

DETERMINACIONES DEL PASADO Y MENTALIDADES
DEL PRESENTE: UN CONFLICTO ENTRE COMUNE -
ROS (CHIMBAURCU - ECUADOR)

ANDRES GUERRERO



FLACSO

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

DOCUMENTO DE TRABAJO

SEDE ACADEMICA DE FLACSO - QUITO

Nº 4, junio de 1982

DETERMINACIONES DEL PASADO Y MENTALIDADES
DEL PRESENTE: UN CONFLICTO ENTRE COMUNES -
ROS (CHIMBAURCU - ECUADOR)

ANDRES GUERRERO

Ponencia preparada para: Seminario UN RISD-CEESTEM
"Movimientos sociales en América Latina: perspectivas
de los años ochenta"; Ciudad de México, agosto

INTRODUCCION

A menos de tratarse de una investigación sin sorpresas, por lo tanto enmarcada entre hipótesis formales que definen previamente lo que se pretende demostrar, toda investigación desorienta e intriga conforme se tornan pulposas las dimensiones de la realidad por descubrir. Más aún, en ciertos momentos, un encuentro, algunas frases, un dato, abren perspectivas temporales incalculables: determinaciones del presente que se pierden en la noche del pasado andino. El conflicto entre comuneros de varias parcialidades ("libres" y "de hacienda") por las tierras de la hacienda de Chimbaurcu es en ese sentido ejemplar.

En efecto, la fachada racionalizada y racionalizante de un conflicto entre comuneros "ricos" y "pobres", o entre aquellos manipulados por "el patrón" y los otros por "izquierdistas", versión oficial del conflicto para el mundo "de afuera" pero también contenido parcial de vivencia interna de cada una de las partes -a un cierto plano de sus conciencias-, encubre cortes ~~histórico~~ sociales y de mentalidad, profundamente enraizados. Determinaciones que se traslapan cronológicamente como estratos de tiempos sociales cualitativamente diversos, prehispánico, colonial, capitalista, que afloran en una situación de conflicto en el presente (inconcientes o no concientes) y cobran nuevas significaciones, pero que los sujetos sociales del conflicto, yanaperos y artesanos comuneros no pueden recuperar para la elaboración de una visión coherente de su vivencia actual en base a la perspectiva del pasado. Son elementos de una forma particular de memoria histórica en estado de prácticas (rituales, jerarquizantes, antagónicas) tanto organizativas como programáticas que no se formulan en lenguaje (sistematizador y unificador) pronunciable por alguno de los sujetos sociales participantes en la lu

cha. Quedan, por lo tanto, como elementos fragmentarios re
miniscentes, pero no por esto menos eficaces puesto que se
expresan como divisiones sumergidas en el inconciente histó
rico-social, cargadas de animosidad y violencia entre comu
neros y comunidades.

No era una problemática prevista en nuestra investiga-
ción, centrada en el papel del Estado en el conflicto de tie
rras. Sin embargo fue una vía para desentrañar las raíces
estructurales más profundas de un enfrentamiento entre apa-
rentes sujetos histórico-sociales iguales: indígenas comune
ros. Estas páginas tratan de aquellas determinaciones y la
manera como se engarzan en función del conflicto. Debemos
advertir, sin embargo, que no estando nuestra investigación
centrada en la problemática de la memoria histórica y su pa
pel en el conflicto, estas páginas se limitan a algunas re
flexiones (fundamentadas) sobre el tema en base al trabajo
de campo realizado entre 1981-1982 (1).

LA HACIENDA Y LAS COMUNIDADES

La hacienda de Chimbaurcu se ubica a una hora y media
de Quito por la carretera asfaltada hacia el Norte, a media
hora de la capital provincial de Ibarra y 15 minutos a pie
de la ciudad de Otavalo (65 mil habitantes en 1979). Es una
región de haciendas modernizadas, transformadas en las últi
mas tres décadas en unidades económicas capitalistas avanza
das, y de un enjambre de comunidades, algunas de las cuales
se encuentran fuertemente insertas en la circulación mercan
til con una importante producción artesanal y actividad co
merciante pero casi siempre sustentada en una base agraria

(1) La investigación fue realizada en colaboración con Jorge León. Co
mo en todo trabajo en equipo, separar aguas en cuanto a ideas es
tarea absurda. Su interpretación y sistematización aquí son, en
cambio, responsabilidad exclusivamente mía.

complementaria (Meier, 1981: 124-240).

La población indígena de la región conserva y reivindica una acentuada identificación y conciencia étnicas que, - contrariamente a lo que se podría pensar, el capitalismo no ha carcomido. Esto aún en el caso de un puñado de familias (en particular de las comunas de Otacará y Chimbaurcu) que acumularon capital en la esfera productiva o de la circulación), desplazaron su residencia a la ciudad de Otavalo y envían sus hijos a universidades quiteñas.

Las comunidades conservan ciertas tradiciones ancestrales, tal vez bastante diluídas si comparadas con algunas regiones andinas bolivianas o peruanas, pero fuertes para el contexto ecuatoriano. Es así que todavía hoy en día confluyen para la de San Juan a las plazas de Otavalo y Cotacachi bandos de comunidades para el enfrentamiento ritual (tincui), se mantiene la tradición de acudir a los "yacha taitas" (hombres del saber) para curaciones y consejos, creencias y rituales con respecto a "Taita Imbabura" (la montaña-espíritu local) y la laguna, rituales de paso, etc. (Parsons, 1945: 94-110). También siguen fuertemente enraizadas las relaciones de reciprocidad y redistribución, aunque en todas las comunidades, y sobretodo en aquellas más insertas en la circulación mercantil, su contenido se va modificando en variantes que cubren el espacio delimitado por dos parámetros: por una parte como mecanismo de reproducción social de unidades domésticas de autosubsistencia y, por otra, como mecanismo de acumulación dineraria.

De todas maneras, las transformaciones de las comunidades en los últimos 20 años han sido extremadamente importantes con las modificaciones agrarias de los años 1960 (la Ley de Reforma Agraria se dictó en 1964 y, sobre todo se entregaron los huasipungos) y, luego, a partir de 1972 con el

auge petrolero. Sin embargo, como señala P. Meier en su estudio, las unidades domésticas de estas comunidades, que combinan producción artesanal (textil fundamentalmente), con una base agraria de subsistencia complementaria y la venta de la fuerza de trabajo de algunos de sus miembros en el mercado urbano, no están en vía de desaparición por la penetración capitalista. Al contrario, paradójicamente ha permitido su sobrevivencia con transformaciones importantes obviamente, pero que no todas corresponden a un proceso lineal de aculturación en el sentido de integración al capitalismo y la cultura blanco-mestiza, sino también de asimilación de elementos a la vez económicos, culturales y políticos "externos", para llamarlos de alguna manera, dentro del contexto doméstico y comunal. En este sentido hay una adaptación al capitalismo y lo estatal-nacional como mecanismo comunal de resistencia y negociación, aunque con cambios y abandonos marcantes.

Densamente poblada desde antes de la conquista, la región de Otavalo constituyó un lugar de encomiendas apetecibles (Jaramillo, 1972: 57-58; Larrain, 1980:213). Fue entregada a manos privadas primero, pero luego en 1594 pasa a la "Real Corona" (Muñive, 1681). Para el pago de los tributos se fundaron dos obrajes en la segunda mitad del siglo XVI (el del "asiento" de Otavalo y el de Pucará) en calidad de "obrajes de comunidad", donde acudían a trabajar 498 y 200 indios respectivamente, los unos instalados en el "asiento de Otavalo", los otros provenientes de las comunidades de la región (San Pablo, Tontaqui, Cotache), si creemos a Muñive(idem). Los comuneros de la región quedan como tributarios de la Corona, lo que no les eximía de la obligación de acudir a la mita para "la labor y crianza de las haciendas de campo" - (idem.).

No disponemos de investigaciones históricas que permitan afirmar a ciencia cierta, pero comparativamente a otras

regiones la percepción del trabajo de campo lleva a intuir neblinosamente que tal vez el estatuto jurídico-económico particular de tributarios del Rey intervino como factor en la sobrevivencia y cohesión cultural de las comunas otavaleñas (1). En efecto, el proceso más generalizado en los Andes ecuatorianos (en particular del centro y del norte) fue, según parece, la desintegración de las parcialidades de indios por desplazamientos de la población hacia las haciendas en calidad de conciertos para escapar a la mita, o por retención de los "indios quintos" en sus tierras (Tyrer, 1975: 326-331), como explica el Oidor Félix de Llano a mediados del siglo XVIII: "Para asegurarlos y tenerlos gratos, los obrajeros (privados) y hacendados les dan tierras de las suyas propias sin interés ni arrendamiento alguno y, además del salario que les pagan por su trabajo, suelen valerse de sus mismos aperos para la cultura y labranza cuyos frutos libremente se utilizan y venden, siendo siempre a cargo de los dueños de las haciendas y obrajes pagarles el tributo, aunque se lo ponen a sus cuentas y permíteles sus ganados" (citado por Tyrer, 1976: 328). La voracidad de captar o retener trabajadores en las haciendas de Otavalo ¿fue contrarrestada por la necesidad (y control) de la Corona para disponer de tejedores en los obrajes? En todo caso, de acuerdo a las listas de tributo de 1804-1805 se constata una situación particular, pero no excepcional, en el partido de Otavalo puesto que el porcentaje de "indios sujetos a haciendas" en el total de tributarios, comparativamente a lugares cercanos pero de formación hacendaria más "clásica", es bastante bajo a fines del período colonial: 37 y 38% en Otava-

(1) Cuando hablamos de desintegración de las comunidades nos referimos a las parcialidades ya transformadas por la colonización. En efecto, en la región de las "llactas" originales fueron "refundidas", como dice un autor (Jaramillo, 1972: 74).

lo y Cotacache, contra 85 y 73% en Cayambe y Tabacundo (Oberem, 1981: 348). Lo que significa que la mayoría de los indígenas tributarios siguieron como "suelos" o "libres" y por consiguiente se mantuvieron como comuneros. Sin embargo, -acotemos de inmediato que esto no implica que los comuneros hayan escapado en su gran mayoría a la dependencia frente a las haciendas. Retrospectivamente podemos ver que a la postre surgió una diferenciación social entre las comunidades en cuanto a sus condiciones de reproducción económica, social y política entre, por una parte, aquellas atrapadas por la hacienda, a pesar de permanecer externas y de conservar tierras propias, y por otra parte, la parcialidad que de una manera y otra lograron mantener o ganar una relativa independencia.

De todas maneras, sea cual fuere el peso que tuvieron los factores mencionados en la presencia de una cantidad importante de comunidades histórica y culturalmente homogéneas, con fuerte coherencia social e identidad, en una zona espacialmente reducida, el proceso histórico visto siempre con ojos del presente revela que hubo un movimiento dual. Por una parte se constata la sobrevivencia de parcialidades, no solamente como ya mencionado en tanto que unidades en sí que mantienen ciertas formas de existencia propia, sino también como un tejido más o menos tenue de lazos entre las comunidades que toman la forma de relaciones económicas, ciertas formas de alianza e identificación entre grupos de comunidades y, por lo tanto, también de antagonismo o competencia -de unas con otras. Vale decir que hay demarcaciones históricas recónditas, que se expresan en rituales como el tincui de la San Juan, pero que también son -en negativo- expresión a nivel de prácticas socialmente inconcientes de identidad étnica del conjunto de comunidades. En efecto, como algunos investigadores de la región han observado y nos

tros pudimos confirmarlo en el trabajo de campo, las comunidades se encuentran divididas más o menos vagamente, con líneas demarcatorias indefinibles que son más bien puntos de referencia de identificación de los comuneros, entre una sección de arriba y otra de abajo (1), por una parte y por otra, hay agrupaciones de comunidades en torno a una de ellas como líder (2) (en el caso que nos interesa, en un bando Asama y en otro Punyaro). Situación que sensorialmente es perceptible en el enfrentamiento ritual como se constata todavía hoy en día en la plaza de Cotacache. Averiguados los comuneros por el origen y explicación de las agrupaciones de comunas y el baile-combate ritual, se obtiene la lacónica respuesta que "asimismo se hace". O sea, a nivel del sistema de pensamiento que se expresa concientemente por la palabra-concepto los comuneros no pueden restablecer su origen ni tampoco expresar su significado. Se ha borrado de la conciencia histórica colectiva su contenido. Sería apresurado concluir sin embargo que estas divisiones-adhesiones y los rituales carezcan de significado. Expresan la permanencia de elementos de un sistema de pensamiento hasta hoy en día a nivel de prácticas como significantes cuyo significado habría que reconstruir en toda su fragmentación. División y agrupamiento de comunidades que, a un nivel más alto, pasa también por la pertenencia a centros ceremoniales di-

-
- (1) "En todo caso, podemos concluir que este principio dual de organización de la cultura incásica parece haber tenido un significado dentro de la organización espacial en esta área, y tal vez también dentro de la estructura social y mítica, que se habría desintegrado. La fiesta (de los Corazas) nos estaría sirviendo de documento; de alguna manera sería una especie de memoria colectiva de determinados elementos que ya no podemos rastrear dentro de la estructura social de la comunidad" (Ares, 1976: 70).
- (2) "En estos enfrentamientos hay "bloques de parcialidades" que se oponen bajo el principio generador de una comunidad agresiva y otra defensiva; las demás se agrupan en torno a una u otra". (...) "A pesar de que las relaciones directas entre las comunidades sean vagas, hay una relación, que veíamos en el capítulo anterior, de integración en torno a comunidades eje, ritual y socialmente" (Ovejero, 1977: 11 y 18).

versos, las ciudades de Otavalo y Cotacachi, cuyo espacio urbano está connotado de simbolismos y ritualizaciones sincréticos (católicos y precoloniales). En segundo lugar, el proceso histórico colonial creó diferenciaciones sociales y condiciones de diferenciación posterior entre las comunidades por la mayor o menor expropiación de tierras, el grado de vinculación con la actividad obrajera, el grado y forma de la dependencia con respecto a las haciendas y aún sus posibilidades de acceso libre; diferenciación que alcanza las jerarquías y liderazgos políticos dentro de las comunidades, entre ellas y con la hacienda y el Estado. Situación que habría que investigar en el contexto del rol ambiguo de curacas y principales utilizados por la Corona como intermediarios de funciones económicas y político-ideológicas. Algo que efectivamente encontramos, tal vez de manera acentuada, en el funcionamiento de los obrajes de Otavalo, a tal punto que en la rebelión indígena de 1776 en la región (a causa de un intento de recensamiento) se quemaron las casas de algunos caciques en Otavalo (Moreno, 1976: 187).

En el microcosmo delimitado por el complejo de comunidades colindantes y la hacienda de Chimbaurcu en cierta manera se perciben algunas de aquellas determinaciones del pasado -con todas las transformaciones y mediaciones labradas por el proceso histórico posterior- como significantes encubiertos que en la coyuntura específica de la lucha por las tierras de la hacienda en los años 1977-1981 afloran, cobran significaciones propias, sobredeterminan (justificando y legitimando) posiciones y prácticas de cada uno de los bandos de las comunidades en el conflicto, al mismo tiempo que subdeterminan (en tanto desplazan a segundo plano) otros elementos del pasado común, como la expropiación y explotación de las haciendas a todas las comunidades.

¿Cuál fue el proceso de constitución de las tres secciones de la hacienda de Chimbaurcu (Alto, Bajo), Osama, y el "anexo" Pucará tal como la conocemos actualmente? Pregunta que habría que responder teniendo en cuenta las características marcantes de la región, como encomienda real e importante zona de obrajes de comunidad.

Las haciendas que comprendían unas 600 a 700 hás. en 1978, siguiendo probablemente el mismo recorrido que en el resto de la región andina de la Real Audiencia (Borchart, 1981: 236), debieron consolidarse a lo largo del siglo XVII. En testamentos del siglo XVIII las encontramos como unidades plenamente definidas, que son dadas o recibidas en herencia (Lebret, 1981: 245, 286, 315). Hablo en plural puesto que las mismas fuentes revelan que no formaban un solo cuerpo (al menos a mediados del siglo), se constatan procesos de desmembramientos o reagrupaciones sucesivos, consecuencia de matrimonios, herencias o ventas de sus propietarios. Solamente a fines del siglo las tres partes (Chimbaurcu con sus dos secciones, Osama y Pucará) o haciendas, si se quiere, debieron finalmente conformar una sola unidad económica. O sea, es muy probable que sean varios los orígenes de la actual hacienda. De todas maneras, a pesar de los traspasos de mano, hay una continuidad familiar fuerte en su posesión: las haciendas Chimbaurcu y Pucará pertenecían a Cristóbal de Jijón, propietario del obraje de Pucará para los años 1740, uno de los fundadores de la misma familia que es la posterior propietaria de la hacienda en el siglo XIX y XX (Escritura de donación y partición de R. B. y B. L., 1959).

En cuanto a su formación física, como monopolización de un espacio agrario, un recorrido de sus tierras hoy en día deja intuir sensorialmente, porque está grabado en la morfología, que las haciendas se fueron abriendo campo (literal-

mente), ensancharon sus tierras, empujaron hacia arriba y redujeron las tierras de las comunidades. Pertinentemente las tres haciendas, o partes originarias, llevan el nombre de algunas de las comunidades que expropiaron y cercaron. En efecto, en la parte ecológica baja (2.500 mts. s.n.m.) la hacienda prácticamente rodea cuatro comunidades (Osama, Chaupi, - Urcusíqui y Rincón) y deja sin acceso o salida libre a las tres últimas. Las comunas tuvieron que encaramarse en pequeños montículos de tierras de sécano y erosionables, verdaderos islotes de resistencia. En la parte ecológica media, su biendo por las faldas del volcán Imbabura, bordea por tres costados a la parcialidad de Pucará y en la parte alta (2700 3000 mts.) a Chimaurcu por dos costados (ver croquis adjunto).

Lo que la percepción del espacio no revela, sino más bien encubre bajo la apariencia de una similitud morfológica, son las diferentes vinculaciones (económicas, políticas, simbólico-rituales) de las comunidades colindantes con la hacienda. Diferencias que sin duda son de orden estructural, pero que se traducen cotidianamente como prácticas diversas en la relación con el patrón y su cuerpo de funcionarios (administrador, escribiente, mayordomo). Estructuras y prácticas engendraron en cada comunidad percepciones del "mundo" - que son igualmente diversas, no solo con respecto a la hacienda, sino de cada comunidad en sí misma y por lo tanto también de las demás; o sea, según cual sea su situación frente a la hacienda los comuneros se verán entre ellos con ojos distintos.

Adelantemos una consecuencia: se abren nuevos recortes entre algunas comunidades (que a veces se prolongan dentro de una misma comunidad), se distingue por una parte aquellas subsumidas por la hacienda en la parte baja (Rincón, Urcusi-

Qui, Osama), por otra las "libres" (Pucará, Chimbaurcu, y más lejos Otaga); recortes que anudan al mismo tiempo hilos de alianzas entre aquellas en situación similar. Son diferenciaciones estructurales, de prácticas y mentalidades, inmediatas y cargadas de potencialidades, que desdibujan los orígenes comunes de su situación: la expropiación de sus tierras por la hacienda en el período colonial y republicano, la explotación de los comuneros sean estos por igual tejedores de obraje, mitayos, tributarios o concier-tos, la dominación cultural étnica.

Adentrémonos en el funcionamiento de la hacienda y de las comunidades antes de la reforma agraria (1964) y con las transformaciones posteriores. En la hacienda Chimbaurcu el conflicto irrumpe, a nivel estructural, por la exacerbación de los antagonismos entre patrón y comuneros con los intentos por parte del propietario para deshacer los vínculos consuetudinarios: constituían un derecho ancestral de las comunidades a la utilización de pastizales naturales, leña, agua, como forma modificada históricamente por la hacienda de la reciprocidad andina para obtener jornadas de trabajo de los comuneros. Ponía en causa su reproducción económica que encontraba en las tierras de hacienda una complementaridad productiva fundamental con los lotes comunales (para la cría de ganado, la fertilización, el artesanado textil por el agua requerida, la leña). Además, aspecto menos evidente, rompía con algunas estructuras tradicionales de poder y prestigio comunales cuyo funcionamiento se encontraba vinculado simbólicamente y ritualmente a la hacienda y que eran formas de control, cohesión e identidad de los comuneros con el patrón.

Chimbaurcu constituía un modelo diverso de la hacienda huasipunguera estrictu sensu, donde a lo largo del pe-

ríodo colonial y republicano se había ido afincando unidades domésticas (los conciertos) que abastecían el grueso de la mano de obra requerida. En este tipo de hacienda muchas veces se había reconstituido una cierta forma comunal -una comunidad huasipungo- dentro de las tierras de hacienda, logrando una autosuficiencia relativa de trabajadores. O sea, donde producción mercantil y reproducción económica de los trabajadores, aunque se encontraban disociadas en el tiempo (momentos de cultivo, ciclos agrícolas), en el espacio agrario (ubicación ecológica y física) y como estructura productiva (unidad doméstica por una parte, aparato de trabajo colectivo, -por otra), de todas maneras se encontraban ambas esferas al interior de la inmediata territorialidad del hacendado, su ámbito de poder más concentrado (1).

La cantidad de huasipungueros, con sus lotes de tierra dentro de los tres sectores de Chimbaurcu, se reducía a unas 20 familias de las cuales una parte importante eran "puendos" (forasteros de la zona Cayambe) instalados en los años 1950, como huasipungueros especializados, "cuentayos" a cargo del ganado. Por otra parte, algunas de las familias huasipungo originarias eran comuneros, hijos o nietos de comuneros pertenecientes a algunas de las parcialidades colindantes (Chimbaurcu, Urcusiqui, Chaupi) que conservaban lazos estrechos de parentesco y económicos con otras familias comuneras. Además, aquellos que no provenían de las comunidades, de todas maneras también tenían lazos con los comuneros puesto que entregaban ciertas proporciones de sus lotes huasipungo en "al

(1) La forma de hacienda huasipunguera la he estudiado en: "La hacienda precapitalista: el caso ecuatoriano", Anuario Indigenista, Vol. XXXVII, diciembre 1977; y más detalladamente en otro trabajo, en cuanto a la comunidad huasipungo: "Unidad doméstica, formas de circulación y pisos ecológicos: la comunidad huasipungo", (por publicarse), FLACSO - QUITO, 1982-83.

partir" a conocidos dentro de las comunidades. Situación en gendrada porque, al hacerse cargo de la "cuenta" de ganado, y como sus mujeres eran ordeñadoras y sus hijos peones sueltos, carecían de suficiente tiempo de trabajo familiar disponible para el cultivo de las tierras otorgadas por la hacienda.

Hasta comienzos de los años 1960 la hacienda era ante to do agrícola (maíz, papas, trigo, cebada) y requería un volumen de mano de obra importante. La mayoría de las tareas se realizaban manualmente y con yuntas, a pesar de que a comienzos de los años 1950 se compran dos tractores. El contingente mayor de trabajadores provenía de las comunidades del sector bajo (Chaupi; Rincón, Urcusiqui) y socialmente eran jefes de familia que acudían a laborar como "yanaperos". Según informaciones difíciles de precisar, la cantidad de yanaperos alcanzaba a unos 120 brazos en 1960, cifra significativa.

De todas maneras, sea cual haya sido la cantidad exacta, carece de sentido pretender estimar el número de yanaperos que bajaban a las labores. El intento de cálculo días/año / hombre supone la presencia social de una figura de trabaja - dor inexistente dentro de esta variante de forma de produc - ción de hacienda de los Andes Norte: el trabajador indivi - dual. En efecto, la yanapa no implica a un trabajador, es una forma colectiva de trabajo familiar: los lunes de cada semana se asignaba a cada yanapero (titular de los derechos y obligaciones) una cierta dimensión espacial de laboreo para determinadas actividades como la limpia de acequias, cerca - dos, abrir zanjias, deshierbe, etc. Significativamente se llamaba a este trabajo por "tarea", "minga". Espacio-trabajo , como unidad de medida, que implicaba la actividad simultánea de varios miembros de la unidad doméstica (con o sin vecinos conocidos) por lo general durante dos días (lunes y martes).

Acotemos, porque tiene eco histórico importante en la tradición andina, la hacienda repartía durante la "yanapa-minga" de los lunes tostado, chicha, mazamorra. Era la principal obligación de la forma yanapa, pero no la única. Para realizar grande trabajo habían otros tipos de mingas, mingas - de hacienda, a la cual debía concurrir el yanapero con los miembros en edad de trabajo de su familia. Por último, se había asociado a la yanapa el trabajo individual de jornalero puesto que, una vez cumplida la "yanapa-minga" de lunes y martes, los yanaperos titulares podían continuar trabajando los demás días de la semana por jornal dinerario. Esto obviamente cuando en la hacienda estaban "cargados de trabajo".

La otra cara de la yanapa, los derechos que conllevaba, se resumen en el usufructo de un espacio de pastoreo especificado (los pastizales naturales, barbechos luego de una primera pasada de los animales de hacienda y en potreros artificiales antes de ser "volteados"), recolección de leña y hierba para cuyes, y utilización de agua para consumo, animales y lavado de lanas para tejer. No se descubre proporcionalidad alguna entre el espacio-trabajo y grado de utilización de los recursos, aunque obviamente la hacienda ejercía un cierto control, "mezquinaba" en palabras de los campesinos.

He separado formalmente, por comodidad de exposición - (y tal vez deformación o insuficiencia conceptual) (1) en dos caras, como obligaciones y derechos consuetudinarios, el contenido de la yanapa. Ambos son sin embargo componentes

(1) Hay que poner en causa el concepto de trabajo en su utilización - deshistorizada. El capitalismo nos ha acostumbrado a concebir la actividad productiva como momento vital aislado de otros aspectos de la vida, consumo de energía vital reducido al objetivo de producción, expurgado en lo posible de simbolismos, rituales y ludicidad.

indisociables. De hecho, para otras actividades más complejas imbricadas al ciclo agrícola cargadas de ritualidad y simbolismos, se vuelve imposible hacerlo, a menos de caer en una formalización vacía. Sigamos un ciclo productivo.

A la siembra acuden los yanaperos y las mujeres que el mayordomo de agricultura escogía personalmente. En la hacienda se siguen practicando los imperativos de una división de trabajo sexual referida a la simbología mitológica andina de la tierra: solamente las mujeres, como portadoras de la fecundidad, siembran -costumbre tradicional en toda la región Otavalo-, los hombres siguen a las sembradoras con yunta y arado para cubrir la semilla. Al deshierbe y otras tareas intermedias asisten los yanaperos y, cuando faltan trabajadores, sus mujeres. Quienes acuden a la siembra, vendrán con sus familias a la cosecha. Al finalizar la recolección de la producción se entrega a cada participante principal una "ración" de maíz medida en una "taza" o canasto; cuando se trata de papas se pesa una "ración" de una arroba y siendo cosecha de trigo o cebada, en lugar de la "ración" se pagan jornales en los días no obligatorios de yanapa y se da derecho a "chucchir" (recolección de los restos de la cosecha). Además la hacienda, al igual que entre comuneros, distribuye chicha y comida a los participantes. Obviamente el grupo de cosechadores y cosechadoras se incrementaba cuando era necesario con gente no yanapera y se contrataban "peones sueltos" jornaleros. La cosecha como momento del ciclo agrícola, de la relación con la tierra como eje de la vida y de cosmovisión ancestral, expresado en rituales y ludicidad, es también un momento de la vida social e intercambios simbólicos múltiples entre hacienda y comunidades, tanto como entre comuneros. Así, durante la cosecha se practica un ritual de transgresión, se teatraliza la revancha del poder: se amarra al patrón con las fajas que utilizan las mujeres

para sostener sus anacos y se le conduce a la casa de hacienda donde tiene que entregar trago (alcohol de caña). Al finalizar la cosecha la hacienda da "oyanza": reparte en el patio de hacienda chicha, "motes", trago, una taza a cada uno, contrata una banda de música y se baila. Posteriormente los yanaperos pondrán sus ganados en las tierras en barbecho y, acto final, darán la vuelta a la tierra en el momento apropiado; se reinicia el ciclo.

Si me he detenido en este momento del ciclo productivo cargado de simbolismo y ritualidad con la tierra y el patrón es porque desvela un aspecto profundo de la relación hacienda-comunidad: el contenido de reciprocidad y redistribución andina ancestral, obviamente modificada y utilizada por el hacendado (1). Momento fuerte de identidad, consenso y reconocimiento del poder; por lo tanto de manipulación y dominación indisoluble de lo económico en sus dos términos, explotación y reproducción. Más aún, el mismo tipo de relación que hemos descrito aparece como calcado de los vínculos de reciprocidad y redistribución que se puede constatar dentro de las comunidades colindantes, entre las unidades familiares, el "acompañar granos" (2) de la siembra a la cosecha: quien participa desde el inicio -la siembra- recibe ración o derecho de chucchir; relación entre iguales evidentemente a diferencia de lo que ocurre con la hacienda; vínculos que entrelazan la reproducción social de las familias comuneras entre ellas.

(1) La "tarea", espacio-trabajo, tiene al parecer una inspiración de origen precolonial: "Estos (los indios comunes) repartían entre sí por rayas las tareas que a cada uno cabía a trabajar (para el curaca), la cual tarea o medida llamaban suyu; y después de así partidas las tareas, metía cada uno en la suya sus hijos y mujeres y a toda la gente de su casa, para que le ayudasen"; (Bernabé Cobo, citado por Wachtel, 1973: 68).

(2) También se conoce en quechua como "maquita maniachi" (prestamanos).

La "astucia" histórica del poder hacendatario radica en haber logrado organizar un espacio social de explotación como prolongación estructural e histórica de formas organizativas inherentes a las sociedades andinas: la continuidad permite desplazamientos de significaciones y simbolismos, legitimantes y encubridores, puesto que se insertan en el mismo sistema de pensamiento (visión del mundo, como ideología y prácticas de los dominados) aunque con una lógica enteramente diversa. Situación que tampoco es unilateral, la continuidad es también forma de resistencia y sabiduría de los dominados, obliga al dominante a amoldarse a su mundo y, al hacerlo, encuentran un espacio de sobrevivencia propio. En el caso de Chimbaurcu es tal vez la forma como las comunidades han logrado perdurar.

También en algunos de los mecanismos del prestigio y jerarquías del poder dentro de las comunidades se descubren prolongaciones de rituales entre hacienda y comunidades; mecanismos y jerarquías desdoblados en formas económicas comunales de redistribución. Detengámonos en la fiesta de los gallos o de la rama que se celebraba en las haciendas de la región Otavalo-Cayambe.

La hacienda entregó a "ego", que fue Alcalde de la comunidad de Chaupi en la parte baja de Chimbaurcu, un gallo vivo con el cual preparó un caldo e invitó a "gentes" (parientes, vecinos. conocidos) de las comunidades de Rincón, Osuma Y Chaupi . La aceptación de la invitación implica el compromiso de participar en la fiesta para el año próximo, y cada invitado debe concurrir a casa del "capitán" a su vez con un gallo. El "capitán" prepara la fiesta y corre a cargo de los costos. Mientras más comuneros concurren, mayor es la cantidad de gallos y el prestigio de quien "pasa el cargo". El día de la fiesta los comuneros y sus familiares se

reúnen en casa del "capitán", comen y beben; luego la comitiva se dirige a la casa de la hacienda, el capitán a caballo y con vestiduras rituales, acompañado de una banda de música. En el patio de la hacienda entregan los gallos al patrón, quien a su vez distribuye chicha, mote y comida; bailan y beben. Luego regresan a casa del capitán en la comunidad donde continúa el festejo. Al día siguiente, reunidos para comer, quien ha actuado de "servicio" (el encargado de repartir comida y bebida) con acuerdo del capitán designa al comunero que parará el cargo el año próximo. Quien pasa el cargo gana prestigio y poder dentro de la comunidad; es quien puede "pagar" la fiesta y, por lo tanto, redistribuir excedente económico acumulado. También son reconocidos por la hacienda como "más solventes", según expresión del ex mayordomo entrevistado.

Resalta el papel que cumple la hacienda en el ritual: es el centro legitimante y organizador de ciertas estructuras jerárquicas y de poder entre los comuneros. En efecto, la fiesta ratifica las relaciones de reciprocidad dentro de la comunidad, entre los comuneros que forman parte de los grupos de afinidad (quien acepta la invitación a comer el gallo tiene que a su vez traer un gallo el año siguiente), puesto que establece una sanción fuerte, otorga prestigio y reconocimiento a quien cumple la obligación, reprobación y aislamiento a quienes escapan. La fiesta refuerza la cohesión comunal pero requiere la mediación de la hacienda como autoridad tutelar. A nivel de prácticas rituales se expresa aquí una visión del mundo, al mismo tiempo que se la produce y reproduce, en la cual el poder hacendatario ocupa un lugar nodal necesario a la persistencia de un ordenamiento político y social ancestral de las comunidades.

Mencionaré, sin detenerme, por último dos otras modalidades de vinculación entre haciendas y comunidades que también son formadoras de la percepción del mundo. Las haciendas, y sobretodo, las comunidades ubicadas a lo largo del desaguadero del lago San Pablo (ver plano) y aquellas de la parte baja están irrigadas ya sea directamente por el río Jatunyacu (desaguadero) o por una red de acequias: el agua proviene siempre del lago, líquido que dentro de la cosmología de la región posee contenidos simbólicos que se expresan en prácticas cotidianas de baño y lavado, ritualidades de sociabilidad sobretodo femenina y lúdicos de la población de las parcialidades hasta hoy en día. El hilo de agua constituye un lazo de unidad e identidad étnica, no forzosamente conciente, de las comunidades Otavalos que comparten simbolismos, creencias y rituales más o menos similares. Esto además de la importancia del agua en toda su materialidad como elemento productivo y en la agricultura, la cría de ganado y el lavado de lanas para el tejido. No llamaré la atención, teniendo en cuenta lo hasta aquí visto de la relación haciendas comunidades, que un momento crucial como la limpia de las acequias y del río desaguadero esté organizado y presidido por las haciendas de Pinsaquí y Chimbaurcu. Convocan a todas las comunidades, esta vez no solamente a las colindantes sino a todas aquellas atravesadas por el agua, entre el lago y las haciendas, a una gran minga donde los "patrones" como autoridad reconocida, efectiva y simbólica, distribuyen chicha y comida. Cada hacienda ponía "sus" yanaperos (siempre bajo el mismo sistema, los dos primeros días impagos, el resto por jornal), de las comunidades no ligadas a las haciendas salen miembros de los grupos domésticos. Nuevamente la hacienda se intercala en un momento ritual-productivo de las comunidades, se ubica como centro organizativo y de control de otro aspecto de la vida ya no solamente comunal sino casi diríamos étnica, puesto que presidir dicho momento significa organizar el mantenimiento de un

lazo simbólico de unidad entre las comunidades de esta parte de la región. La hacienda extiende su territorialidad a un ámbito mucho más vasto que aquel reducido a los confines de sus tierras y las comunidades adosadas.

En las ilustraciones que hemos visto hasta aquí, el control hacendatario aparece siempre ligado a momentos productivos, sin embargo había también formas de apropiación de simbolismos de poder en tanto que tales por el patrón: a unos 3 kilómetros del lago, el río Jatunyacu cae en cascada, lugar ritual y mitológico a la vez para los comuneros en general, los "taitas del saber" y aquellos que se preparan para la pelea ritual, el tincui de la San Juan. Es aquí donde se obtiene o recupera "fuerza" en la forma de sabiduría o valor. No es, por lo tanto, casualidad que la casa de hacienda de Pucará, la única casa de hacienda habitada por el patrón, haya sido construida cerca de la cascada y al borde del Jatunyacu. Pero para que no quede duda alguna de la apropiación simbólica y real de la cascada, del símbolo sacralizado, por el patrón, un acueducto hace las veces de portón de entrada al patio de la hacienda y termina en caída de agua a un costado de la fachada. El agua evidentemente proviene de la cascada. Desplazamiento y asimilación de un símbolo sagrado de poder que utiliza todas las ambigüedades - creadas y buscadas por amalgama o asociación de significados: quien cumple la práctica ritual de la cascada también lo hace, forzosamente por las resonancias inconcientes de simbolismos desdoblados, en la casa de hacienda, en el espacio concentrado del poder hacendatario (1).

Hay que recalcar una vez más aquí, pensando en los dos ejemplos que vengo de mencionar, que la simbiosis y la apro

(1) Sobre el contenido simbólico y ritual del agua y la cascada, véase: Parsons, 1945: 94-110; Larrain (inédito), s.f.

piación de simbolismos y rituales por la hacienda, no se reducen pura y simplemente a mecanismos de control y explotación: son también un espacio de resistencia abierto por la oposición de los dominados en tanto implica que no pierden su identidad, cultura y organización social. La funcionalidad cerrada a la que pretende el poder (colonial, hacendatario, capitalista) enfrenta una resistencia abierta o encubierta, una forma de lucha de clases que la entorpece y termina por abrir brechas.

MODERNIZACION DE LA HACIENDA Y ESPECIALIZACION DE LAS COMUNIDADES

La hacienda, en el funcionamiento que acabamos de ver, debió comenzar a modernizarse por los años 1950, pero es solamente la década posterior que se da un impulso fundamental a su transformación con un cambio de rama productiva -aunque no absoluto- hacia la ganadería lechera. Antes de esos años las tierras se dedicaban esencialmente al cultivo de tubérculos y cereales (se cultivaba trigo para una industria local). Luego, se incrementan los pastizales artificiales y la agricultura queda relegada a una actividad complementaria. En 1962 se vende el ganado vacuno ordinario y se traen razas finas. Cinco años más tarde la producción alcanza unos 5 mil litros diarios con unas 500 vacas en el rejo. La modernización Chimbaurcu coincide con las transformaciones y conflictos agrarios de comienzos de la década en toda la Sierra. Es posible que la implementación de un esquema productivo diverso, que exigía una redefinición de las vinculaciones con las comunidades, haya sido en sí una respuesta a las inquietudes y temores suscitados por la agitación campesina indígena de aquellos años (hubo una toma de tierras en la cercana hacienda La Compañía) y la aplicación

de la ley de reforma agraria. Medida económica que además era favorable por la demanda creciente de productos lácteos en una situación en la cual, con el auge de la producción de artesanías textiles en las comunidades colindantes, la oferta de mano de obra se tornaba inelástica. Sin embargo la alternativa lechera se topó a la vuelta de 8 años con que era inviable por la extensión de plagas (kikuyo) en los potreros. El hacendado disminuye, entonces, la cantidad de animales y regresa a una combinación de agricultura con ganadería, pero ahora ya mecanizada.

En un primer momento, el paso de agricultura a ganadería tuvo un impacto diferenciado en cuanto en los trabajadores. Los huasipungueros son especializados como "cuentayos", personal dedicado casi exclusivamente al cuidado del ganado lechero y el abastecimiento de mano de obra familiar a tareas complementarias como el ordeño. Los huasipungueros reciben finalmente sus lotes en 1964-65, luego de la promulgación de la Ley de Reforma Agraria. Como en muchas otras haciendas no entregan los lotes originales donde se encontraban ubicados y que habían pasado de padres a hijos, sino se los empuja a los linderos con las comunidades y se aprovecha para achicar de manera notable su dimensión (de 5-7 hás a 1 há). Operación que, recalquemos, se efectuó sin conflictos. Por lo demás, los huasipungueros-cuentayos siguieron trabajando en la hacienda como jornaleros.

En cambio para los yanaperos la situación se vuelve turbia. La Ley de Reforma Agraria tuvo menos efecto sobre este tipo de vinculación ya que prohibía fundamentalmente la existencia de la forma huasipungo. La hacienda por su parte requería de todas maneras de una cierta cantidad de mano de obra para los trabajos de reconversión de los te-

rrenos agrícolas en pastizales, los cultivos de cereales y tubérculos que nunca desaparecieron por entero, y el mantenimiento de cercos, acequias, zanjás, etc. Los yanaperos continuaron como siempre llevando cotidianamente sus ganados de las comunidades a las tierras de hacienda. Utilizaban aquellos sectores poco apropiados para el cultivo de pastizales artificiales (sobre todo en el sector Usama colindante con Urcusiqui, Chaupi y Rincón), los potreros en vísperas de ser renovados y los barbechos. Continuaron también, claro está, acudiendo cada semana a la hacienda para cumplir las obligaciones y participar con sus familias en mingas de siembra y cosecha.

Aunque de manera poco perceptible en sus inicios, la reconversión productiva de la hacienda debió modificar al menos parcialmente, y en lo cuantitativo, las condiciones de la vinculación de la hacienda con las comunidades colindantes, en particular con Rincón, Chaupi, Urcusiqui, y, por lo tanto, su reproducción económica. Sin embargo es solamente años más tarde, por 1975-76, como efecto retardado, que las consecuencias del cambio se hacen sentir: la lucha pasa de presión sorda (como forma de lucha) a conflicto abierto. Finalmente, la potencialidad productiva de la hacienda decae por el conflicto. Como primera medida, el terrateniente desinvierte, puesto que la especialización -ganadera-lechera no dio los resultados esperados, por otra parte, el intento de regreso a un esquema más agrícola con complementaridad ganadera, tropieza con la lucha declarada de las comunidades por la tierra: comienzan a invadir los terrenos empujando sistemáticamente sus animales en potreros y sembríos; comienzan las reclamaciones jurídicas de las comunidades ante el Estado para la expropiación. Frente a esta situación, un conjunto de indicios y, además, concretamente la venta de ciertas secciones de la hacienda en

lotes a alto precio, indican que el propietario pretende sa-
near la situación adoptando la estrategia de vender terrenos
a las comunidades. De todas maneras la hacienda como unidad
productiva había perdido todo atractivo rentable.

Durante este mismo período, de comienzos de los años 1960
hasta la irrupción del conflicto de manera declarada en los
años 1975-76, una corriente de cambios económicos, culturales
y políticos ligados tanto a las transformaciones agrarias an-
dinas con la reforma agraria, la modernización del Estado y,
luego de 1972 el auge económico petrolero, atraviesan las
comunidades colindantes con la hacienda y, con mayor fuerza,
aquellas del sector alto (Pucará, Chimbaurcu). Sin lugar a
duda alguna, son los cambios sociales más fuertes que han -
acontecido al menos en el último siglo y medio, tal vez des-
de la decadencia y desaparición de la actividad obrajera en
la región. En lo que aquí nos interesa, con respecto a su in-
cidencia en el conflicto, me centraré solamente en dos aspec-
tos. El primero, la acentuación de la diferenciación social
entre las comunidades de la zona alta y la baja y, en segun-
do lugar, las transformaciones estructurales económicas, cul-
turales y políticas dentro de las comunidades. Ambos aspec-
tos son importantes para comprender prácticas y mentalidades
de los comuneros en el conflicto de tierras con la hacienda
y entre parcialidades.

Para comprender las modificaciones estructurales entre
y dentro de las comunidades de Chimbaurcu y Pucará (dejo de
lado Poggio por su intervención tangencial en el conflicto)
por una parte y Urcusiqui, Chaupi y Rincón por otra, de-
bemos remontar la mirada a momentos y procesos anteriores de
la historia de la región y de la vinculación hacienda comuni-
dades, no solamente en búsqueda de determinaciones persisten-
tes en el presente, sino de condicionamientos anteriores que

crean un terreno favorable para las situaciones que percibimos en la encuesta de terreno.

En efecto, se constata que la vinculación de tipo simbiótica basada sobretodo en la reciprocidad desigual entre hacienda y comunidades no tuvo la misma importancia en los años 1960 para todas ellas; por lo tanto su ubicación con respecto a la hacienda era ya estructuralmente diferenciada. A la descripción antes efectuada se ceñían sobretodo las comunidades de la parte baja, en una relación de dependencia profundamente enraizada, mientras la reproducción social de Pucará y Chimbaurcu casi no dependía de los lazos con la hacienda. Situación de diferenciación entre las comunidades (que abre otro corte más entre ellas), efecto tanto de los procesos de penetración capitalista en las últimas 3 décadas, como probablemente del proceso histórico muy anterior de vinculación especializada de las comunidades con la actividad obrajera en los siglos XVII y XVIII.

Recordemos que ligado a la comunidad de Pucará existió un obraje durante el período colonial y comienzos del republicano. Los tejedores provenían, al parecer, fundamentalmente de las comunas de Otaga, Pucará, Chimbaurcu y Poggio, o sea, los trabajadores más calificados, cuya formación requería un aprendizaje largo desde la infancia para lograr a la vez calidad y productividad. Las otras tareas, aunque evidentemente también necesitaban el manejo de cierta técnica, sin embargo eran menos complejas. De ahí que, según algunos datos (Muñive, 1681: 112-115) los trabajadores rotativos (mitayos y muchachos) se destinaban a tareas complementarias o de poco manejo técnico. Al pasar el obraje a propiedad privada y vincularse con la hacienda de Chimbaurcu, es de suponer que se mantuvo la especialización de ciertos comuneros provenientes de las parcialidades de la parte al-

ta. Suposición que proviene nuevamente de una mirada desde el presente puesto que estas comunidades han conservado y desarrollado una mayor destreza textil que las demás.

Las comunas de la parte baja, Rincón, Chaupi y Urcusiqui, en cambio, y aunque también poseen algunos conocimientos textiles, conservaron un carácter más agrario. Su vinculación con la hacienda para la producción agropecuaria, la simbiosis que hemos constatado y que implicaba la absorción de un tiempo de trabajo importante de las unidades domésticas para los cultivos del patrón, acortaba las posibilidades de un desarrollo de la actividad textil (Meier, 1981: 106-108).

La diferenciación entre las comunidades no solo concierne, en cierta manera, a una división de trabajo sino que es también social en cuanto traduce relaciones diversas con respecto a la hacienda; diferenciación que se profundiza con la desaparición de la actividad obrajera en el siglo XIX. De una manera u otra, y también a causa de diversos factores - como la ubicación espacial y las posibilidades de circulación independiente de la hacienda, las comunidades de la parte alta de la hacienda se autonomizaron económicamente del hacendado, insertándose directamente en el mercado textil local y extra regional; políticamente se desligan de una sujeción inmediata, pero no completa, del patrón. Mientras tanto Chaupi, Rincón y Urcusiqui continuaron íntimamente ligadas a la hacienda. Situación estructural que engendra a la vez comportamientos y mentalidades muy diversos frente al patrón y entre las diversas parcialidades. Mientras los de Chimbaucú y, sobre todo, Pucará, en tanto no dependen del patrón y su reproducción se basa sobre todo en actividades productivas que ellos mismos desarrollan (textil y comercial), adquieren una fuerte conciencia de sí mis

mos que les permite tratar al hacendado de "igual a igual", como algunos dicen, en cambio los comuneros de las otras parcialidades que continuaron supeditados al patrón hasta los años 1970, enredados en la maraña de vinculaciones simbólica, rituales y económicas, permanecieron con una visión de sí mismos como "indios de hacienda", sin existencia comunal que reivindique su propia autonomía. Como nos relataba una esposa de ex yanapero, "no vivíamos tranquilos": sometidos a un cotidiano acoso, al arbitrario de los empleados, enfrenados a un poder inatacable y omnímodo pero también paternalista, protector contra el mundo externo. Doble cara del poder que llega a personificarse entre los "malos" empleados (administrador y sobre todo mayordomos) que ejercen la represión directa y el arbitrario, y el lejano patrón como figura de autoridad providencial.

Al formarse una visión de sí mismos diversa, no solamente "miran" con otros ojos al patrón, sino que se perciben diferentes entre sí: los comuneros de Pucará y Chimbaurcu consideran que los otros son "tontos, pobres, débiles, menos adelantados, que se dejan explotar por el patrón; menosprecio percibido por los miembros de las parcialidades de hacienda (sobre todo de aquella más cercana, Rincón) la que a su vez expresa una animosidad latente contra las comunidades del sector alto.

Es la visión del mundo "de afuera", la sociedad nacional blanco-mestiza, el Estado, las relaciones mercantiles, de cada uno que difiere sustancialmente. Los pucarás y chimbaurcus, acostumbrados a desenvolverse como productores y comerciantes en el mercado y con la población blanco-mestiza, encuentran en este medio una modalidad de reproducción económica, negocian su supervivencia comunal con el capitalismo gracias al colchón amortiguador de la producción agrícola.

la comunal de autosubsistencia. Para los otros comuneros, salir fuera de su territorio es enfrentar un mundo adverso donde son extranjeros: el complejo comunidad-hacienda era una barrera y un refugio, con todas las connotaciones ambiguas de estos términos. En Pucará, hasta los años 1955-60 había un solo comunero que sabía hablar, leer y escribir en castellano, situación similar a la que existía en Chaupi y Urcusiqui. Aún físicamente un determinismo espacial marca y revela la diferencia de situación entre las comunidades: mientras aquellas de "hacienda" carecían de salida por camino público a Otavalo, o la carretera Panamericana, y debían transitar por las tierras de hacienda (por lo que también cumplían yanapas), los de Pucará y Chimbaurcu circulaban libremente (ver plano).

La diferenciación entre las comunidades es también diferenciación de sus estructuras internas. Si, como se ha descrito (Salomón, 1973), la estructura de las parcialidades configura, al parecer, un ensamblado de unidades concéntricas que van de la familia nuclear, el grupo doméstico, el grupo más amplio de afinidad (parientes más lejanos, amigos, vecinos), la red de clientela y, finalmente, la comunidad o, menos formalizadamente aún, como redes de lazos que abarcan diversa extensión, se entrecruzan y son de diversa naturaleza (económicos, políticos, rituales, clientelares), elevándose de la familia nuclear a la parcialidad en su conjunto y con extensión también hacia afuera, al pueblo; dicha estructura adopta diversas conformaciones de acuerdo a las características fundamentales impresas por el proceso histórico en Pucará y Chimbaurcu, por una parte y por otra, Rincón, Chaupi, Urcusiqui. Efectivamente es lo que hemos podido constatar como imagen global, claro está, puesto que, como es obvio, dentro de una misma comuna se encuentran secciones, o "barrios", con rasgos que pue-

den asemejarse también al otro tipo de comunidades.

Pucará y Chimbaurcu (más la primera que la segunda) es tán conformadas por unidades familiares de tipo nuclear artesanal-agrícola, entendiendo por esto que aunque la primera - actividad es el eje de su economía, la segunda reviste un carácter complementario pero igualmente esencial. Jerarquización que no se reduce a lo económico, como dedicación de tiempo, monto de ingresos en términos monetarios o excedente generado, sino que imprime rasgos específicos de una mentali-dad de corte antes artesanal que agraria a los comuneros del "sector de arriba". En las dos comunidades se descubre una diferenciación social marcada entre familias, un escalonamiento que va de aquellas donde el trabajo artesanal es exclusivamente familiar (aunque en la agricultura se mantienen lazos de reciprocidad), a las que contratan algunos "peones tejedores" (a veces parientes) y las "grandes" familias con pequeñas fábricas, donde trabajan numerosos tejedores, y que por lo general también se dedican al comercio con tienda en Quito. Por último, la estructuración política se anuda en torno a relaciones de clientela tejidas a partir de las "grandes" y "medianas" familias (también entre estas eslabonadas) en competencia como cuasi centros de poder, uno de los cuales controla el cabildo comunal (o la Tenencia Política) en el caso de Pucará) y todas tratan de presentarse como eficientes intermediarios con el Estado, los partidos políticos y demás instituciones blanco-mestizas nacionales.

Del otro lado de las tierras de hacienda, las comunidades de Rincón, Chaupi y, en menor medida, Urcusiqui (1),

(1) En Urcusiqui hay un vuelco hacia el artesanado doméstico a partir de los años 1970 con el tejido de sacos de lana y el hilado de la na, cambio que transformó la estructura doméstica (Meier, s.f.: 16-17).

tienen una estructuración social bastante diversa. Para comenzar, aquí la unidad familiar se conserva ante todo como una unidad doméstica temporalmente ampliada que agrupa varias generaciones bajo un mismo techo, o en un mismo espacio habitacional, con todo el tejido de actividades cooperativas que esto implica. Situación que tiene relación con el carácter agrario-artesanal de su economía, o sea, donde la primera actividad ocupa un lugar principal y la segunda, la textil, permite obtener un complemento dinerario. Son además unidades domésticas que racionalizan el empleo del tiempo de trabajo disponible de sus miembros con la emigración temporal a las ciudades para emplearse como jornaleros de la construcción. Su mentalidad es ante todo de corte agrario de autosubsistencia. Aunque, sin duda, hay diferencias económicas entre ellas, no sobrepasan un umbral que permita hablar claramente de una diferenciación social de tipo clasista. Los vínculos de parentesco y afinidad, desdoblados en reciprocidad y redistribución (de tierras, animales, productos, tiempo de trabajo) como el "al partir" o "maquitamanchi" mantienen vigencia y son una de las condiciones de la reproducción social doméstica y comunal. En cuanto a las estructuras políticas, se perciben jerarquías y formas de poder que combinan mecanismos tradicionales con elementos nuevos. En efecto, en la última década las autoridades han adquirido un mejor conocimiento del "mundo externo" (autoridades locales, ministerios, partidos políticos, aparato judicial, etc.) y una capacidad de iniciativa y organización para efectuar mejoras dentro de la comunidad, consecuencia de la integración de líderes jóvenes. Se ha pasado progresivamente de la valorización de los "mayores" a los jóvenes como autoridades. Sin embargo, estos últimos no rechazan sino más bien utilizan ciertos poderes simbólicos y ancestrales y la legitimidad de las estructuras de poder tradicionales sustentadas por redes de solidaridad familiar. Así, uno

de los jóvenes dirigentes de cabildo y figura importante de la lucha, reivindica una ascendencia de caciques y maneja ciertos poderes simbólicos (frente a su casa hay un pogio ritual). En estas comunidades el cabildo es un órgano de cohesión, control y movilización. Las familias que lo controlan gozan de un consenso y, aunque son las más pudientes, son vistas como trabajando para el bien de toda la comunidad. Por lo demás, sus atribuciones no se han reducido a lo público, extienden su ámbito de intervención normativo a la vida cotidiana doméstica, dirimen conflictos entre familias, "aconsejan" a cónyuges y tratan de solucionar problemas internos sin hacer recurso a las autoridades blanco-mestizas estatales en lo posible.

EL CONFLICTO: DE LUCHA CONTRA EL HACENDADO A LUCHA ENTRE COMUNIDADES

Dos momentos dividen la lucha por las tierras de la hacienda, temporal y cualitativamente. El primero, ubicado en el tiempo entre 1977 y 1980, se focaliza entre el hacendado y las comunidades de Rincón y Chaupi. En el segundo, 1980-82, el centro del conflicto se desplaza y extiende hacia un enfrentamiento entre comuneros de las diversas parcialidades que bordean la hacienda Chimbaurcu, el terrateniente mueve sus hilos en la tramoya del poder y el Estado entra como árbitro.

Llama la atención el efecto retardado que tuvieron las transformaciones de la hacienda a comienzos de la década de los 60 puesto que es solamente 15 años más tarde que estalla abiertamente el conflicto que en gran parte es una consecuencia. Condiciones a la vez económicas y políticas confluyen tanto para que el conflicto se amortigue durante ese tiempo como para que estalle en 1977.

Las transformaciones productivas y sociales de la hacienda, que de manera directa o indirecta, recortaban los ligámenes simbióticos reproductivos con las comunidades, coincidieron con un auge de la demanda de artesanías textiles locales. Es posible que el excedente monetario de las parcialidades del sector bajo haya incrementado, ofreciendo una alternativa económica temporal a los comuneros. Se debe tener en cuenta también que la expansión petrolera en el país comienza a sentirse en 1972 y se amplía rápidamente la demanda de fuerza de trabajo temporal en las ciudades y para la infraestructura vial (la carretera Panamericana que cruza la hacienda fue asfaltada en 1973). De todas maneras hay que tener en cuenta que las relaciones de yanapa que permitían seguir poniendo ganado en tierras de la hacienda continuaron existiendo hasta inicios del conflicto, relación que además posibilitaba ganar un jornal (a partir de 1964 y, sobre todo, en 1972 los jornales suben fuertemente) en la misma hacienda como "peón suelto" de miércoles a viernes.

En cuanto a la irrupción misma del conflicto, los años 1977 fueron sin duda un momento favorable en la coyuntura nacional. El gobierno militar del Gral. Rodríguez Lara había embotado sus ímpetus reformistas, con la industrialización se extendía fuertemente la sindicalización de la nueva clase obrera, las clases dominantes no manejaban directamente los hilos del poder, el Estado se había fortalecido, centralizado y una burocracia técnica empujaba hacia una racionalización de su funcionamiento como mediador entre las clases en tanto que promotor de desarrollo. Localmente, la situación era igualmente favorable. Los efectos de las transformaciones agrarias y la apertura forzosa hacia el "mundo externo" se plasmaban concretamente en la construcción de caminos públicos de acceso a las comunas

de Rincón , Chaupi , Osama, Urcusiqui, la construcción de escuelas, una mejor percepción de la sociedad por los jóvenes que salían a trabajar en Quito, el contacto con organizaciones políticas de izquierda y la formación de una camada de jóvenes líderes. Con la reforma agraria, la modernización del Estado y la penetración capitalista el eslabonamiento del poder local terrateniente aliado a la Iglesia (el cura párroco) y el Estado (Teniente Político) termina por romperse. Cada uno de estos elementos se autonomiza. Se abre desde mediados de la década de los 60 un cierto vacío de poder local a pesar de que el Estado extiende sus ramificaciones (escuelas, Instituto de Reforma Agraria, dependencias de ministerios de obras públicas y salud, etc.) y ocupa un mayor espacio. Situación favorable para el surgimiento de nuevas organizaciones (a nivel local) campesinas e indígenas, una revitalización del cabildo comunal y de estructuras de poder de familias enriquecidas que se apoyan en una vasta red de solidaridades clientelares en las parcialidades, tal como se puede constatar a posteriori.

En cuanto al conflicto mismo durante este primer momento y aún posteriormente, carece de espectacularidad y tampoco es una gran gesta, se define más por un juego de posiciones: reclamos jurídicos para ampararse de legalidad, presiones al Estado para que intervenga, una permanente, y ante todo callada, ocupación de las tierras de hacienda que socava la autoridad del patrón y sus empleados. La existencia de la hacienda como unidad económica se vuelve inviable, asediada, y corroída por todas partes.

Pero la lucha por la tierra de Chimbaurcu no solamente tiene una determinada relación con las transformaciones estructurales y la coyuntura nacional, localmente se debe señalar como antecedente el movimiento social que se gesta a par

tir de 1973 con la iniciativa inmediata de un grupo de jóvenes indígenas (la nueva "inteligencia" indígena que surge - en esos años en Pucará sobre todo) y algunos blanco-mestizos con cierta experiencia y adhesión política partidaria. Fueron quienes promovieron la fundación de una Federación - Campesina Indígena y un Grupo Cultural (de música y teatro indígena) cuyos objetivos eran, para la primera, un trabajo casi de corte sindical y, para la segunda, la recuperación y difusión étnica cultural. El movimiento desemboca en una gran marcha el primero de mayo de 1974 en la ciudad de Otavalo donde, por la primera vez, participan las comunidades que rodean a la ciudad. Las dos organizaciones, en las cuales encontramos algunos de los futuros participantes y dirigentes del conflicto, promueven acciones cuyo campo se extiende desde el apoyo a las tomas de tierras de la hacienda "C" al cuestionamiento de las estructuras de poder estatales y privadas blanco-mestizas (tenientes políticos, comerciantes, chicheros, etc.) centro de las comunidades. En todo el movimiento, durante dos años un Partido Político de izquierda apoya, coloca algunos de sus cuadros como asesores y sin duda recluta militantes indígenas. Sin embargo es una participación efímera que rápidamente se agota porque tanto la Federación como el Grupo Cultural resisten a la imposición de una línea partidaria; ruptura que repercute en conflictos internos dentro de las dos organizaciones indígenas que terminan por resquebrajarse.

En las comunidades de la parte baja de la hacienda los promotores de la organización y de los primeros desafíos abiertos a la autoridad patronal son estos jóvenes. Casi todos ellos recibieron educación primaria en instituciones - eclesiásticas o en el marco de las actividades de la Misión Andina (organismo internacional coordinado por OIT), trabajaron como yanaperos y luego salieron fuera de la comunidad

a trabajar en Quito, donde tuvieron los primeros contactos con el Partido Político. El contacto con el "mundo externo" no los desligó sin embargo de su mundo local, pero sí les aportó nuevos elementos de visión del mundo y una cierta conceptualización marxista de su propia realidad en términos de clase explotada. Acotemos que las migraciones de los comuneros al mercado de la fuerza de trabajo urbana en esta zona son no solamente temporales sino que el mejoramiento de la infraestructura vial permite un retorno casi semanal a sus lugares de origen.

En la práctica, dentro de las dos comunidades (Rincón y Chaupi), los jóvenes promueven una refuncionalización del cabildo. Por lo general, como en casi todas las comunidades, era un organismo dirigido por los "mayores" - apoyados en jerarquías de poder y prestigio tradicionales, y supeditados a la autoridad estatal local (Teniente Político que las nombraba y la Iglesia). Gracias a su conocimiento del "mundo externo", un manejo fluido del castellano y los contactos con organizaciones partidarias, logran ocupar los puestos de dirección del cabildo. Además, estos jóvenes pertenecen a familias comuneras que gozan de ascendencia muy anterior en las parcialidades. Hay un cambio de jerarquías, como nos decía un ex alcalde y padre del joven Presidente del Cabildo: "ahora ya jóvenes son autoridad, porque ya, ya son consejo para todo".

Los líderes comenzaron precisamente su trabajo con los jóvenes de la comunidad agrupándolos en un club deportivo, para luego ir planteando el problema de la tierra. Se relata que la tierra les pertenecía ancestralmente y se convence a los mayores que se debía luchar. Su acción no se limita a la comunidades mencionadas, se establecen contactos con jóvenes de Urcusiqui, siempre en relación con el

club deportivo y aprovechando los lazos de parentesco existentes entre familias de las tres parcialidades. Logran entonces efectuar reuniones casi semanales, en ciertos "llanos" alejados de la hacienda, donde asisten miembros de las parcialidades del sector. La movilización condujo al planteo que había que tomarse un pequeño espacio de terreno de la hacienda para construir un estadio de fútbol en cada comuna. Cuando la primera toma de terreno, el mayordomo con los empleados intervino como de costumbre con sus perros, a caballo y fuste en la mano para sacar a los invasores, pero estos armados de palos resistieron: "la gente perdió miedo y vio que con organización pueden defenderse", fue la consecuencia en palabras de un joven dirigente. De ahí en adelante se adoptan dos tácticas, por una parte "empujar los animalitos" de los comuneros en las tierras de hacienda (más de 1000 entre bovinos y ovinos) sabiendo que aún si el terrateniente acudía a la policía, dada la cantidad, no podían llevárselos al establo de la hacienda "en prenda" para cobrarles multa, como efectivamente ocurrió posteriormente; - por otra parte, se organizan jurídicamente en "pre cooperativa" y comienzan un juicio de expropiación.

La organización del club deportivo y la toma de tierra para el estadio son tácticas tradicionales de las organizaciones políticas y, sin duda, fue su origen. Sin embargo - vista en el contexto comunal la toma de un espacio de la hacienda, como acto de reapropiación, implica la búsqueda voluntaria o no de connotaciones simbólicas profundas que repercuten en el inconciente histórico indígena: recuerda el acto de la "toma de la plaza" durante la fiesta y combate ritual (tincui) de San Juan, ratifica la posesión consuetudinaria del espacio comunal expropiado y rompe con las ataduras tradicionales de autoridad y dependencia efectiva, ritual y simbólica hacia el patrón.

Con la creación de la pre cooperativa se deslinda formal y funcionalmente al cabildo de Rincón y Chaupi del organismo de lucha, lo que permite una táctica de extensión del conflicto a las demás comunidades y se amplía la participación reclutando socios. Precisamente, uno de los mayores empeños a lo largo del conflicto será obtener la adhesión de comuneros de las parcialidades colindantes y aún de otras indirectamente relacionadas como Poggio. De todas maneras, como forma organizativa, la pre cooperativa se sustenta y utiliza el armazón de redes de solidaridades comunales en torno a las unidades domésticas, sus jerarquías y formas de reconocimiento de la autoridad (cabecillas), obviamente transformadas por la modernización funcional y los nuevos valores introducidos por los jóvenes, pero sin ruptura de la continuidad; o sea, no existe una organización de lucha en cuanto a estructura, prácticas y legitimación que se pueda identificar por sí misma. Su existencia está diluída en el tejido difuso de relaciones comunales. Se especifica por una necesidad de legalidad y legitimidad frente al Estado blanco-mestizo, pero dentro del ámbito comunal sus contornos se desdibujan como tejido comunal.

A comienzos del conflicto el terrateniente utiliza mecanismos tradicionales para detener la lucha: represión lanzada por sus empleados, denuncias y juicios permanentes contra los dirigentes, secuestro de ganado por la policía y, aún, mueve sus palancas dentro de las Fuerzas Armadas para que realicen "maniobras" en las tierras de la hacienda, suficientemente realistas como que se tortura a algunos comuneros de Rincón en los potreros alejados. La Policía incursiona varias veces en las comunidades pero es repelida a pedradas. Buen conocedor de algunos aspectos de la mitología indígena de la región y de quiénes son sus aliados fieles, también utiliza recursos sutiles: contrata a un brujo "yum

bo", de las tierras bajas selváticas de la Costa y realiza un ceremonial donde sus amigos chicheros blanco-mestizos en la parcialidad de Urcusiquí para "echarles el mal" a los dirigentes de la pre-cooperativa (1).

Finalmente, ante la imposibilidad de romper la resistencia, cambia de táctica. En lo sucesivo va a manipular los cortes y animosidades latentes del pasado y del presente entre las comunidades y dentro de las mismas para lograr un enfrentamiento entre comuneros con lo cual el conflicto pasa a un segundo momento.

La pre-cooperativa plantea en 1977 un juicio de expropiación de la hacienda por mantenimiento de relaciones laborales "precarias", la yanapa, abolida por decreto en 1970 (2), recurso legal rechazado por maniobras del terrateniente ante el Gobierno Militar y soborno del abogado de la pre cooperativa. Fracaso que no detiene la lucha pero sí marca un alejamiento definitivo de los dirigentes indígenas del Partido Político que les había aconsejado el abogado.

De todas maneras, el terrateniente debió comprender que la lucha continuaba puesto que a partir de 1978 decide vender algunos terrenos situados en las inmediaciones de la parcialidad de Pucará a familias comuneras. Táctica que provoca la formación de una primera Asociación de Compradores

-
- (1) No hemos podido confirmar este hecho, pero los miembros de la pre cooperativa están convencidos de su veracidad. Para la mentalidad indígena de la región el poder de los brujos "yumbos" proviene de un temor a la irrupción de lo natural selvático en el orden social andino, elemento de visión del mundo pre-incásico: "En el moderno folklore quichua de la sierra (lo "yumbo") está asociado con la idea del "natúrmensch", una persona feroz, vanidosa, impulsiva, imperfectamente socializada y con cierto dominio de los poderes mágicos". (Salomón, 1980: 111). Estos seres aparecen también en el relato de las pesadillas de los comuneros de Pucará (Parsons, 1945).
- (2) Decreto del 7-9-1970, art. 9.

compuesta por las familias ricas de las comunidades de Pucará y Chimbaurcu pero que también arrastra a una importante cantidad de comuneros pudientes y aún pobres en la ilusión de la adquisición de la tierra. La Asociación de Compradores se desintegra una vez realizada la operación. Las familias ricas, dueñas de numerosos telares y de almacenes en Otavalo y Quito, fueron las que mayor tajada sacaron de la compra, mientras las ilusiones de los demás comuneros se desvanecen. A raíz de esta experiencia y en ruptura con lo anterior, se constituye una nueva Asociación de Compradores - que reúne, esta vez, a familias líderes dentro de la comunidad, dueñas de alguna cantidad de telares y comercios pero que no se encuentran entre "las grandes" y una masa importante de "pobres". Se plantea que la tierra deberá comprarse para efectuar una repartición igualitaria de 2.500 m. por familia con lo cual la asociación alcanza a reunir unos 700 inscritos (1).

Para comprender la dinámica que adquiere el conflicto, y su vuelco de lucha contra el patrón en antagonismo entre comuneros, es necesario comprender la base estructural que sustenta la asociación: explica el proyecto de compra de la tierra y de repartición en pequeños lotes familiares. Realidad contrapuesta con la interpretación simplista de algunas organizaciones campesinas clasistas que perciben en términos distorsionados de una "banda pagada" por el terrateniente y liderada por la "burguesía indígena" a la masa y organización de "compradores".

Habíamos visto que entre las comunidades se constataba una diferenciación entre aquellas "libres" dedicadas al artesanado textil con actividades complementarias agraria, por una parte y por otra, aquellas dependientes de la hacienda de corte agrario antes que artesanal. Además la estructura

(1) Petición al Instituto de Reforma Agraria elevada por el abogado E.R.A., 8-3-1981, a nombre de la Asociación de Compradores.

social y las mentalidades dentro de las comunidades eran bastante diversas.

La Asociación de Compradores, como forma de organización, responde a las características particulares de las comunidades artesanales-agrarias. La diferenciación social en estas asume una modalidad particular contradictoria que, a pesar de las marcadas desigualdades y la existencia de relaciones de explotación entre familias comuneras, no ha conducido a la cristalización de barreras y niveles sociales: hay diferenciación social y explotación pero no forzosamente clases. En efecto, dejando de lado las "grandes familias", que se distanciaron de la comunidad y se instalaron en Otavalo y Quito, las familias que poseen de 4 a 10 telares más o menos y los hacen trabajar con lo que llaman "peones" pagados por pieza en dinero, utilizan para cultivar sus tierras las redes de vínculos múltiples con parientes, vecinos y conocidos dentro de la comunidad. Vistas dentro del contexto comunal estas relaciones que en ambas actividades son sin duda de explotación, se enraizan en formas modificadas de reciprocidad y redistribución imbricadas con relaciones de alianza (con o sin parentesco) (1). Tienen una doble cara, por una parte permiten que estos comuneros pudientes puedan hacer cultivar sus tierras sin pasar por el pago de jornales sino bajo el sistema de "acompañar granos", "al partir" y "ración"; disponen de toda una red tanto más amplia y densa cuanto mayor cantidad de tierras han podido adquirir. Por otra parte, vistas desde ella

(1) Me refiero aquí sobre todo a las relaciones que se establecen para el cultivo de las tierras. Los peones textiles no siempre son de la misma comunidad, ni tampoco provienen de la red de afinidad. Su situación como "asalariados" es más definida, aunque tampoco constituye una situación "proletaria", es más un trabajo temporal de jóvenes en un momento de su ciclo vital.

do de los afines que acuden a cultivar esas tierras, que por lo general también son artesanos pero pobres y con muy pocas tierras, los vínculos de reciprocidad y redistribución desiguales forman parte de sus propias condiciones de reproducción económica. Sin la disponibilidad de las tierras, animales y productos que obtienen no lograrían sobrevivir como unidades artesanales familiares. Las relaciones de explotación quedan entonces profundamente subdeterminadas en la conciencia individual y social de los participantes.

Políticamente, es una modalidad de diferenciación que engendra liderazgos apoyados en las urdimbres de clientelas nucleadas alrededor de ciertos individuos que gozan de prestigio y consenso.

Por último, con el artesanado como actividad fundamental ha emergido la figura social del individuo que produce por su propia cuenta, con sus manos, su ritmo y casi por sí solo. Su proyección hacia el futuro, expresada en el porvenir de sus hijos, es la instalación a su vez de una familia restringida de tejedores para lo cual necesitan un pequeño espacio agrario donde instalan su vivienda-taller y obtienen el complemento alimenticio de autoconsumo. Transformación de la percepción comunal y personal tradicional que se expresa en los frecuentes casos de divorcios que encontramos en estas comunidades (2).

La Asociación de Compradores se sustenta en el tejido de redes de clientela en torno a sus líderes quienes, a la vez, son los mediadores de las comunas con las instituciones estatales y el patrón. Conocen personalmente este último con quien tratan "de igual a igual".

(1) En 1945 Clew Parsons afirma que el divorcio no existía en Pucará (Parsons, 1945).

Para cada comunero el proyecto, en cuanto a la utilización de las tierras repartidas en pequeños lotes, calza con las exigencias materiales y la concepción que tienen de la reproducción de una familia artesanal-agrícola: al casarse y para instalarse a su vez como artesanos-agricultores independientes (fundar una nueva unidad familiar) sus hijos necesitan un pequeño lote para levantar casa-taller y cultivar el complemento agrícola de autoconsumo. En su conjunto el proyecto de compra y repartición igualitaria permite unificar a comuneros "ricos", "medianos" y "pobres". Por una parte, quien más hijos y plata tiene puede comprar más lotes, por otra, a los "pobres" que no acumulan un excedente como para pagar la tierra, se les ofrece prestar dinero o comprar a su nombre para que luego cultiven esas tierras bajo relaciones de reciprocidad desigual (al partir).

En segundo lugar, el mecanismo de adquisición de las tierras por compra corresponde a la mentalidad de productores acostumbrados a moverse en las relaciones mercantiles -sobre todo con el mundo blanco-mestizo-. La compra es una forma "normal", prestigiosa y legítima de adquisición. Dentro de esta visión del mundo el conflicto es percibido en términos de nivel de precios y condiciones de pago, condiciones que efectivamente la Asociación de Compradores discute con el patrón. Por último, dados los valores sociales de estos comuneros, hay un gran prestigio en llegar a comprarle las tierras al patrón -sentimiento que traslucía en las entrevistas-, de discutir entre iguales, mientras por el contrario los de la cooperativa como nos decían hasta los niños en Pucará, "le están robando las tierras al dueño".

Resalta de inmediato la diferencia organizativa con respecto a la pre-cooperativa. En cuanto al proyecto y las formas de lograrlo hay igualmente de por medio una situación -

social y de visión del mundo muy diversas. Para comuneros de la parte baja que dependieron siempre de la hacienda las tierras de la hacienda forman parte de un derecho de posesión consuetudinario y ancestral. La invasión como forma de lucha mantiene y extiende sus derechos, y adquiere el carácter de un enfrentamiento contra la explotación y opresión ejercida por el terrateniente. No hay campo para un trato entre iguales sea cuales fueren los términos, menos aún como compra venta dadas las características de su economía básicamente de autosubsistencia. Por otra parte, el destino de las tierras debe ser un cultivo colectivo dentro de una cooperativa de producción, sin repartición, realizada por las unidades domésticas; o sea la reproducción ampliada de la forma comunal en tanto que necesidad y mentalidad.

Con la táctica del terrateniente de vender tierras se abren las fisuras históricas entre las comunidades y aún en el interior de algunas de ellas según las situaciones de los comuneros y sus ligámenes con familiares "del otro lado". Para fines de 1980 la pre-cooperativa gana definitivamente un nuevo juicio de expropiación planteado un año antes aprovechando el fin de la Junta Militar de gobierno, el éxito electoral de J. Roldós para presidente y la movilización popular a nivel nacional. El hacendado, empero, no cesa en su empeño de atizar el conflicto entre comuneros. Poco antes del dictamen definitivo del juicio, recorre las comunidades, ofrece ilegalmente la venta de tierras y tergiversa sobre la realidad de sus derechos. Más aún, llega a repartir lotes de tierra a los compradores quienes se precipitan a ocupar los y comienzan a sembrar. Sin embargo su objetivo no es simplemente atizar el conflicto entre compradores y pre cooperativa sino más bien negociar con el Estado el precio de la expropiación de las tierras.

Los compradores comienzan a subdividir lotes en las tierras del sector alto de la hacienda, cerca de las comunidades de Pucará y Chimbaurcu; algunos intentan sembrar. Es el acto que pone fuego al conflicto. Como respuesta, los miembros de la pre-cooperativa deciden ocupar los terrenos del sector alto para impedir la subdivisión de las tierras y su posesión por los comuneros compradores. Construyen pequeñas chozas y se instala permanentemente un grupo de comuneros hombres y mujeres en las tierras ocupadas. Para marcar con mayor fuerza su determinación y derecho, contratan un tractor para laborar las tierras. La situación ha llegado a un punto candente. La brecha entre las comunidades recorre aún dentro de ellas, separa a familias compradoras y de la pre-cooperativa, se rompen lazos de reciprocidad y redistribución y se llega a agresiones violentas.

Pocos días antes del dictado de la sentencia de expropiación, unos 300 comuneros provenientes de las parcialidades del sector alto atacan en octubre de 1980 brutalmente a los comuneros de la pre-cooperativa, la mayoría originarios de Rincón y Chaupi, que ocupan las tierras (unos 100). El saldo fue de 13 heridos y cuatro graves. Luego, 6 meses más tarde, se asiste a enfrentamientos más violentos en los potreros de Chimbaurcu Alto, esta vez los atacantes manejan armas de fuego que, según se dice, les fueron suministradas por el terrateniente. Se incendia las chozas levantadas por la pre-cooperativa y se quema el tractor alquilado. Durante algunos de los ataques están presentes tanto el terrateniente como la policía local, enviada por el Gobernador Provincial a comienzos de los enfrentamientos. Vieja práctica, la policía blanco-mestiza local interviene a favor de los comuneros compradores que el terrateniente apoya. Finalmente el gobierno central, ante el peligro de una generalización de los enfrentamientos, despacha un cuerpo de la policía na

cional que no depende de las autoridades locales. El conflicto adquiere ya una repercusión política nacional y el gobierno tiene que intervenir para arbitrar definitivamente la lucha entre comuneros. El terrateniente ha pasado a segundo plano. Las tierras están perdidas y, ahora, ejerce presión ante el Estado para elevar el avalúo de la hacienda y obtener un pago al contado.

No entraré aquí en el último momento del conflicto de fines de 1981 hasta hoy en día. El nuevo desplazamiento - de los términos de la lucha, con la intervención del Estado árbitro entre sectores de las masas indígenas, pone en juego intereses muy diversos de los partidos políticos blanco-mestizos con la perspectiva de ganar una clientela electoral indígena.

Antes de sacar algunas conclusiones, o más bien formular algunas interrogantes, con respecto al conjunto de determinaciones estructurales económicas, sociales y mentales que se superponen desde un pasado aparentemente muy lejano hasta hoy en día, afloran, se imbrican y cobran significados pertinentes en el conflicto, conviene detenerse en la interpretación que los sujetos del enfrentamiento emiten hacia el "mundo de afuera" (blanco-mestizo) sobre su propia realidad. Racionalización explicativa formulada en lenguaje de la sociedad blanco-mestiza, para ser comprendida por ella, como la interpretación que ella quiere escuchar y obtener así adhesión del Estado, partidos políticos, organizaciones sindicales, militantes e investigadores. Lenguaje armado coherentemente, extraño a la realidad histórica indígena y étnica -en este sentido se puede decir que es ideología-, pero que tampoco permanece como pura exterioridad puesto que es la única posibilidad de sistematización interpretativa conceptual y, por lo tanto, termina otorgan

do un contenido a la vivencia real de los comuneros por sus titución.

Para los comuneros agrupados en la pre-cooperativa, la Asociación de Compradores está compuesta por los "burgueses ricos", dueños de telares y comerciantes. Ellos quieren apoderarse de la tierra, están en connivencia con el patrón y movilizan a sus "peones" pagándoles para que se enfrenten - contra la pre-cooperativa. Por oposición, ellos son los trabajadores pobres, que fueron siempre los explotados por el patrón y tienen derecho a la tierra. La burguesía indígena, industrial y comerciante, busca la tierra como medio de acumulación y pretende cultivarla contratando jornaleros. En resumidas cuentas, se trata de un enfrentamiento entre clases sociales.

Por su parte, los compradores ven a los de la pre-cooperativa como "ladrones de tierras", que pretenden acaparar excluyendo a los demás indígenas. Son instrumentados por grupos extremistas de izquierda que no son indígenas con el propósito de crear conflicto y ganarse un electorado. En pocas palabras, es gente manipulada y engañada por extremistas.

Ambas versiones son evidentemente un eco de lo que piensan las fuerzas políticas y el Estado. Es una manera de comprender el conflicto y de dar a comprender a los "otros" en su propio sistema de pensamiento. Obviamente, planteado el conflicto en estos términos, al ser subjetividad que posee su propia eficacia, puesto que no solamente es racionalización de prácticas sino voluntad de acción, la fractura dentro de las masas indígenas se vuelve irreductible. Se convierte en espacio donde las diferenciaciones del pasado, estructurales y de mentalidad, que se traslapan, cobran nue-

vas significaciones, se expresan como animosidad en el presente, seleccionan elementos justificativos en la realidad actual como racionalización encubridora pero también coherrentizadora. (...)

FLACSO-Quito, junio 1982.

Otavallo

LAGC

Comuna
Otaga

casa hacien
da Pucará

Comuna
Chimbourcu

Comuna
Osama

Comuna
Pincón

Pucará

Comuna
Pucará

Comuna
Chaupi

Hacienda
Chimbourcu

"alto"

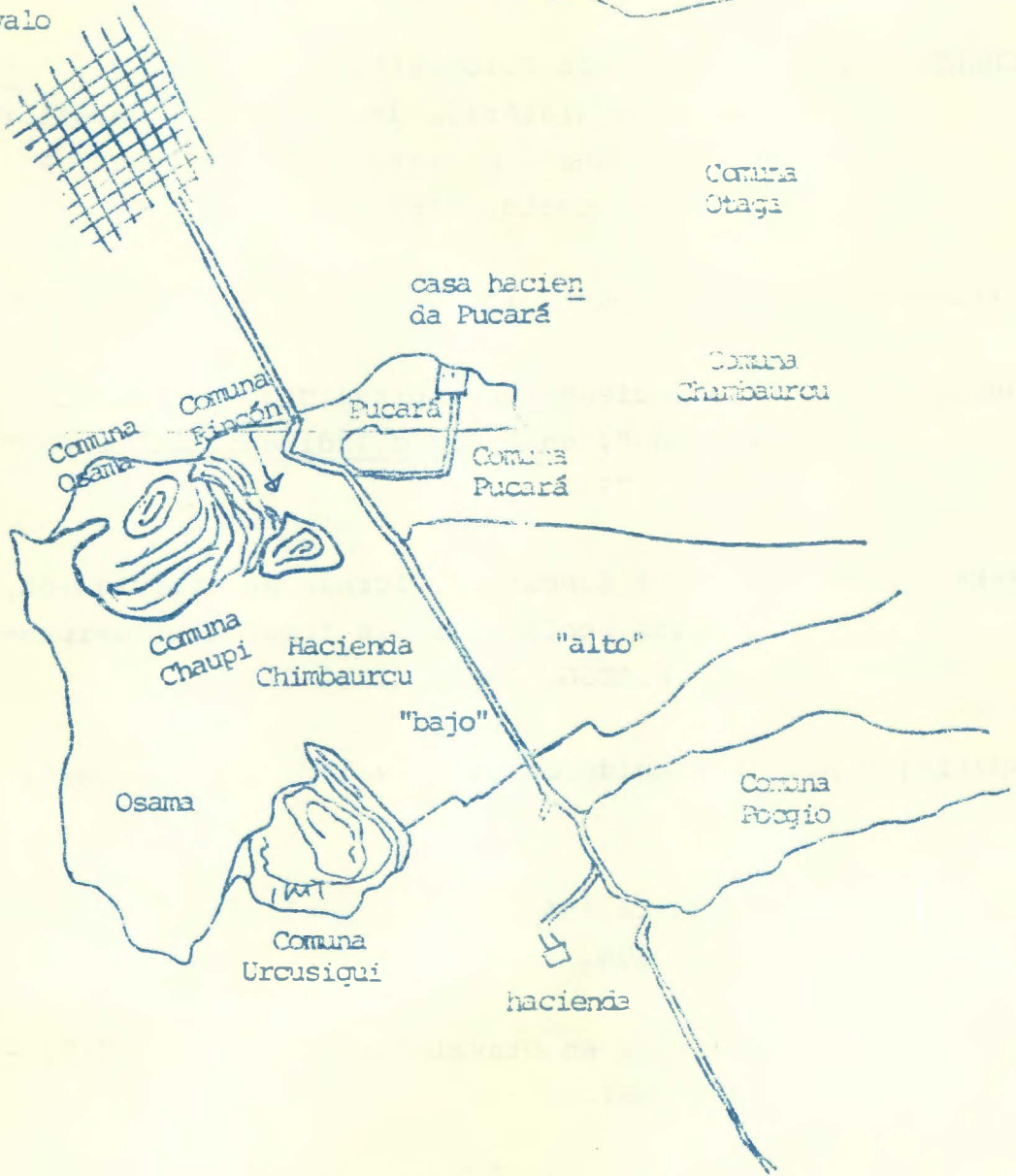
"bajo"

Osama

Comuna
Poggio

Comuna
Urcusiqui

hacienda



BIBLIOGRAFIA CITADA

- ARES QUEIJA, B.: "Las Corazas: un informe preliminar", IOA (policopiado), 1976.
- BORCHART, C.: "El Período Colonial", en Moreno, S.: "Monografía histórica de la región nuclear ecuatoriana", Consejo Provincial de Pichincha, Quito, 1981.
- Escritura de donación y partición de R.B. y B.L., Quito, 1959.
- GUERRERO, A.: "La hacienda precapitalista: el caso ecuatoriano", en Anuario Indigenista, Vol. XXXVII, dic. 1977.
- GUERRERO, A.: "Unidad doméstica, formas de circulación, y pisos ecológicos: la comunidad husipungo", FLACSO, Quito, 1982-83.
- JARAMILLO, V.A.: "Corregidores de Otavalo", IOA, Otavalo, 1974.
- LARRAIN: Encuesta inédita sobre el ritual de San Juan, IOA.
- LEBRET: "La vida en Otavalo en el siglo XVIII", - IOA, 1981.
- MORENO, S.: "Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito", Quito, PUCE, 1977.

- MEIER, P.: "Peasant crafts in Otavalo: a study in economic development and social change in rural Ecuador", University of Toronto, Ph.D., 1981.
- MUÑIVE: "Informe..." en Landázuri Soto, Alberto: "El régimen laboral Indígena en la Real Audiencia de Quito" (Anexos), Madrid, 1959.
- OBEREM, U.: "'Indios Libres' e 'Indios sujetos a haciendas' en la Sierra ecuatoriana a fines de la Colonia", en: Moreno, S. y Oberem, U.: "Contribución a la etnohistoria ecuatoriana", IOA, Col. Pendoneros, 1981.
- OVEJERO ZAPPINE, F.: "Niveles de integración en una comunidad del valle de Otavalo", IOA, informe investigación, 1977.
- PARSONS, E.C.: "Peguche: canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador", Univ. of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1945.
- SALOMON, F.: "Weavers of Otavalo", en: Gross, D.R. (ed.), "Peoples and Cultures of Native South America", Garden City, Doubleday, 1973.
- SALOMON, F.: "Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas", IOA, Col. Pendoneros, Otavalo, 1980.
- WACHTEL: "Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas", Lima y E.P., 1973.