y la construcción de casas, la minga también incorporó elementos de la odiada faena, centrada en obras de infraestructura. A diferencia de ambas prácticas, las mingas comunitarias eran organizadas por los cabildos, o por las juntas de agua para los sistemas de agua potable, los cuales podían castigar la falta de participación imponiendo multas. Incluso así, la participación se daba en una forma más o menos voluntaria, de acuerdo con las normas indígenas de intercambio y reciprocidad.

Las normas comunitarias, descritas en la literatura sobre la comunidad andina como parte de la cultura campesina, tenían en Otava-

lo un sustento claramente étnico. Este sustento fue reforzado por la introducción de la educación bilingüe.¹⁴ Aunque sus efectos en el uso efectivo del quichua resultaron ambivalentes, se puede decir con seguridad que la creación del sistema de la educación bilingüe fortaleció la nueva identidad étnica y contribuyó a la desaparición del estigma social impuesto en el Ecuador a las culturas indígenas. También redujo las barreras sociales entre los profesores blanco-mestizos, por una parte, y los estudiantes indígenas, sus familias y comunidades, por otra. Aun cuando la mayoría de los maestros de las escuelas bilingües de Otavalo provenían de familias blanco-mestizas, el haber sido puestos bajo la supervisión de la Dirección de la Educación Bilingüe, dirigida por profesionales indígenas, les obligaba a estar más atentos a las necesidades de las comunidades.¹⁵

Fue igualmente significativo el hecho de que las familias indígenas formaran asociaciones de padres de familia de índole comunitaria, las que, conjuntamente con los cabildos, procuraron supervisar el desempeño de los maestros. La asistencia y las horas de clase se convirtieron en un asunto especialmente espinoso, ya que la mayoría de los maestros vivía en centros urbanos. Muchas veces, tenían que tomar algún taxi decrepito o si no, trepar cuestras y quebradas, vestidos con sus atuendos urbanos, para llegar a sus escuelas. Pero esto no fue aceptado como una excusa por los padres de familia. Más aún, se esperaba que los maestros bilingües participaran en las mingas y en otras actividades comunitarias y ayudaran a los consejos comunitarios en su trabajo. Muchos de ellos sí lo hicieron, de buena o de mala gana. Tenían que hacerlo, porque cuando eran trasladados o ascendidos, tenían que pedirle al cabildo una carta de recomendación. Estas normas y otras nuevas suscitaron numerosos conflictos abiertos y antagonismos silenciosos, que a veces solucionaban en una forma novedosa, a través de los encuentros. Así fue, por ejemplo, el foro de 1994 en una comunidad indígena de Mariano Acosta, que reunió a funcionarios provinciales indígenas, maestros bilingües y padres de familia.

De todas maneras, la mayor parte de los maestros y los miembros de las comunidades parecía estar de acuerdo en la necesidad de colaboración. Esta colaboración fue especialmente visible en los encuentros culturales, copatrocinados por las escuelas bilingües, los cabildos y

la FICI. La fiesta mayor, el Inti-Raimi (anteriormente, fiesta de San Juan) estaba acompañada por la elección de las sarañustas (reinas indígenas) quienes a menudo debían dar un discurso sobre sus comunidades tanto en español como en quichua. A veces, el la ofrenda tradicional de la rama de gallos era ofrecido sea por las escuelas bilingües a los cabildos o al contrario, según a quien le tocaba expresar su reconocimiento y gratitud simbólicos. De esta manera, la educación bilingüe se vinculó estrechamente con el fortalecimiento de la organización comunitaria y la celebración de la cultura indígena.

El mayor grado de control ejercido por las comunidades sobre la infraestructura y educación en el territorio de la comunidad las llevó a actuar más activamente en el mantenimiento del orden público, función que en los años cincuentas y sesentas era desempeñada por los tenientes políticos. En aquella época, el problema más común en las comunidades había sido la violencia relacionada con el consumo de alcohol, lo cual constituía para el teniente político una inagotable fuente de trabajo no remunerado. En los años ochentas y noventas, ese problema casi había desaparecido como resultado de la campaña política contra los comerciantes de alcohol y la difusión del protestantismo. Al mismo tiempo, aumentaron los robos del ganado y de los artefactos que empezaron a adornar casas indígenas en esa época.

Las comunidades creían que la causa del problema era el deficiente funcionamiento de la policía nacional y de los juzgados.¹⁶ La falta de confianza en las instituciones estatales dio lugar a un sistema de justicia comunitario, que involucraba asambleas, multas, castigos físicos y encarcelamiento.

Asambleas, con el sujeto de justicia criticado y avergonzado por la comunidad, era el mecanismo más común para restablecer el orden dentro de las comunidades en el caso de infracciones menores. Fue muy utilizado ya sea solo o en combinación con otras sanciones tales como multas o castigos físicos. Los cabildos cobraban multas tanto por los daños (p. ej. permitir que el ganado entre en los sembríos, quemar los páramos o dañar la infraestructura comunitaria) como por la falta de participación en las mingas, lo cual se volvió más y más común debido al trabajo migratorio de los miembros de la comunidad.

Los castigos físicos se utilizaban como último recurso, principalmente en los casos de robos y violaciones de mujeres. Finalmente, una persona considerada como un delincuente avezado, podía terminar muerta. En los años ochentas y noventas, hubo casos de ladrones o abigeos impenitentes que murieron a manos de los miembros de la comunidad. Sin embargo, estos casos eran muy raros, comparando con práctica diaria de la justicia en los casos menos graves. Además, generalmente fueron precedidos por numerosos intentos de impedir que continuaran los robos, empleando otros medios, como acudir a la policía o a la gobernación. De hecho, hubo varios casos cuando las autoridades locales apoyaron las iniciativas indígenas, siempre y cuando no involucraban la muerte del sujeto de la justicia. En este sentido, debe recalarse que, aun cuando la justicia comunitaria ocasionalmente degeneraba en actos espontáneos y violentos, había una cierta tendencia hacia su institucionalización. Así, las sanciones eran generalmente impuestas por los cabildos, en consulta con la asamblea comunal. Algunos dirigentes indígenas también manifestaron su interés en elaborar normas formales de administración de justicia a fin de evitar abusos y minimizar fricciones con la policía y el sistema judicial. Opinaban que estas normas debían incluirse en los estatutos de la comunidad, aprobados por el Ministerio de Agricultura. Efectivamente, a fines de los años noventas, la FICI y el CEPCU ayudaron a las comunidades a actualizar y ampliar sus estatutos. En esta ocasión, algunas comunidades, han incluido cláusulas que defendían los derechos de la mujer, mientras que otros intentaron a afianzar el sistema de justicia. Este proceso, conjuntamente con el papel desempeñado por las comunidades en el ordenamiento de su infraestructura física y social, apuntaba a la naturaleza cada vez más formal y compleja de la organización comunitaria, la que llegó a asumir muchas responsabilidades generalmente atribuidas a las instituciones del gobierno.

Gobierno comunitario

Aunque no todas las comunidades tenían cabildos activos o convocaban asambleas periódicamente, las dos instituciones se habían desarrollado en un factor permanente e importante del panorama institucional del cantón Otavalo. De acuerdo con el reglamento de las comunidades, los cabildos debían elegirse en la asamblea comunal en pre-

sencia del teniente político (MAG s.f.). Los miembros de la comunidad presentaban las candidaturas y elegían los miembros de cabildo por una mayoría de votos. Cada uno de los cinco cargos dentro del cabildo había sido definido inicialmente por el Ministerio de Agricultura. Pero, cada uno de estos se ejercía según las costumbres y las necesidades prácticas. Se esperaba, por ejemplo, que el presidente del cabildo, tal como un curaca de antaño, asegurara la unidad dentro de la comunidad y la representara ante las instituciones de afuera. Por lo tanto, el presidente estaba a cargo de la organización de las fiestas comunitarias, que servían, entre otros aspectos, para conciliar las divergencias internas y fortalecer la solidaridad entre sus miembros.¹⁷ También estaba a cargo de convocar a la comunidad a las mingas, buscar apoyo institucional para proyectos de desarrollo comunitario y mediar en conflictos con los sectores no indígenas de la población. Para esas funciones se contaba con el apoyo del vicepresidente, quien hacía del presidente en ausencia de este. El síndico, conocido también como vocal, debía organizar las mingas de la comunidad en una forma práctica. El tesorero estaba a cargo de los fondos comunales y el secretario llevaba las actas de las asambleas y registros de quienes participaban en las mingas. La mayoría de los consejeros eran hombres, si bien su juventud y la presencia aún escasa pero creciente de mujeres denotaban una erosión continua de la autoridad patriarcal tradicional.¹⁸

En algunas comunidades de Otavalo, cada miembro de cabildo nombraba a un “alcalde” para que le ayudara en sus tareas prácticas. Esta práctica, evocadora del nombramiento de alcaldes indígenas por los tenientes políticos mestizos, indicaba la emergente distinción entre los cargos de elección y de nombramiento en el gobierno comunitario, que caracteriza la estructura del gobierno nacional en el Ecuador.

Aunque la situación variaba de comunidad en comunidad (y, de una presidencia a otra dentro de cada comunidad), los cabildos debían rendir cuentas de manera directa e inmediata a la asamblea comunal. Estas asambleas tenían lugar periódicamente, semanal- o bi-semanalmente, o podían convocarse de acuerdo con las necesidades de la comunidad. Estaban abiertas a todos los miembros de la comunidad, hombres, mujeres y niños. Desde luego, no todos decidían asistir. Tampoco todos participaban en los debates o eran escuchados con el mis-

mo grado de respeto. Las mujeres seguían siendo poco representadas entre los participantes activos. Esto fue cambiando sin embargo, tal como en los cabildos: tanto las matronas como las jóvenes educadas tomaban la palabra con mayor frecuencia para hacer oír sus opiniones, especialmente porque más y más hombres dejaban de asistir a las asambleas debido a su trabajo migratorio. En suma, se puede decir que las asambleas, con todas sus imperfecciones, representaban un ejercicio continuo de la rendición de cuentas ante la comunidad. En este sentido las comunidades indígenas eran mucho más adelantadas que, por ejemplo, las cabeceras parroquiales o el municipio del cantón Otavalo.

Los elementos de rendición de cuentas en el proceso de la toma de decisiones se combinaba con elementos de pluralismo. Se reconoce generalmente que las comunidades indígenas están compuestas por grupos de parentesco o, más bien, por grupos de afinidad, que incluyen aparte de parientes a los vecinos y otras personas con intereses comunes. Además, se afirma que se caracterizan por la autoridad difusa, repartida entre los líderes informales de estos grupos (Ramón 1992; Sánchez Parga 1984; Chiriboga 1986b). Los grupos de afinidad y la autoridad difusa también existían en las comunidades de Otavalo, manifestándose entre otras cosas en las divisiones por sectores y en la presencia de poderosos ex-dirigentes (líderes informales de grupos de afinidad, que habían ocupado con frecuencia varios cargos oficiales). Pero, además de estas características, muchas comunidades tenían una amplia gama de organizaciones formales internas, como juntas de agua, asociaciones de padres de familia, asociaciones agrícolas y artesanales, cooperativas de crédito, grupos religiosos y clubes deportivos. Dado el tamaño bastante grande de la mayoría de comunidades de Otavalo (algunas tenían más de mil habitantes y parecían centros urbanos), muchos de sus miembros tenían afiliación con varias organizaciones al mismo tiempo. Estas organizaciones formales, relativamente nuevas, coincidían parcialmente con los grupos de afinidad preexistentes y fueron dirigidas, con frecuencia por sus líderes o por ex-dirigentes comunitarios. El resultado fue una mezcla singular de estructuras del origen antiguo con un naciente pluralismo organizativo. Cabe advertir que este pluralismo excluía en gran medida a los partidos políticos.

Curiosamente, en este contexto organizativo cada vez más diverso la mayor parte de decisiones se adoptaban en una forma tradicional, por un consenso, que se iba creando lenta y asiduamente mediante discusiones informales. Las actividades de los grupos religiosos del origen protestante y de las asociaciones o cooperativas generadoras de ingreso, que en muchos casos trabajaban con pequeños grupos dentro de la comunidad, eran los temas que causaban más desavenencias. Los proyectos cuyos beneficios se extendían a toda la comunidad eran mucho menos polémicos, no obstante las dificultades prácticas de su ejecución. Antes de formular una propuesta, el presidente y los otros miembros del cabildo llevaban a cabo amplias consultas con influyentes miembros de la comunidad, entre ellos ex-dirigentes, jefes de grupos de afinidad y dirigentes de organizaciones internas. Luego, la propuesta se llevaba ante la asamblea donde era rechazada o aprobada por consenso. Hay que mencionar que la costumbre de la toma de decisiones por consenso causaba mucho desaliento entre los dirigentes indígenas de mentalidad más ejecutiva; la formación de un consenso en las comunidades cada vez más pobladas y socialmente heterogéneas resultaba en un proceso largo y engorroso.¹⁹ Pero incluso así, la práctica de decisiones por consenso fortalecía la solidaridad comunitaria y ayudaba a las comunidades indígenas a resistir la embestida de las fuerzas del mercado y, según lo sostenían algunos dirigentes indígenas, de la política partidista.

Uno de los principales problemas que sufrieron los cabildos de Otavalo fue la escasez de financiamiento. Al no ser reconocidos como gobiernos locales, no recibían transferencias de fondos del gobierno central o del congreso, como sí los recibían los municipios y, por medio de estos, las juntas parroquiales. Además, aunque en su calidad de comunas, tenían derecho legal a recibir apoyo para el desarrollo, la mayor parte de este apoyo se desviaba de los cabildos a las organizaciones internas, calificadas como asociaciones voluntarias, cuyo menor tamaño y dedicación a tareas específicas resultaban ideales para la mayoría de los organismos de desarrollo gubernamentales y no gubernamentales. Por ello, los cabildos se quedaron con el peor de los dos mundos. Al no ser ni gobiernos locales ni asociaciones voluntarias, tenían un acceso muy limitado, o ninguno, al financiamiento externo y tenían que depender, casi exclusivamente, de las contribuciones de los miembros

y las multas. Puesto que, por un lado, los ingresos familiares en la mayoría de las comunidades se aproximaban a la línea de pobreza y, por el otro, los cabildos casi no podían aplicar una coerción, sus presupuestos operacionales eran muy reducidos. La mayoría de los exiguos ingresos se destinaba a los viajes para hacer trámites o a la compra de refrescos y alimentos para las mingas. Otros gastos, tales como por ejemplo la adquisición de un terreno para una escuela o el pago de los gastos de las fiestas comunales eran asumidos a menudo por las organizaciones generadoras de ingresos, como asociaciones agrícolas o cooperativas de crédito, que tenían un mayor acceso a fondos en efectivo.

Los problemas financieros de los cabildos explicaban, en parte, la falta de remuneraciones para sus miembros. Sin embargo, también hay que tomar en cuenta que en una cultura de intercambio y reciprocidad, al liderazgo comunal se lo percibía generalmente como un servicio brindado a la comunidad por los miembros más pudientes, a cambio de cumplimiento y respeto. En este sentido, era similar al sistema de cargo de los años cincuentas, por el cual las familias acomodadas se turnaban en la organización de las fiestas religiosas. Naturalmente, los miembros del cabildo podrían sentirse tentados de seguir un precedente histórico algo diferente: la acumulación de riqueza por los curacas. Aunque hubo varios casos de tal acumulación, ciertamente ilícita en el contexto moderno, estos no representaban la norma. En realidad, en muchos casos sucedía todo lo contrario. Muchos dirigentes indígenas señalaron que el liderazgo comunal era una actividad onerosa. Ya que un miembro de la familia — generalmente el jefe del hogar — se dedicaba principalmente a los asuntos comunitarios, la economía familiar experimentaba un deterioro. De hecho, esta perspectiva era un factor disuasivo para asumir cargos de liderazgo en la comunidad y, de manera perversa, un incentivo para el uso indebido de los fondos. Algunas ONGs trataron de mitigar ese problema pagando una modesta remuneración a los dirigentes comunitarios por su trabajo en los proyectos de desarrollo. Sin embargo, la percepción de que el liderazgo debía ser un servicio gratuito a la comunidad era muy marcada entre los miembros común y corrientes.

En los años 80 y a los principios de los 90 el interés de las comunidades en los contactos con las agencias de desarrollo contrastaba con

su actitud bastante indiferente hacia la política electoral.²⁰ De cierta manera, la situación era paradójica. Podría haberse esperado que sería más provechoso para el desarrollo comunitario si las comunidades tuvieran más presencia en las juntas parroquiales o los consejos municipales y provinciales. Sin embargo su participación más activa en las elecciones políticas fue desalentada tanto por el legado de conflictos con los pueblos como por el crecimiento de los organismos del gobierno central durante la época reformista y desarrollista. Por otro lado, la crisis persupuestaria del gobierno central y el comienzo del proceso de descentralización a fines de la década de los 1990 empezaron a cambiar esta situación. Sin embargo, el cambio fue lento.

Más aún, la política electoral no era del agrado de los indígenas por dos razones más. Algunos dirigentes sostenían que la política electoral creaba divisiones dentro de las comunidades, socavando su frágil unidad, mantenida con tanto esmero. Además, muchos la estimaban manipuladora y deshonesta porque los candidatos de los partidos no siempre cumplían sus promesas electorales. Haciéndose eco de los sentimientos comunitarios, la CONAIE también se había mantenido, hasta los fines de los años noventas, su distanciamiento de los partidos y su boicot de las elecciones.

Pese al escepticismo expresado en múltiples ocasiones, un número pequeño pero cada vez mayor de miembros de la comunidad votó por, e incluso se afilió, a uno de los partidos políticos ecuatorianos. En los años ochentas y a principios de los noventa, el partido que captó el mayor número de votos indígenas en el cantón Otavalo fue la Izquierda Democrática. Este partido de ideología socialdemócrata tenía una popularidad en las comunidades indígenas debido a su gasto relativamente generoso en proyectos de la infraestructura rural. Pero, la Izquierda Democrática no pudo forjar una alianza con las organizaciones indígenas de Otavalo ni incorporar los asuntos étnicos en su plataforma política. Fue, más bien, el Partido Socialista, con sus estrechos lazos con los sindicatos, el que se empeñó en lograr esos objetivos. En cierta medida, esto se debía a que muchos miembros de las comunidades artesanas de Otavalo trabajaban en la industria textil y participaban en el movimiento sindical. Para el Partido Socialista, las luchas indígenas por la tierra formaban parte de las luchas campesinas y labo-

rales de una mayor envergadura política. Con el tiempo, este partido trató de reconciliar su ideología de clase con el discurso étnico indígena. En 1997, respaldó la propuesta de la CONAIE de proclamar al Ecuador estado plurinacional y otorgar una categoría jurídica a las instituciones de gobierno indígenas (Ayala Mora 1992: 46-49). También apoyó a los candidatos indígenas en las elecciones provinciales de Imbabura.

La participación de los indígenas en el proceso electoral y su voluntad de forjar alianzas políticas fueron aumentando a finales de los años noventas. Es plausible que su enorme experiencia en los procesos organizativos y de gobierno dentro de las comunidades haya incrementado su sentido de eficacia política y acentuado su interés en el proceso electoral nacional. Tal vez aun más importante fue la adopción a nivel nacional de las políticas económicas neoliberales, las políticas que amenazaron sus logros sociales adquiridos en la época anterior. Los programas de ajuste estructural fracasaron en su intento de reactivar la economía (en 1997 el PNB per cápita era casi igual al de 1981), mientras que tuvieron un alto costo social. Así, entre 1982 y 1992, el monto salarial cayó, en términos reales, en un 43%. En 1993, la proporción de la población rural que vivía por debajo de la línea de pobreza llegó al 76 por ciento. El gasto público en educación y salud, como el porcentaje del PIB, se redujo de 5.1 y 2.2, respectivamente, en 1982, a 2.7 y 0.7 en 1992 (Larrea y North 1997:913).²¹

Los programas de desarrollo rural integral, que habían favorecido a las comunidades indígenas y no indígenas, también perdieron una buena parte de su financiamiento inicial (Chiriboga et al. 1989). Las empresas públicas de infraestructura y prestación de servicios también tuvieron que sufrir una dolorosa reestructuración de corte neoliberal (Salgado 1989). Según la nueva legislación, el IEOS, por ejemplo, debía desempeñar una función de mera supervisión, mientras que los proyectos de agua potable y alcantarillado serían financiados por los municipios con un criterio de eficacia en los costos y tendrían que depender de los créditos bancarios (MDUV, 1993). La reorganización del IEOS supuestamente abría espacios para las iniciativas municipales. Sin embargo, en una situación de un menor y decreciente poder adquisitivo de los salarios, era poco probable que los gobiernos municipales es-

tuvieran dispuestos a, o pudieran, asumir la responsabilidad de obras sanitarias en zonas urbanas y rurales pobres como lo había hecho el IEOS. Se pensaba, así mismo, que la posibilidad de una reestructuración neoliberal del sistema nacional de seguridad social tendría efectos negativos sobre los afiliados de bajos ingresos. Dentro del marco neoliberal, el gobierno intentó solventar las necesidades de los grupos sociales marginados mediante la creación de un Fondo de Inversión Social de Emergencia (FISE).²² Además se había creado el Consejo de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos Indígenas (CODENPE) y el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades de Ecuador (PRODEPINE) para atender los asuntos indígenas. Estas iniciativas, sin embargo, no pudieron detener el deterioro de las condiciones económicas y sociales entre los sectores pobres.

Las políticas de ajuste estructural avivaron la conciencia de las comunidades indígenas respecto de la política nacional, creando condiciones para una alianza entre las organizaciones indígenas y no indígenas. A mediados de la década del noventa, las federaciones indígenas, especialmente las afiliadas con la CONAIE, participaron en, y muchas veces encabezaron, protestas y huelgas contra las políticas del ajuste. También revisaron su anterior estrategia del boicot electoral. En un ambiente nacional de una desilusión generalizada con el sistema de partidos, la CONAIE apoyó la creación de un movimiento electoral indígena, bajo el nombre de Pachacutic.²³ Sus dirigentes proclamaron el propósito de frenar las tendencias elitistas y clientelares inherentes al sistema de partidos en el Ecuador, mediante el ejercicio de una democracia interna. Apoyaron, además, el reclamo de la CONAIE de autodeterminación y de un estado pluricultural.

Hayan hecho realidad sus elevados principios o no, para muchos votantes Pachacutic apareció como una buena alternativa a la antigua política partidista. En las elecciones de 1996, Pachacutic obtuvo varios escaños en el congreso nacional y ocupó el tercer lugar en cerrada competencia en las elecciones provinciales de Imbabura, después del PRE (Partido Roldocista Ecuatoriano) y del PSC (Partido Social Cristiano) (Diario del Norte, 23 de mayo de 1996 y 1 de junio de 1996). En Otavalo, en 1996 estaba en el tercer lugar en las elecciones del alcalde, y en 2000 ganó estas elecciones, con su candidato indígena trans-

formandose en el alcalde de Otavalo. El mismo año, candidatos de Pachacuti ganaron varios sitios en las juntas parroquiales del cantón.²⁴ Así, a pesar de su profunda desconfianza de la política electoral (o probablemente debido a ella) las comunidades indígenas se encontraron en el centro de la lucha nacional contra el ajuste y por la democracia.

Conclusiones

Las comunidades indígenas de Otavalo han avanzado mucho en el empinado camino hacia la ciudadanía. Para ellas, la noción de ciudadanía tenía un significado colectivo y culturalmente específico, cercano a la visión de autodeterminación de Stavenhagen (1996) y Van Cott (1994). Después de haber perdido todo vestigio de autonomía política y territorial, los indígenas de Otavalo habían logrado reconstruir sus instituciones políticas como parte de la sociedad civil, dentro del marco de la Ley de Comunas. Para hacerlo, tuvieron que impugnar no solo las relaciones impuestas por la hacienda, sino también y, lo que es probablemente más importante, el sistema de la administración estatal, el sistema que los transformaba en mano de obra no remunerada para las élites urbanas blanco-mestizas mientras que les negaba toda representación política.

La centralidad del estado en las luchas indígenas ha sido citada con frecuencia en los estudios sobre los Andes y Mesoamérica (Smith 1990; Finji 1992; Strobele-Gregor 1994). Las experiencias del cantón Otavalo arrojan luz sobre las relaciones entre estas luchas y el proceso de democratización política. Privadas del reconocimiento oficial como gobiernos locales, las comunidades indígenas de Otavalo se han desarrollado en miembros activos de la sociedad civil, movilizándolo a sus miembros contra las autoridades blanco-mestizas. Por cierto, esta movilización ocasionó algunos conflictos violentos, tan temidos por los autores que escriben sobre el tema de la sociedad civil desde una óptica liberal. Pero, es dudoso que sin esos conflictos, las comunidades indígenas hubiesen podido cambiar las relaciones de poder. También vale recordar que en el contexto de la reforma agraria y la transición subsiguiente a la democracia, para muchos sectores políticos (entre ellos, los militares reformistas, el Partido Socialista y la Izquierda Democrática) las luchas indígenas eran legítimas. Y a la inversa, el movimiento

indígena había incorporado elementos del discurso izquierdista y desarrollista, fusionándolos con los valores indígenas ancestrales.

La capacidad de los pueblos indígenas andinos y mesoamericanos para fundir estratégicamente lo viejo y lo nuevo, así como el papel desempeñado en este proceso por las nuevas élites indígenas han sido tratados por varios autores (Warren 1992; Nash 1995; Grondin 1997). Pero, el análisis del caso de Otavalo señala las aspiraciones implícitamente estatistas de estos experimentos culturales, que han sido desestimados con frecuencia en las obras tanto sobre la identidad indígena como sobre la sociedad civil. Las comunidades de Otavalo reconstruyeron su identidad étnica primordialmente en torno a las funciones de gobierno: mejorando su infraestructura, controlando la educación y castigando a los presuntos delincuentes. Es interesante que esto no haya ocasionado intensos conflictos, como fue el caso de la movilización indígena de fines de los años setentas. De hecho, en los años noventas, las mingas comunitarias para la construcción y mantenimiento de la infraestructura fueron alabadas, e incluso imitadas, por la población urbana del Cantón Otavalo. Pese a ciertas tensiones, el sistema de educación bilingüe fue propulsada conjuntamente por educadores indígenas y no indígenas. La práctica, la que sí, causó bastante controversias fuera de las comunidades fue la justicia consuetudinaria. Pero incluso en este caso, los esfuerzos de las comunidades para reglamentar sus usos, conjugados con la incapacidad del gobierno para frenar la ola delincencial que arrasó al país en los años noventas, crearon condiciones para una co-existencia, o incluso una posible fusión, de los dos sistemas de justicia.

Es significativo que las comunidades de Otavalo hayan podido incrementar su acceso a los servicios públicos, sin perder su autonomía cultural y organizativa. En opinión de Fox, esto es un signo de ciudadanía en contraposición al clientelismo (Fox 1990, 1997). Esta extensión de la ciudadanía a los pueblos indígenas, que históricamente estaban excluidos de las estructuras políticas, puede considerarse como una prueba decisiva para el proceso de democratización nacional. Pero, ¿cuán democráticas son las prácticas políticas que llevan a cabo las mismas comunidades? Diferentes autores tienen opiniones diferentes al respecto. En un estudio de los ayllus y sindicatos en el norte de Po-

tosí, Rivera Cusicanqui (1990) sostiene que el ayllu representa una forma auténtica de democracia indígena directa mientras que los sindicatos implican clientelismo y valores ajenos. Strobele-Gregor (1996) difiere de esta opinión, señalando que en muchas otras partes del país los sindicatos se han unido a los ayllus, sumando así las reivindicaciones étnicas-culturales a su programa sindical. Al mismo tiempo esta autora sugiere que democracia en el mundo indígena es un término inapropiado porque, si bien las organizaciones indígenas a veces dan muestras de funcionar como democracias directas de tipo occidental, están arraigados en estructuras de parentesco y prácticas rituales que le parecen incompatibles con los valores democráticos.

El análisis de las experiencias de Otavalo, desarrollado en este capítulo, se aproxima más, en algunos aspectos, a la descripción hecha por Strobele-Gregor de la interacción organizacional entre los ayllus y los sindicatos. En gran medida, los cabildos y asambleas de Otavalo son el producto de la Ley de Comunas, que superpuso una organización moderna de tipo sindicalista a estructuras políticas más antiguas. Sin embargo, es difícil estar de acuerdo con el planteamiento de Strobele-Gregor de que las instituciones indígenas son inherentemente antidemocráticas. Al contrario, el gobierno comunitario en las comunidades de Otavalo debería considerarse como una importante contribución a la expansión y redefinición de la democracia ecuatoriana.

Aparte de la asamblea y los cabildos — dos pilares de democracia a nivel local — las comunidades de Otavalo se caracterizan por la presencia de numerosas organizaciones internas, que constituyen una base para el pluralismo comunitario, incluso en ausencia de un sistema desarrollado de partidos. De igual manera, al fortalecer la solidaridad social, las relaciones de parentesco y las fiestas comunales crean un fundamento normativo para el proceso de la toma de decisiones por consenso. Por lo tanto, aunque las instituciones del gobierno comunitario no siempre concuerdan con una visión occidental de la democracia (de la misma manera que las organizaciones comunales indígenas no siempre encajan en una noción liberal de la sociedad civil) esto no significa que sean antidemocráticas. Significa que tenemos que definir la democracia y la sociedad civil de acuerdo con su contexto histórico y

cultural, más bien que de acuerdo con las normas supuestamente universales.

Notas

- 1 Publicado, con el título de “Reinventing the Communal Tradition: Civil Society and Democratization in Rural Ecuador,” en *Latin American Research Review*, vol.36, no.3, 2001. Traducción al español de Mercedes Reyes.
- 2 La relación entre el crecimiento de la sociedad civil y el proceso de la democratización política esta analizada por White (1996), Fox (1994), Hadenius y Uggla (1996), McIlwaine (1998), Pereira (1993), Escobar y Alvarez (1992) y Alvarez et al. (1998). Para un análisis del papel que cumple la sociedad civil en el proceso de descentralización, ver Schonwalder (1997), Fiszbein (1997), Reilly (1995) y Fisher (1998). Para el caso de Ecuador, ver COMUNIDEC (1992), RIAD(1988), Bustamante (1996), Carrión (1998), Real López (1998) y Ojeda Segovia (1998).
- 3 Para un análisis general de la comunidad indígena andina, ver Matos Mar (1977), Halperin y Dow (1979), Orlove y Custred (1980) y Mobrucker (1989). La comunidad andina en el Peru fue estudiada por Plaza y Francke (1981), Molinie-Fioravanti (1989), Glave (1990) y Mallon (1983), entre otros. Para los casos de Ecuador y Bolivia, ver Chiriboga (1986b), Sánchez Parga (1984, 1986, 1993), Albó (1987, 1990), Rivera Cusicanqui (1990) y Strobele- Gregor (1996).
- 4 Según algunas estimaciones, el territorio de lo que constituye ahora los Andes ecuatorianos, fue parte del imperio Incasico solamente por un período de entre 30 y 40 años (Salomon 1986: 146).
- 5 Los cabildos en la región andina fueron introducidos por el gobierno colonial. Para un análisis de la administración colonial en los Andes, ver Spalding (1975), Yambert (1980) y Morner (1985).
- 6 El proceso de la redefinición de la identidad indígena en America Latina fue analizado por Kearney (1996), Nash (1995), Grondin (1997), Warren (1998), Watanabe (1995), Nagengast and Kearney (1990), Rasnake (1988), Albó (1991), Klein (1992) y Strobele-Gregor (1994). Para el caso de Ecuador, ver Ramon (1993), Field (1996), Selverston (1997) y Lentz (1997). Cambios culturales en Otavalo fueron estudiados, entre otros, por Colloredo-Mansfeld (1999).
- 7 La demanda indígena de autodeterminación fue analizada, desde varias perspectivas, por Van Cott (1994), Urban y Sherzer (1991), Varese (1988) y Brysk (1996). Para una discusión de la demanda de autodeterminación en Ecuador, ver Maldonado (1998), Ramón (1993), Sanchez Parga (1990), Ibarra (1992), León (1997) y Selverston (1994).
- 8 Para un análisis de las políticas de descentralización en América Latina, ver Nickson (1995) y Lowder (1992a). La crisis y transformación del Estado lati-

- nomericano en los años 80 y 90 fueron estudiadas por Grindle (1996) y Vellinga (1998). Para una discusión de las reformas del estado y políticas de descentralización en Ecuador, ver Salgado (1989), Carrión (1998) y Lowder (1992b).
- 9 Para un debate sobre el proceso de democratización en América Latina, ver Diamond et al. (1997), Mainwaring et al. (1992), Pastor (1989), Jelin y Hershberg (1996), Agüero y Stark (1998), Peeler (1998) y Becker (1999).
10. Prácticas similares en la provincia de Chimborazo fueron documentadas por Lentz (1986).
- 11 Una práctica semejante fue mencionada por Butler (1991).
- 12 El poder de los chulqueros y cantineros fue también subvertido por la entrada de los protestantes y la renovación de la iglesia católica. Los aspectos sociales de los cambios religiosos en Ecuador fueron estudiados por Muratorio (1981), Santana (1990) y Padilla (1989).
- 13 En las comunidades de Otavalo, de los cinco miembros de la junta de agua, solo el técnico y a veces el tesorero recibían un modesto sueldo (equivalente al salario mínimo o menos). El resto de la junta trabajaba gratuitamente.
- 14 El sistema de educación bilingüe se creó en el Ecuador a fines de la década del setenta y principios del ochenta, por iniciativa del Centro Lingüístico de la Universidad Católica, que en ese momento contaba con un número considerable de estudiantes e investigadores quichua-hablantes. Administrado conjuntamente por el Ministerio de Educación y las federaciones indígenas, fue desarrollado para contribuir al surgimiento de una nueva cultura indígena que fusionara lo que se consideraban los valores occidentales e indígenas. Para más análisis, véase Moya (1988), Cotacachi (1988), Sánchez Parga (1991), Quintero y de Vries (1991) y de Vries (1988).
- 15 La prevalencia de profesores no indígenas en las escuelas bilingües de Otavalo fue un producto de la falta de educadores indígenas. Después de la introducción de educación bilingüe en las comunidades de Otavalo, muchos profesores blanco-mestizos — quienes ya estaban trabajando en estas escuelas — fueron simplemente puestos bajo la supervisión de la Dirección Provincial de la Educación Intercultural Bilingüe. El número de profesores indígenas en Otavalo estaba aumentando, pero al paso de tortuga. Las razones para eso eran principalmente económicas: relativamente pocos jóvenes indígenas tenían recursos para terminar los estudios. Al mismo tiempo, la carrera de un profesor bilingüe no parecía suficientemente atractiva a los jóvenes indígenas de familias acomodadas, quienes podían ganar mucho más trabajando en la artesanía de exportación. Como resultado, quienes daban clases en la mayoría de las escuelas bilingües eran profesores blanco-mestizos, mientras los pocos educadores indígenas trabajaban principalmente en las oficinas de la Dirección Provincial de la Educación Intercultural Bilingüe en Ibarra.
- 16 De acuerdo a la encuesta conducida por la revista *Cambio*, el 64 por ciento de los entrevistados expresaron una falta de confianza en las instituciones judiciales en el país (citado en Schuldt, 1994: 13). Para un análisis de la crisis institucional en Ecuador, ver Bustamante (1996). La práctica de justicia consuetudinaria en América Latina fue analizada por Stavenhagen (1990). El problema de

- justicia comunitaria en los Andes peruanos fue examinado por Peña Jumpa (1991) y Starn (1992). Para un análisis del sistema de castigos en las haciendas ecuatorianas, ver Lyons (1994).
- 17 Para un análisis del papel de festividades en el fortalecimiento de solidaridades comunitarias, ver Bartlett (s.f.) y Butler (1992).
- 18 Como ya fue mencionado anteriormente, la erosión del sistema patriarcal tradicional comenzó en los años 60, principalmente como el resultado del aumento en los niveles de migración y educación formal. Con el transcurso del tiempo, una proporción cada vez más grande de las jóvenes indígenas se matriculaban en escuelas y programas de alfabetización (Sanchez Parga 1991). Muchas encontraban trabajo en las ciudades, como empleadas domésticas, o en las plantaciones de flores en la zona de Cayambe y Tabacundo. Sus experiencias educativas y laborales estaban cambiando, paulatinamente, sus estatus social, aunque por supuesto este proceso era lento y estaba lleno de conflictos y contradicciones. En los años 90, mujeres estaban elegidas, con bastante frecuencia, como miembros de cabildos, aunque casi siempre ocupaban cargos de menor importancia. Sin embargo, hubo varios casos de mujeres-presidentas de cabildos, aparte del hecho de que la FICI a fines de los años 90 y a principios de la siguiente década fue también dirigida por una mujer.
- 19 El proceso de toma de decisiones en comunidades indígenas, con referencia a los programas de reforestación, fue examinado por Urrutia Ceruti (1995).
- 20 De acuerdo a la encuesta de 1993, implementada por la revista Cambio a nivel nacional, el 85 por ciento de los entrevistados tenían un bajo nivel de confianza en los partidos políticos (citado en Schuldt 1994: 13). Para un análisis del sistema de partidos políticos en Ecuador, ver Bustamante (1996), Hurtado (1997) y Conaghan (1992, 1995).
- 21 Para un análisis de las políticas de ajuste en Ecuador, ver Thoumi y Grindler (1992), Salgado (1989), Schuldt (1993) y Ojeda Segovia (1993).
- 22 La obras del FISE están documentadas por Segarra (1997).
- 23 Para un análisis del concepto de pachacutic en el contexto de la historia andina, ver Flores Galindo (1988).
- 24 Pachacutic también participó en la Asamblea Constituyente de 1998. Uno de sus logros fue convencer a los asambleístas a cambiar el Artículo 1 de la Constitución, redefiniendo Ecuador como un estado pluricultural y multiétnico (aunque no multinacional, como fue la propuesta Pachacutic). Para un análisis del papel de organizaciones indígenas en el proceso de cambio constitucional en los países andinos, ver Van Cott (2000).

VI. BIBLIOGRAFÍA

- Adas, Michael,
1981 "From Avoidance to Confrontation: Peasant Protest in Precolonial and Colonial Southeast Asia," *Comparative Studies in Society and History*, vol.23, no.1, pp. 17-47.
1986 "From Footdragging to Flight: The Evasive History of Peasant Avoidance Protest in South and Southeast Asia," *Journal of Peasant Studies*, vol.13, no.2, pp.64-86.
- Aguero, Felipe, and Jeffrey Stark (eds.)
1998 *Fault Lines of Democracy in Post-Transition Latin America*. Coral Gables: North South Center.
- Albó, Xavier
1987 *La comunidad: Germen de una nueva sociedad* (mimeo). La Paz: CIPCA.
1990 "Lo andino en Bolivia." *Revista Andina* (Peru), vol.8, no. 2.
1991 "El retorno del indio." *Revista Andina* (Peru), vol. 9, no.2..
- Almeida, José,
"Cooperativas y comunidades: Integración u oposición de dos formas de organización campesina?" en *Campesinos y haciendas en la Sierra Norte*, editado por José Almeida y Cristina Farga. Otavalo: IOA.
- Almeida, José, et al.
1993 *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: CEDIME - Abya Yala.
- Alvarez, Sonia et al. (eds.)
1998 *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.
- Alvarez, Sonia E., y Arturo Escobar
1992 "Conclusion: Theoretical and Political Horizons of Change in Contemporary Latin American Social Movements," en *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*, editado por Arturo Escobar y Sonia E. Alvarez. Boulder: Westview Press.
- Arcos, Carlos, y Gustavo Guerra,
1990 "Producción de alimentos y economía campesina en los 1980," en *La crisis y el desarrollo social en el Ecuador*. Quito: El Conejo.

- Ayala Mora, Enrique
 1992 "Estado nacional, soberanía y estado plurinacional," en *Pueblos indios, Estado y derecho*, editado por E. Ayala Mora et al. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Banco Central del Ecuador,
 1985 *FODERUMA: Informe semestral*.
 1988 *Boletín estadístico de la provincia de Chimborazo*, no.4.
 1991 *Boletín anuario*, no.13.
- Barril, Alex,
 1980 "Desarrollo tecnológico, producción agropecuaria y relaciones de producción en la sierra ecuatoriana, en *Ecuador: Cambios en el agro serrano*. Quito: FLACSO.
- Barsky, Osvaldo,
 1988 *La reforma agraria ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Barsky, Osvaldo y Gustavo Cosse,
 1981 *Tecnología y el cambio social*. Quito: FLACSO.
- Bartlett, Peggy F.,
 1988 "La reciprocidad y la fiesta de San Juan en Otavalo," *Allpanchis* (Peru), vol. 20.
- Bartra, Roger,
 1993 *Agrarian Structure and Political Power in Mexico*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Bebbington, Anthony,
 1993 "Desarrollo sustentable en los Andes: Instituciones locales y uso regional de los recursos en Ecuador," en *Latinoamérica agraria hacia el siglo XXI*. Quito: Centro de Planificación y Estudios Sociales.
- Bernstein, Henry,
 1988 "Capitalism and Petty-Bourgeois Production: Class Relations and Division of Labour," *The Journal of Peasant Studies*, vol.15, no.2.
- Black, Jan Knippers,
 1991 *Development in Theory and Practice: Bridging the Gap*. Boulder: Westview Press.
- Blair, Harry,
 1997 "Democratic Local Governance in Bolivia." *CDIE Impact Evaluation* (United States Agency for International Development), no. 6.
- Botero, Luis Fernando,
 1990 *Chimborazo de los Indios*. Quito: Abya-Yala.
- Brass, Tom,
 1991 "Moral Economists, Subalterns, New Social Movements, and the (Re-) Emergence of a (Post-) Modernised Middle Peasant," *The Journal of Peasant Studies*, vol.18, no.2.
 1997 "Popular Culture, Populist Fiction(s): The Agrarian Utopias of A.V.Chayanov, Ignatius Donnelly and Frank Capra," *The Journal of Peasant Studies*, vol.24, no.1-2.

- Bretón, Victor,
2001 *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*. Quito: FLACSO.
- Brysk, Alison,
1996 "Turning Weakness into Strength." *Latin American Perspectives: Special Issue on Ethnicity and Class in Latin America*, vol. 23, no. 2.
- Burdick,
1992 En *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*, editado por Arturo Escobar y Sonia Alvarez. Boulder: Westview Press.
- Burgos, Hugo,
1997 *Relaciones interétnicas en Riobamba*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Bustamante, Fernando,
1996 "Política económica y gobernabilidad en el Ecuador." En *Ecuador: Un problema de gobernabilidad*. Quito: CORDES y PNUD.
- Bustamante, Teodoro, y Mercedes Prieto,
1985 "Formas de organización y acción campesina e indígena: experiencias en tres zonas de Ecuador," en *Clase y región en el agro ecuatoriano*, editado por Miguel Murmis. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Bustos, Rodrigo,
1990 "Análisis del desarrollo educativo de las últimas dos décadas," en *La Crisis y desarrollo social en el Ecuador*. Quito.
- Butler, Barbara Y.,
1991 "Tradicionalismo ideológico y flexibilidad pragmática en la política interna de una comunidad indígena otavaleña," en *Antropología política en el Ecuador: Perspectivas desde las culturas indígenas*, editado por J. Ehrenreich. Quito: Abya-Yala.
1992 "Espiritualidad y use del alcohol entre la gente otavaleña," en *Ecuador indígena: Espiritualidad, música y artesanía*. Quito: Abya-Yala.
- Caballero, José María,
1981 *Economía agraria de la Sierra peruana*. Lima: IEP.
1984 "Agriculture and the Peasantry under Industrialization Pressures: Lessons from the Peruvian Experience," *Latin American Research Review*, vol.19, no.2.
- Cadena, J.L., y A.O. Mayorga,
1988 *El FODERUMA y su incidencia en el desarrollo social-administrativo y económico del campesinado de la provincia de Chimborazo, período 1981-86*. Tesis de grado, Escuela Superior Politécnica de Chimborazo, Facultad de Administración de Empresas.

- Calderon, Fernando, et al.,
1992 "Social Movements: Actors, Theories, Expectations," en *The Making of Social Movements in Latin America*, edado por A. Escobar y S.E.Alvarez. Boulder: Westview Press.
- Cammack, Paul,
1994 "Democratization and Citizenship in Latin America," en *Democracy and Democratization*, editado por Geraint Parry. London: Routledge.
- Carrasco, Hernán,
1990 "Migración temporal en la Sierra: Una estrategia de recampesinización," en *El campesinado contemporaneo*, editado por Fernando Botero. Bogotá: CEREC.
- Carrión, Fernando,
1998 "La descentralización: un proceso de confianza nacional." In *Asamblea... análisis y propuestas*, editado por F. Muñoz Jaramillo.. Quito: Editorial Trama Social.
- CESA (Central Ecuatoriana de Servicios Agropecuarios),
1989 *Diagnóstico socio-económico de las organizaciones campesinas de San Rafael* (mimeo). Quito.
- Carter, M., B., et al.,
1996 "Agricultural Export Booms and the Rural Poor in Chile, Guatemala, and Paraguay," *Latin American Research Review*, v.31, no.1.
- Chavez, Leo R.,
1991 "'Seguir adelante': La ética empresarial y el comportamiento político entre los tejedores comerciales de Otavalo," en *Antropología Política en el Ecuador*, editado por Jeffrey Ehrenreich. Quito: Abya-Yala.
- Chevalier, Jaques,
1982 *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Peru*. Toronto: University of Toronto Press.
- Chiriboga, Manuel,
1986a "Crisis económica y movimiento campesino e indígena en Ecuador," *Revista Andina* (Peru), vol. 4, no. 1.
1986b "Formas tradicionales de organización social y actividad económica en el medio indígena," en *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*. Quito: Abya-Yala.
1988 "La reforma agraria ecuatoriana y los cambios en la distribución de la propiedad rural agrícola, 1974-1985," en *Transformaciones agrarias en el Ecuador*, editado por Pierre Gondard et al. Quito: Geografía Básica del Ecuador.
- Chiriboga, Manuel, et.al.
1989 *Los cimientos de una nueva sociedad: Campesinos, cantones y desarrollo*. Quito: IICA.

- Colburn, Forrest D.,
1986 "Footdragging and Other Peasant Responses to the Nicaraguan Revolution," *Journal of Peasant Studies*, vol.13, no.2.
- Colloredo-Mansfeld, Rudi
1999 *The Native Leisure Class: Consumption and Cultural Identity in the Andes*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Commander, Simon, y Peter Peek,
1986 "Oil exports, agrarian change and the rural labor process: The Ecuadorian Sierra in the 1970s," *World Development*, vol.14, no.1.
- COMUNIDEC (Sistemas de Investigación y Desarrollo Comunitario)
1992 *Actores de una década ganada: Tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*. Quito: COMUNIDEC.
- Conaghan, Catherine M.,
1992 "Capitalists, Technocrats, and Politicians: Economic Policy Making and Democracy in the Central Andes," en *Issues in Democratic Consolidation: The New South American Democracy in Comparative Perspective*, editado por Scott Mainwaring et al. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
1995 "Politicians Against Parties: Discord and Disconnection in Ecuador's Party System," en *Building Democratic Institutions: Party Systems in Latin America*, editado por Scott Mainwaring and Timothy R. Scully. Stanford: Stanford University Press.
- Conaghan, Catherine, et al.,
1990 "Business and the "Boys": The Politics of Neoliberalism in Central Andes," *Latin American Research Review*, vol.25, no.2.
- CONAIE (Confederación de la Nacionalidades Indígenas del Ecuador),
1989 *Las Nacionalidades indígenas en el Ecuador*. Quito: Tincui and Abya-Yala.
- Cosse, Gustavo,
1984 *El Estado y el agro en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Cotacachi, María Mercedes
1988 "La educación bilingüe en el Ecuador: del control del Estado al de las organizaciones indígenas," en *Pueblos indios, Estados y educación*, editado por L.E.Lopez y R.Moya. Quito: EBI.
- Crain, Mary M.,
1989 *Ritual, memoria popular y proceso político en la Sierra ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- de Janvry, Alain,
1982 *The Agrarian Question and Reformism in Latin America*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- de Janvry, Alain, Elisabeth Sadoulet, and Linda Wilcox Young,
1989 "Land and labour in Latin American agriculture from the 1950s to the 1980s," *Journal of Peasant Studies*, vol.16, no. 3.

- de la Torre, Patricia,
1989 *Patronos y conciertos: La hacienda serrana*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- de Vrie, Lucie
1988 *Política lingüística en Ecuador, Peru y Bolivia*. Quito: EBI y CEDIME.
- Degregori, Carlos Iván.
1992 "The Origins and Logic of Shining Path: Two Views," en *Shining Path of Peru*, editado por D.S. Palmer. London: Hurst and Company.
1998 "Ethnicity and Democratic Governability in Latin America: Reflections from Two Central Andean Countries," en *Fault Lines of Democracy in Post-Transition Latin America*, editado por Felipe Aguero and Jeffrey Stark.. Coral Gables: North South Center.
- Diamond, Larry, et al. (ed.)
1997 *Consolidating the Third Wave Democracies*. Baltimore: John Hopkins.
- Diacon, Todd A.,
1990 "Peasants, Profets, and the Power of a Millenarian Vision in Twentieth-Century Brazil," *Comparative Studies in Society and History*, vol.32, no.3.
- Eber, Christine,
1995 *Women and Alcohol in a Highland Maya Town*. Austin: University of Texas Press.
- Eckstein, Susan,
1989 "Power and Popular Protest in Latin America," en *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements*, editado por Susan Eckstein. Berkeley: California University Press.
- Ecofuturo,
1990 *Diagnóstico social, económico y físico: Provincia de Chimborazo* (mimeo).
- Edelman, Marc,
1990 "When They Took the "Muni": Political Culture and Anti-Austerity Protest in Rural Northwestern Costa Rica," *American Ethnologist*, no.17.
- Escobar, Arturo,
1992 "Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research," en *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*, editado por A. Escobar and S.E. Alvarez. Boulder: Westview Press.
- Escobar, Arturo, and Sonia E. Alvarez (eds.),
1992 *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*: Boulder: Westview Press.
- Field, Les W.,
"Who are Indians? Reconceptualizing Indigenous Identity, Resistance, and the Role of Social Science in Latin America in Latin America," *Latin American Research Review*, vol.29, no.3.

- 1996 "Communal and Indigenous Identity in Otavalo, Ecuador." In *The Politics of Ethnicity in Southern Mexico*, edited by Howard Campbell. Nashville: Vanderbilt University.
- Fisher, Julie,
1998 *Nongovernments: NGOs and the Political Development of the Third World*. Connecticut: Kumarian Press.
- Fiszbein, Ariel,
1997 "The Emergence of Local Capacity: Lessons from Colombia." *World Development* 25, no. 7.
- FLACSO,
1994 *Los Andes en cifras*. Quito: FLACSO and IICA.
- Flores Galindo, Alberto,
1988 *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima.
- Foley, Michael W.,
1990 "Organizing, Ideology and Moral Suasion: Political Discourse and Action in a Mexican Town," *Comparative Studies in Society and History*, vol.32, no.3.
- Foster, Nancy R.,
1989 "Minifundistas en Tungurahua, Ecuador: Survival on the Agricultural Ladder," en *Searching for Agrarian Reform in Latin America*, editado por William Tiesenhuisen. Boston: Unwin Hyman.
- Fox, Jonathan,
1994 "Latin America's Emerging Local Politics." *Journal of Democracy* 5, no. 2.
1997 "The Difficult Transition from Clientelism to Citizenship: Lesson from Mexico." In *The New Politics of Inequality in Latin America: Rethinking Participation and Representation*, edited by Douglas A. Chalmers et al. Oxford: Oxford University Press.
- Friedman, Harriet,
1978 "Simple Commodity Production and Wage Labor on the American Plains," *The Journal of Peasant Studies*, vol.6, no.1.
- Galli, Rosemary E.,
1981 "Rural development and the contradictions of capitalist development," en *The Political Economy of Rural Development*, editado por Rosemary Galli. Albany: State University of New York Press.
- García-Aguilar, Jose L.,
1999 "The Autonomy and Democracy of Indigenous Peoples in Canada and Mexico." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science (Special Issue on Civil Society and Democratization)* 565, September.
- Gibbon, P., and M. Neocosmos,
1985 "Some Problems in the Political Economy of 'African Socialism,'" en *Contradictions of Accumulation in Africa*, editado por H. Bernstein and B.K. Campbell. Beverley Hills: Sage.

- Glave, Luis Miguel,
1990 "Conflict and Social Reproduction: An Andean Peasant Community." En *Agrarian Society in History*, editado por Mats Lundahl and Thommy Svensson. London: Routledge.
- Gobierno de Ecuador,
2001 *Ley de Desarrollo Agrario*. Quito: Corporación de Ediciones y Publicaciones.
- Godoy, Ricardo,
1991 "The Evolution of Common-Field Agriculture in the Andes: A Hypothesis." *Comparative Study in Society y History*, vol.33, no.2.
- Goodman, David, y Michael Redclift,
1982 *From Peasant to Proletarian: Capitalist Development and Agrarian Transition*. Oxford: Basil Blackwell.
- Grindle, Merilee S.,
1986 *State and Countryside: Development Policy and Agrarian Politics in Latin America*. Baltimore: John Hopkins University Press.
1996. *Challenging the State: Crisis and Innovation in Latin America and Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grondin, Greg,
1997 "To End With All Evils: Ethnic Transformation and Community Mobilization in Guatemala's Western Highlands, 1954-1980." *Latin American Perspectives* 24, no. 2.
- Grzybowski, Cándido,
1990 "Rural workers and democratization in Brazil," *Journal of Development Studies*, vol. 26, no.4.
- Guerrero, Andres,
1975 *La hacienda precapitalista, la clase terrateniente y su inserción en el modo de producción capitalista en América Latina: El caso ecuatoriano*. Quito: Universidad Central.
1983 *Haciendas, capital y lucha de clases andina*. Quito: El Conejo.
1989 "Curagas y tenientes políticos: La ley del Estado y la ley de la costumbre," *Revista Andina* (Peru) 7, no.2.
1993 *La semántica de la dominación: El concertaje de los indios*. Quito: Edición Libri Mundi.
- Hadenius, Axel, and Fredrik Uggla,
1997 "Making Civil Society Work, Promoting Democratic Development: What Can States and Donors Do?" *World Development* 24, no. 10.
- Hagopian, Frances,
1998 "Democracy and Political Representation in Latin America in the 1990s: Pause, Reorganization, or Decline?" In *Fault Lines of Democracy in Post-Transition Latin America*, editado por Felipe Aguero y Jeffrey Stark. Coral Gables: North South Center.
- Halperin, Rhoda, and James Dow (eds.)
1979 *Peasant Livelihood: Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology*. New York: St.Martin's Press.

- Handelman, Howard,
1975 *Struggles in the Andes: Peasant Political Mobilization in Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Haney, Emil B. y Wava G. Haney,
1989 "The agrarian transition in highland Ecuador: from precapitalism to agrarian capitalism in Chimborazo," en *Searching for Agrarian Reform in Latin America*, editado por William Thiesenhusen. Boston: Unwin Hyman.
- Hawes, Gary,
1990 "Theories of Peasant Revolution: A Critique and Contribution from the Phillipines," *World Politics*, vol.92, no.2.
- Hobsbawm, E.J.,
1973-74 "Peasants and Politics," *The Journal of Peasant Studies*, vol.1, no.1..
- Hurtado, Osvaldo,
1997 *El poder político en el Ecuador*. Quito: Letraviva.
- Ibarra, Alicia,
1992 *Los indígenas y el Estado en el Ecuador: La práctica neoindigenista*. Quito: Abya-Yala.
- Ibarra C., Hernán,
1988 "Haciendas y concertaje al fin de la época colonial en el Ecuador." *Revista Andina* (Peru) 6, no. 1.
- IERAC (Instituto Ecuatoriano de la Reforma Agraria y Colonización)
1991a. *Adjudicaciones realizadas en la Provincia de Chimborazo, 1964-1991*. Quito.
- IERAC,
1991b. *Planos topográficos de los juicios de la tierra, Provincia de Chimborazo*. Riobamba.
- INDA (Instituto Nacional del Desarrollo Agropecuario),
2001 *Adjudicaciones Realizadas por INDA and IERAC en la Provincia de Chimborazo, 1991-2001*. Quito.
- INEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos),
1954 *Primer censo agropecuario, 1954*. Quito.
1974. *Segundo censo agropecuario, 1974*. Quito.
1990. *Quinto censo de población y cuarto de vivienda, 1990*. Quito.
- Isaak, Anita,
1993 *Military Rule and Transition in Ecuador, 1972-92*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Iturralde, Diego,
1980 *Guamote: Campesinos y comunas*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Jaramillo Cisneros, Hernán,
1991 *Artesanía Textil en la Sierra Norte del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
1993 "Panorama de la artesanía textil." *Sarance*, no.17: 91-103.

- Javet, David,
1985 *The Diffusion of Power: Rural Elites in a Bolivian Province*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- Jelin, Elizabeth, and Eric Hershberg (eds.),
1996 *Constructing Democracy: Human Rights, Citizenship, and Society in Latin America*. Boulder: Westview Press.
- Jordán Bucheli, Fausto,
1988 *El minifundio: Su evolución en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Joseph, Gilbert M.,
1990 "On the Trail of Latin American Bandits: A Reexamination of Peasant Resistance." *Latin American Research Review*, vol.25, no.3.
- Joseph, Gilbert M. and Daniel Nugent,
1994 "Popular Culture and State Formation in Revolutionary Mexico," en *Everyday Forms of State Formation and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, editado por Gilbert Joseph y Daniel Nugent. Durham: Duke University Press.
- Kay, Cristobal,
1995 "Rural Development and Agrarian Issues in Contemporary Latin America," en *Structural Adjustment and the Agricultural Sector in Latin America and the Caribbean*, editado por John Weeks. New York: St.Martins Press.
- Kearney, Michael,
1997 "Introduction." *Latin American Perspectives: Special Issue on Ethnicity and Class in Latin America* 23, no. 2.
- Kerkvliet, Benedict J. Tria,
1986 "Everyday Resistance to Injustice in a Philippine Village," *Journal of Peasant Studies*, vol.13, no.2.
1990 *Everyday Politics in the Phillipines: Class and Status Relations in a Central Luzon Village*. Berkeley: University of California.
1993 "Everyday Politics in the Phillipines with Comparisons to Indonesia, Peru, Portugal and Russia," *Journal of Peasant Studies*, vol.20, no.3.
- Klein, Herbert,
1992 *Bolivia: The Evolution of a Multiethnic Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Korovkin, Tanya,
1990 *The Politics of Agricultural Co-operativism: Peru, 1969-1983*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Landsberger, Henry A. (ed.),
1969 *Latin American Peasant Movements*. Ithaca: Cornell University Press.
1974 "Peasant Unrest: Themes and Variations," en *Rural Protest: Peasant Movements and Social Change*, editado por Henry A. Lansberger. London: Macmillan.

- Larrea, Carlos, and Liisa North,
1997 "Ecuador: Adjustment Policy Impacts on Truncated Development and Democratisation." *Third World Quarterly* 18, no. 5.
- Lefebvre, Louis (ed.),
1985 *Economía política del Ecuador: Campo, región, nación*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Lema, Germán Patricio,
1995 *Los Otavalos: Cultura y Tradición Milenaria*. Quito: Abya-Yala.
- Lentz, Carola,
1986 "De regidores y alcaldes a cabildos: cambios en la estructura socio-política de una comunidad indígena de Cajabamba, Chimborazo." *Ecuador Debate*, no.12.
1997 *Migración e identidad étnica: la transformación histórica de una comunidad indígena en la Sierra ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- León, Jorge,
1994 *De campesinos a ciudadanos diferentes*. Quito: Abya-Yala.
- Lichbach, Mark I.,
1994 "What Makes Rational Peasants Revolutionary? Dilemma, Paradox and Irony in Peasant Collective Action," *World Politics*, vol.46, no.3.
- Llambí, Luis,
1990 "El proceso de transformación del campesinado latinoamericano," en *El campesino contemporáneo*, editado por Fernando Botero. Bogotá: CEREC.
- Love, Thomas F.,
1989 "Limits to the Articulation of the Modes of Production Approach: Southwestern Peru," en *State, Capital and Rural Society: Anthropological Perspectives on Political Economy in Mexico and the Andes*, editado por Benjamin Orlove et al. Boulder: Westview Press.
- Lowder, Stella,
1992a "Decentralization in Latin America: An Evaluation of Achievements," en *Decentralization in Latin America: An Evaluation*, editado por A. Morris y S.Lowder. New York: Praeger.
1992b "The Role of Intermediate Cities in Decentralization: Observations from Ecuador," en *Decentralization in Latin America: An Evaluation*, editado por A.Morris y S.Lowder.. New York: Praeger.
- Lowenthal, Abraham F.,
1997. "Battling the Undertow in Latin America," en *Consolidating the Third Wave Democracies*, editado por Larry Diamond et al. Baltimore: John Hopkins.
- Lyons, Barry Jay,
1994 *In Search of 'Respect': Culture, Authority, and Coercion on an Ecuadorian Hacienda* (unpublished PhD thesis, University of Michigan).

- MAG (Ministerio de Agricultura y Ganadería),
 1983 *Guamote: Estudio socio-económico*. Quito.
 1994. *Compendio estadístico agropecuario, 1965-1983*. Quito.
 2001. *El registro de las comunas, Provincia de Chimborazo*. Quito: MAG, División de Desarrollo Campesino.
 s.f.. *Ley de organización y régimen de las comunas* Quito: Editorial Jurídica.
- Mainwaring, Scott, et al. (eds.),
 1992 *Issues in Democratic Consolidation: The New South American Democracy in Comparative Perspective*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Maldonado, Luís,
 1998 "El Estado plurinacional: Una propuesta del Estado ecuatoriano," in *Asamblea...análisis y propuestas*. Quito: Editorial Trama Social.
- Mallon, Florencia E.,
 1983 *The Defense of Community in Peru's Central Highlands*. Princeton: Princeton University Press,
- Martinez Alier, Juan,
 1977 "Relations of Production in Andean Haciendas: Peru," en *Land and Labour in Latin America*, editado por Kenneth Duncan and Ian Rutledge. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martínez Valle, Luciano,
 1985 "Articulación mercantil de las comunidades indígenas en la Sierra ecuatoriana," en *Economía política del Ecuador: Campo, región, nación*, editado por Louis Lefebvre. Quito: Corporación Editora Nacional.
 1990 "Iniciativas campesinas frente a las presiones del mercado," en *El campesino contemporáneo*, editado por Fernando Bernal. Bogotá: CEREC.
 1994 *Los campesinos-artesanos de la Sierra Central: El caso Tungurahua*. Quito: CAAP.
 1998 "Comunidades y tierra en el Ecuador," *Ecuador Debate*, no.45.
- Matos Mar, José,
 1977 "Comunidades indígenas del area andina." *Anuario Indigenista (Mexico)* no. 37.
- MBS (Ministerio de Bienestar Social),
 1987 *Perfil del proyecto de riego Quimiag*. Quito.
- McClintock, Cynthia,
 1989 "Peru's Sendero Luminoso Rebellion: Origins and Trajectory," en *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements*, editado por S. Eckstein. Berkeley: University of California Press.
- McIlwain, Cathy,
 1998 "Contesting Civil Society: Reflections from El Salvador." *Third World Quarterly* 19, no.4.

- MDUV (Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda)
 1993 *Ecuador: estudio preliminar del sector agua potable y saneamiento básico* (mimeo). Quito: MDUV.
- Meier, Peter,
 1984 "Continuity and Change in Peasant Household Production: The Spinners and Knitters of Carabuela, Northern Ecuador," *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 24, no.4.
 1985 *Peasant and Artisan Commodity Production in Otavalo, Northern Ecuador*. PhD Dissertation, University of Toronto.
 1996 *Artisanos Campesinos: Desarrollo Socio-Económico y Proceso de Trabajo en la Artesanía Textil de Otavalo*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Ministerios del Frente Social,
 2000 *SIISE: Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador*. Quito.
- Mobruker, Harald,
 1989 "The 'Comunidad Andina': A Critical Examination." *Anthropos*, no. 84.
- Molinie-Fioravanti, Antoinette,
 1986 "The Andean Community Today." In *Anthropological History of Andean Politics*, editado por John Murra. Cambridge: Cambridge University Press.
- Montoya, Rodrigo,
 1989 *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX*. Lima: Mosca Azul.
- Moore, Barrington,
 1966 *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston: Beacon.
- Moreno Yañez, Segundo,
 1992 *El levantamiento indígena del Inti-Raymi de 1990*. Quito: Abya-Yala.
- Morner, Magnus,
 1985 *The Andean Past: Land, Societies, and Conflicts*. New York: Columbia University Press.
- Moya, Ruth,
 1988 "Políticas educativo-culturales y autogestión: el caso de Ecuador." In *Pueblos indios, Estados y educación*, editado por L.E. Lopez and R. Moya. Quito: EBI.
- Muratorio, Blanca,
 1980 "Protestantism and Capitalism Revisited in Rural Highland Ecuador," *The Journal of Peasant Studies*, no 8.
 1981 "Protestantism, Ethnicity, and Class in Chimborazo." In *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, edited by Norman E. Whitten. Urbana: University of Illinois Press.
- Nagengast, Carole, and Michael Kearney.
 "Mixtex Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness, and Political Activism." *Latin American Research Review*, vol. 25, no. 2.

- Naranjo, Marcelo.
1989 *La Cultura Popular en el Ecuador*, vol.5, Imbabura. Quito: Centro Interamericano de Artesanía y Artes Populares.
- Nash, June,
1989 "Cultural Resistance and Class Consciousness in Bolivian Tin-Mining Communities," en *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements*, editado por Susan Eckstein. Berkeley: University of California Press.
1995 "The Reassertion of Indigenous Identity: Mayan Responses to State Intervention in Chiapas." *Latin American Research Review* vol. 30, no. 3.
- Navarro, Wilson, et al.,
1996 *Tierra para la vida: acceso de los campesinos ecuatorianos a la tierra, opción y experiencias del FEPP*. Quito: FEPP.
- Navas, Mónica,
1998 "Ley de desarrollo agrario y la tenencia de tierras en el Ecuador," *Ecuador Debate*, no.45.
- Nickson, Andrew R.,
1995 *Local Government in Latin America*. Boulder: Lynne Rinner.
- Oberem, Udo,
1977 *Contribución a la Historia del Trabajador Rural: Conciertos y Huasipungueros en Ecuador*. Bielefeld: Universidad Bielefeld.
- O'Donnell, Guillermo,
1994 "The State, Democratization, and Some Conceptual Problems (A Latin American View with Glances at some Post-Communist Countries)," en *Latin American Political Economy in the Age of Neoliberal Reform: Theoretical and Comparative Perspectives from the 1990s*, editado por William C. Smith, Carlos H. Acuna and Eduardo A. Gamarra. Coral Gables: North-South Center.
- Ojeda Segovia, Lautaro,
1993 *El descrédito de lo social: las políticas sociales en el Ecuador*. Quito: Centro para el Desarrollo Social (CDS).
1998 *Encrucijadas y perspectivas de la descentralización en el Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- Orlove, Benjamin S.,
1991 "Mapping Reeds and Reading Maps: The Politics of Representation in Lake Titicaca," *American Ethnologist*, no.18.
- Orlove, Benjamin, and Glynn Custred (eds.),
1980 *Land and Power in Latin America: Agrarian Economies and Social Processes in the Andes*. New York: Holmes & Meier.
- Padilla, Washington,
1989 *Dioses modernos: Protestantismo en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.

- Paige, Jeffery,
 1975 *Agrarian Revolutions: Social Movements and Export Agriculture in the Underdeveloped World*. New York: Free Press.
- 1983 "Social Theory and Revolution and Peasant Revolution in Vietnam and Guatemala," *Theory and Society*.
- 1985 "Cotton and revolution in Nicaragua," en *States versus Markets in the World-System*, editado por Peter Evans et al. Beverly Hills: Sage.
- Paré, Luisa,
 1990 "The challenge of rural democratization in Mexico," *Journal of Development Studies*, vol.26, no.4.
- Pastor, Robert A. (ed.),
 1989 *Democracy in the Americas: Stopping the Pendulum*. New York: Holmes & Meier.
- Peeler, John,
 1998 *Building Democracy in Latin America*. Boulder: Lynne Rienner.
- Pelzer White, Christine,
 1986 "Everyday Resistance, Socialist Revolution and Rural Development: The Vietnamese Case," *Everyday Forms of Peasant Resistance in Southeast Asia*, editado por James Scott y Benedict Kerkvliet. London: Frank Cass.
- Peña Jumpa, Antonio,
 1991 "Justicia comunal en Calahuyo: sus órganos de resolución de conflictos." *Allpanchis* (Peru) vol. 23, no. 37.
- Pereira, Anthony W.,
 1993 "Economic Underdevelopment, Democracy and Civil Society: The North-East Brazilian Case." *Third World Quarterly* vol. 14, no. 2.
- Pita, Edgar, y Peter Meier,
 1983 *La Política de Fomento a la Artesanía en el Ecuador*. Quito: Consejo Nacional de Desarrollo.
- 1984 *La Situación Socio-Económica de la Artesanía Ecuatoriana*. Quito: Consejo Nacional de Desarrollo.
- Plaza, Orlando, and Marfil Francke,
 1981 *Formas de dominio, economía y comunidades campesinas*. Lima: Centro de Estudios y Promoción de Desarrollo.
- Popkin, Samuel,
 1979 *The Rational Peasant*. Berkeley: University of California Press.
- Powell, John Duncan,
 1970 "Peasant society and clientelist politics," *American Political Science Review*, vol.64, no.2.
- Pripstein Posusney, Marsha,
 1993. "Irrational Workers: The Moral Economy of Labor Protest in Egypt," *World Politics*, vol.46, no.1.
- Quintero, María, y Lucie de Vries,
 1991 "El Quichua: lengua materna de los Quichuas?" *Pueblos indígenas y educación*, no.20.

- Quintero, Rafael, y Erika Silva,
1991 *Ecuador: una nación en ciernes*. Quito: Abya-Yala and FLACSO.
- Ramón, Galo,
1987 *La resistencia andina: Cayambe 1500-1800*. Quito: CAAP.
1990. El Ecuador en el espacio andino: Idea, proceso y utopía," *Allpanchis* (Cuzco), vol.22, nos.35-36.
1992. "La comunidad indígena ecuatoriana: Planteos políticos." In *Comunidad andina: Alternativas políticas de desarrollo*. Quito: CAAP.
1993. *El regreso de los runas*. Quito: COMUNIDEC.
1994. "Comunidades, federaciones indígenas, estructura interna y estilo de desarrollo," en *Comunidades andinas desde dentro*, editado por Xavier Albó y Galo Ramón. Quito: Centro Canadiense de Estudios y Cooperación Internacional and Abya-Yala.
- Rasnake, Roger Neil,
1988 *Domination and Cultural Resistance: Authority and Power among an Andean People*. Durham and London: Duke University Press.
- Real López, Byron,
1998 *Decentralización y participación social en la gestión de los recursos naturales renovables*. Quito: Abya-Yala.
- Reilly, Charles A.,
1995 "Topocrats, Technocrats, and NGOs," en *New Paths to Democratic Development in Latin America: The Rise of NGO-Municipal Collaboration*, editado por C. Reilly. Boulder: Lynne Rienner.
- RIAD (Red Interamericana para la Agricultura y Democracia),
1998 *Organizaciones campesinas e indígenas y poderes locales: propuestas para la gestión participativa del desarrollo local*. Quito: RIAD.
- Rivera Cusicanqui, Silvia,
1990 "Liberal Democracy and Ayllu Democracy in Bolivia: The Case of Northern Potosi." *The Journal of Development Studies* vol. 26, no. 4.
- Rivera Velez, Fredy,
1988 *Guangudos: Identidad y sobrevivencia, obreros indígenas en las fábricas de Otavalo*. Quito: CAAP.
- Roseberry, William,
1989 "Anthropology, History, and the Modes of Production," en *State, Capital, and Rural Society: Anthropological Perspectives on Political Economy in Mexico and the Andes*, editado por B.Orlove, M.Foley y T. Love. Boulder, Co.: Westview Press.
- Rosero, Fernando,
1982 "El proceso de transformación-conservación de la comunidad andina: el caso de las comunas de San Pablo del Lago," en *Estructuras agrarias y reproducción campesina*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

- 1987 "Políticas agrarias, empleo y reciprocidad en la comunidad andina," en *Políticas agrarias y empleo en América Latina*, editado por Simon Pachano, Quito: IEE.
- 1990 *Levantamiento indígena: Tierra y precios*. Quito: CEDIS.
- Ruccio, David F., y Lawrence H. Simon,
1992 "Perspectives on Underdevelopment: Frank, the Modes of Production School, and Amin," en *The Political Economy of Development and Underdevelopment*, editado por C.Wilber y K.Jameson. New York: McGraw-Hill.
- Salgado, Germánico,
1989 "El Estado ecuatoriano: crisis económica y Estado desarrollista." In *Los nuevos límites del Estado*. Quito: Corporación de Estudios para el Desarrollo.
- Salomon, Frank,
1981 "Weavers of Otavalo." In *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, edited by Norman E. Whitten. Urbana: University of Illinois Press.
- 1986 *Native Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North Andean Chiefdoms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- San Félix, Alvaro,
1988 *Monografía de Otavalo* Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Sanchez, Rodrigo,
1982 "The Andean Economic System and Capitalism," en *Ecology and Exchange in the Andes*, editado por David Lehmann, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sanchez Parga, José,
1984 "Estrategías de sobrevivencia.," en *Estrategías de supervivencia en la comunidad andina*, edited by M. Chiriboga et al. Quito: CAAP.
- 1986 *La trama del poder en la comunidad andina*. Quito: CAAP.
- 1990 "Proyecto político étnico y poderes locales: los sectores indígenas de la Sierra ecuatoriana," en *Etnia, poder y diferencia en los Andes Septentrionales*, editado por J. Sanchez Parga Quito: Abya-Yala.
- 1991 *Educación y bilinguismo en la Sierra ecuatoriana*. Quito: CAAP.
- 1993a *Transformaciones socioculturales y educación indígena* Quito: CAAP.
- 1993b "Modernización de la tradición: Transformaciones en la comunidad indígena," en *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*. Quito: CAAP.
- Santana, Roberto,
1983 *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*. Quito: CAAP.
- 1990 "El protestantismo en las comunidades indígenas del Chimborazo en Ecuador." In *Etnia, poder y diferencia en los Andes Septentrionales*, editado por J. Sanchez Parga. Quito: Abya-Yala.

- Schejtman, Alexander,
1992 "The Peasant Economy: Internal Logic, Articulation, and Persistence," en *The Political Economy of Development and Underdevelopment*, editado por C. Wilber. New York: McGraw-Hill.
- Schmitter, Philippe C.,
1997 "Civil Society East and West," en *Consolidating the Third Wave Democracies*, editado por Larry Diamon et al. Baltimore: John Hopkins.
- Schonwalder, Gerd,
1997 "New Democratic Spaces at the Grassroots? Popular Participation in Latin American Local Governments." *Development and Change* vol. 29, no.4 .
- Schuldt, Jurgen,
1993 "Ajuste, recesión y economía popular en los países andinos: Los efectos lexicográfico y de disociación," *Ecuador Debate* no. 29.
1994 *Elecciones y política económica en el Ecuador* Quito: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales.
- Scott Palmer, David,
1986 "Rebellion in Rural Peru: The Origins and Evolution of Sendero Luminoso," *Comparative Politics* vol. 18, no.2.
- Scott, James C.,
1976 *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
1986 "Everyday Forms of Peasant Resistance," *Journal of Peasant Studies*, vol.13, no.2.
1987 "Resistance without Protest and without Organization: Peasant Opposition to the Islamic Zacat and Christian Tithe," *Comparative Studies in Society and History*, vol.29 (julio).
1990 *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- SEAN (Sistema Estadístico Agropecuario Nacional),
1991 *Encuesta de superficie y producción agropecuaria por muestreo de áreas: Resultados*. Quito: INEC.
- Segarra, Monique,
1997 "Redefining the Public/Private Mix: NGOs and the Emergency Social Investment Fund in Ecuador," en *The New Politics of Inequality in Latin America: Rethinking Participation and Representation*, editado por Douglas Chalmers et al. Oxford: Oxford University Press.
- Silverston, Melina,
1994 "The Politics of Culture: Indigenous Peoples and the State in Ecuador," en *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, editado por Donna Lee Van Cott. New York: St.Martin's Press.

- 1997 "The Politics of Identity Reconstruction: Indians and Democracy in Ecuador," en *The New Politics of Inequality in Latin America: Rethinking Participation and Representation*, editado por Douglas Chalmers et al. Oxford: Oxford University Press.
- Skocpol, Theda,
1992 "What Makes Peasants Revolutionary?" en *Power and Protest in the Countryside*, editado por Robert P. Weller y Scott E. Guggenheim. Durham: Duke University.
- Slater, David,
1985 "Social Movements and a Recasting of the Political," en *New Social Movements and the State*, editado por D. Slater. Amsterdam: CEDLA.
1989. "Territorial Power and the Peripheral State: The Issue of Decentralization." *Development and Change* vol. 20.
- Smith, Gavin,
1989 *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley: University of California Press.
- Smith, Carol,
1984a "Local History in Global Context: Social and Economic Transitions in Western Guatemala," *Comparative Studies in Society and History*, vol.26, no.1.
- 1984b "Forms of Production in Practice: Fresh Approach to Simple Commodity Production," *Journal of Peasant Studies*, vol.11, no.4.
- 1984c "Does a Commodity Economy Enrich the Few while Ruining the Masses? Differentiation among Petty Commodity Producers in Guatemala," *Journal of Peasant Studies*, vol. 11, no.3.
- 1990a "Introduction: Social Relations in Guatemala over Time and Space," en *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988*, editado por Carol A. Smith. Austin: University of Texas Press.
- 1990b "Class Position and Class Consciousness in an Indian Community: Totonicapan in the 1970s," en *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, editado por Carol A. Smith. Austin: University of Texas Press.
- Smith, Gavin,
1989 *Livelihoods and Resistance: Peasants and Politics of Land in Peru*. Berkeley: University of California Press.
- Smith, Richard Chase,
1985 "A Search for Unity within Diversity: Peasant Unions, Ethnic Federations , and Indianist Movements in the Andean Republics," en *Native Peoples and Economic Development: Six Case Studies from Latin America*, ed. T. Macdonald. Cultural Survival Inc.
- Spalding, Karen,
1975 "Hacienda-Village Relations in Andean Society to 1830." *Latin American Perspectives* vol. 2, no. 1.

- Starn, Orin,
1992 "I Dreamed of Foxes and Hawks': Reflections on Peasant Protest, New Social Movements, and the Rondas Campesinas of Northern Peru," en *The Making of the Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*, editado por Arturo Escobar y Sonia E. Alvarez. Boulder: Westview Press.
- Stavenhagen, Rodolfo,
1990 "Derecho consuetudinario indígena en America Latina," en *Entre la ley y la costumbre: El derecho consuetudinario indígena en America Latina*, editado por R. Stavenhagen and D. Iturralde. México: Instituto Indigenista Interamericano.
1996 "Indigenous Rights: Some Conceptual Problems," en *Constructing Democracy: Human Rights, Citizenship and Society in Latin America*, editado por Elizabeth Jelin y Eric Hershberg. Boulder: Westview Press.
- Stephen, Lynn,
1991 "Culture as a Resource: Four Cases of Self-Managed Indigenous Craft Production in Latin America," *Economic Development and Cultural Change*, vol. 40, no.1.
1996 "The Creation and Re-creation of Ethnicity: Lessons From the Zapotec and Mixtec of Oaxaca," *Latin American Perspectives*, vol. 23, no.2.
- Stern, Steve J.,
1987 "New approaches to the study of peasant rebellion and consciousness: Implications of the Andean experience," en *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, editado por S. Stern. Madison: University of Wisconsin Press.
- Strobele-Gregor, Juliana,
1994 "From Indio to Mestizo...to Indio: New Indianist Movements in Bolivia." *Latin American Perspectives*, vol. 21, no. 2.
1996 "Culture and Political Practice of the Aymara and Quechua in Bolivia: Autonomous Forms of Modernity in the Andes." *Latin American Perspectives, Special Issue on Ethnicity and Class in Latin America*, vo. 23, no. 2.
- Sylva, Paola,
1986 *Gamonalismo y lucha campesina: Estudio de la sobrevivencia y disolución en un sector terrateniente, el caso de la provincia de Chimborazo, 1940-1979*. Quito: Abya-Yala.
- Taussig, Michael,
1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hills: University of North Carolina Press.
- Turner, Mark,
1993 "Peasant Politics and Andean Haciendas in the Transition to Capitalism." *Latin American Research Review*, vol. 28, no. 3.

- Thoumi, Francisco, and Merilee Grindle
1992 *La política de la economía del ajuste: La actual experiencia ecuatoriana*. Quito: FLACSO.
- Thrupp, Lori Ann,
1994 *Challenges in Latin America's Recent Agro-Export Boom*. Washington: World Resource Institute.
- Turton, Andrew,
1986 "Patrolling the Middle-Ground: Methodological Perspectives on "Everyday Forms of Peasant Resistance," en *Everyday Forms of Peasant Resistance in Southeast Asia*, editado por James Scott and Benedict Kerkvliet. London: Frank Cass.
- Urban, Greg, y Joel Sherzer,
1991 "Introduction: Indians, Nation-States, and Culture," en *Nation-States and Indians in Latin America*, editado por Greg Urban y Joel Sherzer. Austin: University of Texas Press.
- Urrutia Ceruti, Jaime,
1995 "Formas de comunicación y toma de decisiones en comunidades campesinas," en *Formas de comunicación y toma de decisiones en comunidades campesinas*, editado por J. Urrutia Ceruti. Quito: Aby-Yala.
- Van Cott, Donna Lee,
1994 "Indigenous People and Democracy: Issues for Policymakers," en *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, editado por Donna Lee Van Cott. New York: St.Martin's Press.
2000 *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Van den Berghe, Pierre,
1995 "Marketing Mayas: Ethnic Tourism Promotion in Mexico," *Annals of Tourism Research*, vol. 22, no.3.
- Van den Berghe, Pierre, y George Primove,
1977 *Inequality in the Peruvian Andes: Class and Ethnicity in Cuzco*. Columbia: University of Missouri Press.
- Vanderveest, Peter,
1993 "Constructing Thailand: Regulation, Everyday Resistance and Citizenship," *Comparative Studies in Society and History*, vol.35, no.1.
- Varas, Augusto,
1998 "Democratization in Latin America: A Citizen Responsibility," en *Fault Lines of Democracy in Post-Transition Latin America*, editado por Felipe Aguero y Jeffrey Stark. Coral Gables: North South Center.
- Varese, Srefano,
1988 "Multiethnicity and Hegemonic Construction: Indian Plans and the Future," en *Ethnicities and Nations: Processes of Interethnic*

- Relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*, editado por R. Guidieri et al. Austin: University of Texas Press.
- 1996 "The Ethnopolitics of Indian Resistance in Latin America." *Latin American Perspectives: Special Issue on Class and Ethnicity in Latin America*, vol. 23, no. 2.
- Velasco, Fernando,
1979 *Reforma agraria y el movimiento indígena campesino en la Sierra*. Quito: El Conejo.
- Vellinga, Menno,
1998 *The Changing Role of the State in Latin America*, editado por M. Vellinga. Boulder: Westview Press.
- Vos, Rob,
1987 *Industrialización, empleo y necesidades básicas en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Wallerstein, Immanuel,
1989 "The rural economy in modern world society," en I. Wallerstein, *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warren, Kay B.,
1992 "Transforming Memories and Histories: The Meanings of Ethnic Resurgence for Mayan Indian," en *Americas: New Interpretive Essays*, editado por Alfred Stepan. New York: Oxford University Press.
1998 "Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movement Paradigm for Guatemala," en *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, editado por Sonia Alvarez et al. Boulder: Westview Press.
- Watanabe, M.,
1995 "Unimagining the Maya: Anthropologists, Others, and the Inescapable Hubris of Authorship." *Bulletin of Latin American Research*, vol. 14, no.1
- Waters, William,
1993 "Las agroexportaciones no tradicionales como respuestas empresarial a las transformaciones fordistas mundiales," en *Latinoamérica agraria hacia el siglo XXI*. Quito: Centro de Planificación y Estudios Sociales.
- White, Gordon,
1996 "Civil Society, Democratization and Development," en *Democratization in the South: The Jagged Wave*, editado por R. Luckham y G. White. Manchester: Manchester University Press.
- Whitehead, Laurence,
1989 "Consolidation of Fragile Democracies," en *Democracy in the Americas: Stopping the Pendulum*, editado por Robert A. Pastor. New York: Holmes & Meier.

- Wolf, Eric,
 1955 "Closed corporate communities in Mesoamérica and Java,"
Southwestern Journal of Anthropology, vol.13, no.1.
 1966. *Peasants*. New York: Prentice-Hall.
 1969. *Peasant Wars of the Twentieth Century*. New York: Harper and Row.
- World Bank,
 1992 *World Development Report*. Oxford: Oxford University Press.
- Yambert, Karl A.,
 1980 "Thought and Reality: Dialectics of the Andean Community," en
*Land and Power in Latin America: Agrarian Economies and Social
 Processes in the Andes*, editado por Benjamin S. Orlove and Glynn
 Custred. New York: Holmes and Meier.
- Yañez Cossío, Consuelo,
 1992 "Ecuador: Basic Quechuan Education," en *Education, Policy and
 Social Change*. Westport: Praeger.
- Yashar, Deborah J.,
 1996 "Indigenous Protest and Democracy in Latin America," en
Constructing Democratic Governance, editado por Jorge
 Domínguez y A. Lowenthal. Baltimore: John Hopkins.
- Zamosc, León,
 1989a "Peasant struggles of the 1970s in Colombia," en *Power and Popular
 Protest: Latin American Social Movements*, editado por Susan
 Eckstein. Berkeley: University of California Press.
 1989b *Peasant Struggles and Agrarian Reform: The Ecuadorian Sierra and
 the Colombian Atlantic Coast in Comparative Perspective*. Allegheny
 College and University of Akron, Latin American Issues.
 Monograph Series no.8
 1995 *Estadística de las áreas de predominio étnico de la Sierra ecuatoriana*.
 Quito: Abya-Yala.
- Zevallos L., Jose Vicente,
 1989 "Agrarian Reform and Structural Change: Ecuador Since 1964," en
Searching for Agrarian Reform in Latin America, editado por
 William C. Thiesenhusen. Boston: Unwin Hyman.
- Newspapers*
Diario del Norte, Ibarra.
 El Expectador, Riobamba.