
EL ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO: IDEA, PROCESO Y UTOPIA

Galo Ramón

ALBERTO FLORES GALINDO ha enfatizado recientemente, retomando a Basadre, que para el caso peruano, el aporte más significativo de la intelectualidad de ese país en el presente siglo, ha sido tomar conciencia de la importancia del indio "en un país dominado por el racismo... que pretendía condenar a sus campesinos al silencio".¹ Tal cosa no podemos decir del Ecuador. Nuestro mayor historiador de comienzos del Siglo, González Suárez, estaba convencido que la historia no empezaba en la época aborígen sino en el momento de subyugación de los indios por los españoles, que los indios —esa "raza vencida"— no tenían ningún potencial histórico, más aún, estaban situados por fuera de ella, que el fundamento de la nacionalidad ecuatoriana correspondía por entero a los mestizos, únicos a los que consideraba iniciadores de la historia, pueblo con futuro,

¹ Flores Galindo, Alberto, *Buscando un inca: identidad y utopía en los andes*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987, p. 11.

GALO RAMÓN

con noción y conciencia de ella.² Jijón y Caamaño, ese otro gran pilar de la historiografía ecuatoriana, propone el uso de "lo prehispánico" para referirse a todo lo anterior al período colonial, así lo aborígen, lo andino, no tenía ni siquiera nombre propio, no era sino difuso antecedente de lo "realmente histórico", el mundo inaugurado con la presencia hispánica.³ Años más tarde, en la década del 50-60, Gabriel García Cevallos, nuestro principal filósofo de la historia, sistematizará el andamiaje teórico de toda esta concepción señalando que "el hombre prehispánico" era incompleto cultural e históricamente, que nuestro espíritu adquirió conformación definitiva en la historia, en lo europeo universal, al contacto y mezcla con la cultura y la raza hispana.⁴

Las ideas contestatarias de entonces, las de Pío Jaramillo, por ejemplo, considerado el mayor indigenista de la época, enarbolaron lo indio para curiosamente proponer su desindianización y lo que es aún peor, la historia aborígen, la del "Reyno de Schirys paralela y contemporánea a los incas" según esta versión, servía para fundamentar los conflictos nacionales con el Perú, antes que para encontrar los lazos de una historia común.⁵ Es que

² González Suárez, Federico, *Historia General de la República del Ecuador*, Tomo 2, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1970, p. 22; Instrucción pastoral sobre la evangelización de los indios, en *Federico González Suárez y la polémica sobre el estado laico*; Quito, BCE y CEN, 1980, p. 398.

³ Jijón y Caamaño, Jacinto, *Antropología prehispánica del Ecuador*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1952.

⁴ Cevallos García, Gabriel, *Visión teórica del Ecuador 1960*, en *Teoría de la Cultura Nacional*, Quito, BCE y CEN, 1986.

⁵ Pío Jaramillo concluía en su obra cimera *El Indio Ecuatoriano*, Tomo I, p. 194 que "sólo una fuerte clase media, educada, propietaria, industrial y libre daría solidez a la arquitectura social de nuestras democracias" y luego enfatizaba que el indio debe incorporarse "voluntariamente por el mestizaje a la obra de la cultura nacional". Sobre la fundamentación de la nacionalidad ecuatoriana en la historia aborígen, ver por ejemplo. *Atahualpa, creador de la nacionalidad quiteña*, 1934, Quito, Revista América 9: 58; 277-316.

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

ese indigenismo de Jaramillo obedecía a su pensamiento liberal que buscaba homogeneizar y modernizar al país. Cuán lejos estaba ese pensamiento del de los intelectuales indigenistas peruanos como Zulen, Romero Churata, de Luis Valcárcel con su *Tempestad de los Andes* en que soñaba "que desde los Andes irradiará otra vez la cultura", de las ideas de Mariátegui, gran admirador de la organización comunal india o aquellas tempestuosas de Arguedas, ese testimonio-propuesta que interpreta la cultura andina de modo subversivo y universalizador.

Tampoco la izquierda de esos años va más allá del discurso liberal. Comunistas y socialistas desde su tribuna privilegiada, el Parlamento, plantearon la necesidad de "ecuatorianizar al indio". Fogosos discursos, como los de los legendarios Ricardo Paredes y Pedro Saad analizaron el problema nacional: un país desgarrado internamente porque el indio no participa del proyecto de constitución nacional. Fervoroso, hasta estremecedor es el llamado de R. Paredes a convertir al indio en ciudadano del país: otra vez la fórmula liberal de la integración a cambio de su desindianización.⁶

Esa larga tradición intelectual ecuatoriana de los 20-60 de este siglo, influirá definitivamente en la nueva generación del 60. Los modernos estudios agrarios se estructurarán en tres líneas de pensamiento: la del agrarismo radical y de denuncia, la antropología cultural y las visiones cepalinas.⁷ Tanto el agrarismo radical como la visión cepalina, interpretaron la cuestión agraria ecuatoriana desde los paradigmas de modernización, dependencia y oposición clasista. Para el agrarismo radical las trabas que se oponían al desarrollo eran el feudalismo y la subordinación al imperia-

⁶ Paredes, Ricardo, *Acerca de la Nacionalidad y el Estado ecuatoriano*; Saad, Pedro, *Acerca de la unidad nacional y los gobiernos seccionales*, en *Los comunistas en la historia nacional*, Quito, 1987.

⁷ Chiriboga, Manuel, *El problema Agrario en el Ecuador*, Quito ILDIS, 1988, p. 16.

GALO RAMÓN

lismo, en tanto, para las visiones del CEPAL y del CIDA el atraso tecnológico y la polaridad latifundio-minifundio explicarían el escaso dinamismo del sector agrario. Ambas versiones centraron su análisis en las relaciones económicas entre el campo y el mundo urbano, eludiendo el análisis de la sociedad rural. Más aún, esa sociedad "campesina tradicional", percibida como clase en descomposición, sin potencial histórico alguno, fue considerada un obstáculo para el desarrollo. La desesperación de los investigadores radicales, era que entre ese campesinado omoderno no se percibía con claridad ni siquiera un proyecto campesino de producción parcelaria. Tal la incomunicación de los actores: el discurso ideológico-clasista nubló tanto lo étnico, lo indio, lo andino, que ni los unos ni los otros fueron inteligibles en la coyuntura de la lucha por la tierra hasta 1975.

La otra tradición interpretativa del mundo rural, la antropología cultural, planteó la existencia de los indios. Existencia pero no vigencia. Los indios fueron fosilizados, pensados como anclados en el siglo XVI, reacios a la modernización, al cambio, portadores de una "preciosa esencia andina", pero inmutables y pasivos, como en los estudios de Casagrande, Buitrón, Costales, o aislados, víctimas de relaciones interétnicas desiguales que los condenaba a una irremisible aculturación en los trabajos de Burgos y Villavicencio.⁸ Fosilizados o aculturados se convertían en sujetos sin futuro, sin iniciativa, exorcisados de cualquier peligroso antecedente.

Caminando por senderos propios y hasta fuertemente reacios al contacto con los partidos políticos y la intelectualidad, reapareció lo indio, lo andino, en la escena nacional. La recuperación de una buena parte de la tierra

⁸ La numerosa literatura producida en cualquiera de las tres vertientes del análisis agrario, ha sido recogida en varias bibliografías. Ver por ejemplo: Ibarra, Herán, *Bibliografía analítica agraria, 1900-1982*, CIESE, Quito, 1982; Verdesoto, Luis, *La investigación en Ciencias Sociales en el Ecuador actual*, ILDIS, *Aporte* N° 3, Quito, 1986.

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

les permitió rehacer los territorios étnicos, reforzar los mecanismos comunitarios, reivindicar servicios, hasta proponer sus derechos como etnias y naciones oprimidas. Muchos indios se formaron en escuelas convencionales, otros emergieron de experiencias eclesiales, educativas, de promoción, algunos alcanzaron la universidad. Apareció una dirigencia ilustrada y aparecieron intelectuales indios. Ecuador vive a partir de 1979 una revitalización indígena sin precedentes en la historia de este país.

Los esquemas clasistas, de la modernización o la dependencia, no fueron suficientes para entender este nuevo fenómeno. Muchos intelectuales comenzaron a sensibilizarse por esa emergencia étnica y por la necesidad de crear y desarrollar una nueva aproximación teórica. Apareció lo andino, primero, como un tema más de la nutrida agenda de investigaciones y, más tarde, como una propuesta teórica y política para interpretar la historia ecuatoriana. Aquí buscaremos ensayar algunos elementos de esa reinterpretación posible y necesaria, centrándonos en la política, lugar en donde se anudan y concentran los distintos procesos de la sociedad. Nuestra pregunta central interroga por ¿cuál sería el potencial que en la actualidad tendría el Proyecto Andino para el conjunto de la sociedad ecuatoriana?, en otras palabras ¿tiene relevancia teórica y política reivindicar el carácter andino del Ecuador de hoy?

LO ANDINO COMO PROPUESTA TEÓRICA Y POLÍTICA-CIVILIZATORIA

La invasión y colonización española a nuestros territorios impuso una razón colonial de doble naturaleza: a) una desvalorización y negación de la civilización andina aquí existente, censurada y estigmatizada de primitiva, bárbara, obsoleta; y b) nos intentó inscribir a occidente exaltando sus valores y logros culturales, tecnológicos, económicos, como imagen objetivo por alcanzarse. Sin embargo, ambos

GALO RAMÓN

objetivos eran inviables desde su nacimiento. Los invasores no lograron desvalorizar y acabar totalmente con la civilización andina que les era necesaria, ni lograron enrolarnos en la punta, ni siquiera en las ancas de occidente por la naturaleza colonial y expoliadora de su proyecto. Nos quedamos más bien como países periféricos de occidente, empobrecidos, saqueados, con identidades atomizadas, diversas pero en conflicto.

Independizados de España, los dirigentes criollos intentaron crear una nueva identidad que recogiera, al mismo tiempo, la adscripción a occidente y las peculiaridades de los criollos americanos. Se creó entonces la idea del latinoamericanismo. En nuestra región su versión fue el bolivarianismo. Este bolivarianismo desde su nacimiento era portador de tres problemas irresolubles en la correlación de las fuerzas y en los sistemas de pensamiento vigentes: primo, nuestras sociedades eran y siguen siendo diversas, fuertemente diversas. Pero no sólo ello. Su diversidad consiste precisamente en la desigual adscripción a occidente. El bolivarianismo basado en los criollos suponía cierta homogeneidad de culturas y una decidida adscripción a occidente, cuestión inviable en una sociedad segmentada, basada en el racismo y cruzada por cortes clasistas fundidos con las diferencias étnicas; secundo, la idea del bolivarianismo no fue subversiva en el sentido de romper la dependencia neocolonial. No logró superar el carácter periférico, pobre y recipiente de nuestras estructuras económicas, atadas ya, como último carro a los imperialismos económicos, políticos, culturales y militares; y, tertio, el bolivarianismo nació cruzado por conflictos nacionales, regionales y hasta familiares que mantuvieron separadas a las clases (castas y grupos) dirigentes, que enfatizaron más su carácter local (región manejable) que un proyecto bolivariano. El sueño de Bolívar murió enredado en las sucias fajas de sus propias comadronas. Tal proyecto se "resolvió" en la creación de estados nacionales que se impusieron portando en sus entrañas conflictos étnicos, regionales, territoriales, clasistas,

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

como versiones empobrecidas y dependientes del proceso de occidente. El bolivarianismo, el latinoamericanismo, frase más bien retórica, antes que desarrollar una identidad que transfiera orgullo, cohesión y fuerza, se fue convirtiendo en sinónimo de pobreza, inestabilidad, atraso, dependencia, inmadurez y deuda.

Las voces que abogan por un nuevo y real bolivarianismo continúan sonando. Cada ocasión es propicia para nuevos pactos, acuerdos y declaraciones que exaltan la unidad de la "patria grande" y hasta se han organizado acuerdos regionales, como el Pacto Andino, buscando identidades más afines para lograr cierta viabilidad. A pesar de que son muchas y muy románticas las declaraciones realizadas, poco se ha avanzado, el futuro es todavía más incierto: nuestro carácter periférico al capitalismo se ha acentuado, las diversidades sociales se han profundizado, las distancias étnicas, clasistas, regionales persisten y hasta nuevos conflictos (o viejos renovados) de género, marginalidad, corte rural-urbano, poblaciones viables- no viables han agudizado las diferencias. Como si ello no bastara, los conflictos nacionales persisten con amagos permanentes de enfrentamientos nacionales bien aprovechados y hasta auspiciados por el imperio y los fabricantes de armas, la nueva revolución tecnológica de los centros del capital ha ahondado la brecha con la periferia y nuestros sistemas socioeconómicos al borde de la quiebra están atrapados en una crisis profunda y estructural.

Las versiones contestatarias de izquierda que también enarbolaron el latinoamericanismo, tampoco lograron superar los problemas mencionados y hasta han perdido la iniciativa. Si bien es cierto, propusieron una ruptura con el imperialismo para resolver el carácter periférico y dependiente de nuestras sociedades, en cambio no fueron sensibles a la diversidad cultural de estas sociedades, a sus principios no occidentales. Influidos por "la construcción del socialismo en un sólo país", privilegiaron los espacios nacionales sobre el latinoamericanismo, terminando

GALO RAMÓN

por indiferenciarse de las ideologías criollas, a las que incluso apoyaron (o enmudecieron que es lo mismo) en sus aventuras bélicas con sus vecinos. Al no entender la profunda diversidad cultural de estas sociedades perdieron eficacia política, lograron movimientos de escasa repercusión o interpretaron de modo equivocado (doctrinarismo occidentalista) las propias mareas políticas en las que de supuestos pilotos terminaron sumergidos o echados por la borda.

En los últimos años, tras la evidente ineficacia política de la dirigencia latinoamericana que ha bregado por los cambios y de la manifiesta incapacidad explicativa de nuestras sociedades por los modelos teóricos totalizadores que las guiaron, como “el de la dependencia”, “la modernización”, e incluso el de “la lucha de clases”, surgió desde la sociedad, desde las ideas que “tienen fuerza por haber resistido largo tiempo” como diría R. Montoya⁹ la noción de “lo andino” que cada vez se muestra como una opción teórica y como una propuesta político-civilizatoria. Una opción teórica para definir un espacio social que tiene profunda densidad histórica, para pensar las características particulares de una constelación de procesos y sociedades que comparten el territorio andino y que han producido, en su diversidad, experiencias comunes. Propuesta teórica politizada y que se politiza para pensar el futuro, vale decir, se convierte en una propuesta que permite pensar la relación entre las múltiples formas de supervivencia, resistencia, adaptación, sueños y cambios con un futuro posible pensado desde esas experiencias. Pero no sólo es propuesta de un nuevo orden económico y social. Es una propuesta civilizatoria. Un nuevo paradigma. “Lo comunal privado” para usar la categoría

⁹ Nariz del Diablo N° 14, CIESE, Diciembre 1989, Quito: Entrevista a Rodrigo Montoya.

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

de A. Quijano¹⁰ como referente de un nuevo estilo de vida distinto a los paradigmas “estatal-colectivistas” o “privado-individualistas” que han entrado en crisis con los albores del 2000.

La nueva propuesta andina, aunque tiene mucho por madurar, permite avizorar algunos elementos básicos que la informan: a) contiene una revalorización de la diversidad cultural. Revalorización profunda que no nos condiciona a una adscripción a occidente, permitiendo la participación de diversos pueblos portadores de otras racionalidades, experiencias y culturas, vale decir, se muestra profundamente autocrítica frente al colonialismo interno para fundarse en la diversidad democrática; b) contiene una enorme radicalidad frente a las nociones de “estados nacionales” al recuperar los lazos comunes de nuestra historia, plantea superar los conflictos nacionales por territorios y es radical en el sentido de romper con el papel periférico que nos ha asignado occidente; c) recupera la radicalidad de las grandes utopías que buscan liquidar las diferencias de clase, género y étnicas; d) plantea un nuevo estilo de desarrollo y de vida, más allá de los paradigmas “hacia adentro”, “hacia afuera”, “de libre mercado”, o con “intervención estatal”, para proponer un estilo que recuperando la profunda adaptación que la civilización andina había logrado con su ecología, desarrolle una propuesta basada en el comunitarismo privado, en el estilo de vida sencillo y digno a la manera india, plantea asimilar críticamente la modernidad, es decir, busca un movimiento de doble naturaleza: revalorizar lo andino como cultura y proceso de creación, y al mismo tiempo universalizar y contemporizar la experiencia asumiendo críticamente los aportes de la humanidad. Si tales pudieran ser entre otros, los nuevos objetivos, las nuevas potencialidades de nues-

¹⁰ Quijano, Aníbal, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Sociedad y política. Lima, 1988.

GALO RAMÓN

tras sociedades, tiene sentido lo Andino como propuesta teórica y política.

EL ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

Al revalorizar la larga experiencia de nuestros pueblos, la región andina aparece como la unidad de lo diverso. De un diverso no estático, sino dinámico. Unidad y multiplicidad que pueden pensarse históricamente. Una de esas grandes diversidades en la región andina, es el caso norandino, la zona septentrional de los Andes, o los Andes ecuatorianos para usar un lenguaje de los estados nacionales, aunque el Ecuador en este caso, no lo tomamos en los estrechos marcos del territorio nacional ecuatoriano, sino como ese territorio membranoso, a veces poroso, en el que es posible detectar ciertas idiosincrasias de lo andino. Nos interesan esas redes de relaciones que cruzan todo el espacio andino por fuera de las fronteras nacionales, que, sin embargo, adquieren en ese mismo proceso histórico ciertas particularidades en esta región.

El carácter andino del Ecuador se oscureció terriblemente con la aparición de los estados nacionales y sobre todo, con los insensatos conflictos territoriales entre los dirigentes del Ecuador y Perú, orquestados por los imperios inglés y norteamericano. Pero también la colonia había desarticulado dramáticamente a las sociedades indias, de manera que el carácter andino de la Real Audiencia de Quito, es más visible en el siglo XVI que lo es en el Ecuador de hoy. Aunque esa misma situación colonial creó otras redes sociales que se concatenaron, acomodaron y redimensionaron en el legado aborígen, de modo que es imposible explicar procesos como el de la negritud, la formación de las élites, el funcionamiento económico, el comportamiento político indio, el mestizaje y otros, sin mantener el área andina como unidad de análisis. Ciertamente, el reto para los ecuatorianistas está en combinar

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

esa doble noción: lo particular de lo norandino y su pertenencia a la región mayor. Sin duda, hace falta una historia que se interrogue por ese proceso de similitud y diferencia de las constelaciones andinas en la larga duración y sobre todo en la historia entre los siglos XVI y XX. En esta reflexión, quisiéramos proponer algunos elementos que abran una discusión que bulle y nos aguarda.

A. Las Sociedades Aborígenes: lo norandino en la civilización Andina

Unidad y diferencia. Elementos comunes e idiosincracias. Tal la relación entre las sociedades norandinas y el conjunto del mundo andino. La diversidad en la unidad entre las sociedades aborígenes, hace relación a cuatro elementos claves: la ecología, la economía y la política, la lengua y la ideología.

Lo ecológico

El área situada entre Cajamarca y Pasto ha sido identificada por geógrafos y ecólogos como una zona particular dentro del conjunto andino, aunque en su interior muestra también diferencias. Los Andes norteños, septentrionales o de páramo como han sido designados, a diferencia de los Andes de Puná o de la costa desértica, se caracterizan por su gran humedad, influidos por los dominios lluviosos del Pacífico y la Amazonía. A la gran humedad y nubosidad del ambiente, le corresponde una menor insolación directa, pocas y discontinuas heladas nocturnas, menor variación diurna, con valles interandinos estrechos, nichos ecológicos diferenciados en distancias mucho más cortas, con una gran cercanía entre los valles interandinos y las cejas de la montaña húmedas, orientales y occidentales, los cultivos alcanzan un máximo de 3,800

GALO RAMÓN

m.s.n.m. y las nieves eternas comienzan a los 4.200 m.s.n.m. Tal singularidad de la región norandina, crea un escenario distinto a los Andes sureños, advirtiéndonos ya de posibles soluciones diversas, que las sociedades debieron desarrollar para acceder a los bienes de subsistencia. Pero, a pesar de la particularidad, la idea del escalonamiento vertical de nichos, pisos y zonas ecológicas mantiene en esta zona la continuidad de los Andes del Sur.

La Economía y la política

El arqueólogo Willey en la década del 60, nos llamó la atención sobre un hecho muy visible en las excavaciones: las sociedades del Ecuador actual tenían simultáneamente elementos de las esferas mesoamericanas y surandinas, como si fuese una área intermedia.

Más tarde, diversos especialistas destacaron la vigencia simultánea en esta región, de dos de las características centrales de las referidas esferas: el control y acceso a diversos pisos y nichos ecológicos propios de los Andes del Sur y los intercambios administrados, con especialistas o sin ellos, de las culturas mesoamericanas. "Microverticalidad" e "intercambios" se daban la mano.

El contraste entre los sistemas verticales autosuficientes desarrollados en los Andes del Sur frente a los Norteños, resultó tan significativo, que el muy perceptivo Murra, en un reciente artículo reconoció:

"Sugiero que aceptamos los resultados de las investigaciones de Hartman, Oberem y Salomon: al norte de Cajamarca, donde no existieron archipiélagos verticales fuera de los impuestos por el Cuzco, la complementariedad ecológica se lograba de otras maneras: por ejemplo, a través del tráfico

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

marítimo de larga distancia (Rostworowski 1970, Murra 1975), o de los Mindalá".¹¹

Pero no sólo la vigencia de sistemas económicos que combinaban el control microvertical y el intercambio administrado y no especializado caracterizaba a los andes norteños, sino también una fluida, fácil y distinta relación de las sociedades serranas con aquellas ubicadas en los flancos exteriores de las cordilleras oriental y occidental. Se trataba de una relación igualitaria de intercambio intenso, sólo modificada con la conquista incaica.

En esta zona, antes que emerger grandes reinos de vocación expansionista como Tiawanaco, Wari, Chimor, Incas, que caracterizaron a los Andes sureños, surgieron pequeños, pero muy sólidos señoríos diferenciados y estratificados, cuyo salto a la constitución estatal no había privilegiado la vía de la conquista y expansión territorial, sino el control del intercambio, de las cuencas productoras de artículos estratégicos y unas alianzas complejas, sutiles, que construían verdaderas redes que unían a señores de diversos lugares con lazos diplomáticos, parentesco e intercambio muy hábilmente conducidos. En esta región, no existió un reino, un organismo socio-político mayor que los unificara, pero tampoco nos encontrábamos frente a señoríos atravesados por guerras y autonomías mantenidas a ultranza, sino con la vigencia de señoríos que comenzaron a construir Confederaciones, Ligas (es decir, formas estatales) fuertemente relacionadas por intercambios, compartición de recursos estratégicos, alianzas militares y muy emparentados en sus élites.

La principal diferencia en los sistemas políticos que vemos entre los reinos (estados) de los Andes del Sur

¹¹ Murra, John, ¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea?, en "La participación indígena en los mercados surandinos" CERES, 1987: 51-61.

GALO RAMÓN

y los Señoríos norteños, tiene que ver con el diverso peso de la sociedad en su relación con sus dirigentes. En el sur, la clase dirigente se ha separado de su sociedad en favor de una fuerte centralización del poder; en el norte, la sociedad aun controlaba a sus jefes. Empero, tanto unos como otros comparten la jerarquía, la estratificación social, la estructura en "parcialidades" o ayllus, y los principios comunitarios al interior de sus sistemas políticos, de modo que las diferencias aparecen como un continuum de desarrollos posibles.

La lengua

El quechua o runasimi, llamado en el Siglo XVI la "lengua general" fue convertida por los incas en "lengua franca" para el Tawantinsuyo. Tal preferencia por el quechua, antes que por el aymara que había sido utilizado como lengua franca hasta el reinado de Túpac Yupanqui, se debía sin duda, a la difusión preincaica del quechua en la estratégica zona norteña, el Chinchaysuyo. En efecto, a la llegada de los españoles, en los Andes norteños se hablaba profusamente el runasimi, paralelamente con los idiomas locales.

La época de la difusión del quechua a esta zona, antes de la conquista incaica, es un problema que aún se discute. Para L. Stark (1973) ella se produjo en dos oleadas: la primera, poco después del 6.000 A.C. llegada desde la Amazonía, y la segunda, con la expansión incaica. Más coherente parece la propuesta de Torero (1974, 1984) y de Hartman (1979) de una difusión larga y sostenida a través de actividades de comercio y navegación, desarrollada por etnias costeñas y serranas, que intercambiaban diversos productos, aludiendo principalmente a la red de intercambio de *strombus* y *spondylus* de las cálidas aguas del norte, con el cobre sureño.

La difusión del quechua no implicó la desaparición de las lenguas locales. Fue recién en la colonia tardía,

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

en el siglo XVII, cuando el quechua (quichua en la sierra y amazonía norandinas) terminó por desplazar a la mayor parte de lenguas locales, favorecido por la homogeneización india producida por el hecho colonial, aunque atomizado y descuartizado por ese mismo proceso.

Nos interesa subrayar la vigencia paralela, antes de la invasión europea, del quechua de procedencia sureña, con leguas locales, la gran mayoría de filiación macrochibcha y en la amazonía "arawak" (Caribe y Tupi). Es decir, de una parte, la unificación andina alrededor del quechua, de otra, la idiosincracia local en lenguas particulares de origen mesoamericano. Este traslape lingüístico, explica seguramente las características particulares que tiene el quichua norandino.

La ideología

Las relaciones de reciprocidad, complementariedad y redistribución que estuvieron en la base de la organización de las sociedades andinas, creó una ideología panandina que valorizaba como rasgo principal de civilidad a las formas de colaboración comunitarias. Tal la fuerza de esta ideología, que los poderes jerárquicos y centralizadores que en la práctica habían convertido en asimétricas estas relaciones, debían mantener un discurso y una ritualidad basadas en la reciprocidad como forma de legitimar su hegemonía. A pesar de la vigencia de este rasgo panandino de civilidad y comportamiento ideológico de las élites, aparecieron en las sociedades andinas algunos matices que diferenciaban los discursos ideológicos de los grandes imperios como el incaico, de las etnias y señoríos conquistados como los de la región norandina.

Los incas se percibían como civilizados y civilizadores: donde sólo era behetría, desorden y barbarie, habían impuesto, según ellos, la armonía, la civilización. Cieza, que escribió en base a informantes cuzqueños, anotaba:

GALO RAMÓN

“En los tiempos pasados, antes que los Incas reinasen, es cosa muy entendida que los naturales de estas provincias no tenían los pueblos juntos como ahora los tienen, sino fortalezas con sus fuertes que llaman pucaraes, de donde salían a se dar los unos a los otros guerra; y así siempre andaban recatados y vivían con grandísimo trabajo y desasosiego. Y como los Incas reinaron sobre ellos, paresciéndoles mal esta orden y la manera que tenían en los pueblos, mandáronles, procurándolo en unas partes con halagos y en otras con amenazas y en todos lugares, con dones que les hacían, a que tuviesen por bien de no vivir como salvajes, más antes como hombres de razón, asentasen sus pueblos en los llanos y laderas de la Sierra juntos en barrios” (Cieza [1547-50] 1967: 83).

Para el pensamiento incaico, el mundo andino se dividía entre los civilizados (los pueblos integrados al Tawantinsuyo) y los no incorporados que eran salvajes. Este mismo pensamiento articula el trabajo del Inca Garcilazo, verdadero incanocentrismo propio de un imperio. Por su parte, las etnias conquistadas tenían su propia versión de lo que consideraban civilizado-salvaje. La versión de Waman Puma es muy ilustrativa en ese sentido. Waman, a diferencia de Garcilazo, presenta una versión desde una etnia conquistada. Para Waman el papel civilizador de los incas era discutible o por lo menos bastante ambiguo. Ya en épocas muy remotas, en tiempos de los Puro Runa, los indios “tubieron mandamiento y ley y mojonaron sus pertenencias y tierras y pastos y chacaras cada señor en cada pueblo. Y tubieron sus mujeres cazadas y conversaron y dotaron y se dieron buenos ejemplos y doctrina y castigos. Y avia justicia entre ellos y avía ordenanza y ley” (Waman Poma [1612] 1980: 48).

La ideología incaica, vale decir, la versión de los grandes reinos hegemónicos polarizaba enormemente la

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

diferencia entre lo que se consideraba mundo civilizado y mundo salvaje. Pero no sólo se enfatizaba la diferencia, sino se consideraba a los llamados salvajes como inferiores, precivilizados que no merecían pertenecer al Tawantinsuyo. En cambio, entre los Señoríos, si bien existía la conciencia de la diferencia, ella no era entendida en términos de superioridad-inferioridad, sino de la existencia de formas diferentes pero equivalentes.

Salomon ha recogido un drama ritual de origen preincancio que hasta hoy se realiza en los barrios periféricos de Quito, el Yumbo Huañuchiy o "Matanza del Yumbo". Este evento ritualiza la venida de las etnias selváticas, "los yumbos" a realizar intercambios con los indios quiteños. En la representación de "los yumbos" hay perfecta conciencia de las diferencias en los estilos de vida, de las formas de civilidad respecto a los serranos. Los "hermanos yumbos viven a la vez en fraternidad y en la más cruel rivalidad. Son mutuamente peligrosos, y por eso tienen que vivir dispersos en la selva". (Salomon, 1981: 129). Pero, curiosamente, esta civilidad salvaje no es entendida como una forma inferior de organización social, todo lo contrario, aparece como un poder equivalente incluso al cristiano, con el que rivaliza con posibilidades similares. En el ritual, los shamanes yumbos tienen la capacidad de resucitar a los muertos, igualando el máximo poder cristiano que resucita a Cristo. Ello mostraría que no hay una versión "serranocéntrica" radical y excluyente, sino una concepción que acepta la diversidad, cuestión que sin duda obedece a una realidad que allí funcionaba: el intercambio fluido de bienes, servicios y conocimientos, en pie de igualdad entre serranos y yumbos. Tal particularidad de la ideología norandina, está vinculada a la vigencia de Señoríos pequeños que no habían consolidado grandes imperios como en el sur.

Cotejando las diferencias ecológicas, económico-políticas, lingüísticas e ideológicas entre las sociedades norandinas y los Andes del Sur, se definen cuatro parti-

GALO RAMÓN

cularidades de esta región en medio de la similitud: a) la diferencia de sistemas económicos, cuya idiosincracia mostraba la fuerza de los intercambios, compartiendo en cambio el control vertical de las zonas de producción; b) la vigencia de sistemas lingüísticos de filiación macrochibcha paralelos de runa-simi que le sirvieron de base, dándole al quichua norandino esa particularidad gramatical y fonética que hoy posee; c) la vigencia de sistemas socio-políticos que evolucionaban a la construcción del estado por una vía distinta a la experiencia sureña. Ese salto no se basaba principalmente en la hegemonía-control territorial de otros señoríos, aunque ese era un resultado posible, sino en el control del intercambio, operando con sutiles alianzas y emparentamientos; y d) se mantenía una relación distinta entre Sierra, Amazonía, Ceja de Montaña y Costa, caracterizada por su fluidez y simetría, que se reflejaba en la ideología que las sustentaba.

B. Los Andes después de la Invasión Colonial: Siglos XVI–XVIII

¿Cómo se produjo la nueva organización económica y política en los Andes tras la invasión colonial? ¿Cómo interpretaron las sociedades andinas estos cambios tan abrumadores? Tales son las preguntas con las que intentamos reflexionar este nuevo proceso histórico.

Proponemos dos tesis centrales para pensar de manera global el desarrollo histórico andino en la fase colonial: a) los cambios introducidos no se operaron en un territorio vacío, todo lo contrario, ellos debieron partir de los procesos acumulados y contar con las sociedades andinas. Los nuevos elementos que se introdujeron no liquidaron el legado aborígen, aunque lo modificaron y redefinieron sustantivamente; b) el legado aborígen, a pesar de la unificación política introducida por el Tawantinsuyo en el mundo andino civilizado, era diverso, mostraba

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

sociedades con diferentes acumulaciones, diferencias que se expresarán en el modo de entender y procesar los cambios.

Para ensayar estas tesis en el análisis de la región norandina y compararla con las sociedades de los Andes del Sur, me parece pertinente evaluar dos procesos: el primero, discutir cómo las sociedades norandinas entendieron al estado español que había transformado notablemente la relación entre estado y sociedad, transitaban de sociedades poco acostumbradas a tratar con organismos centralizados como el Estado, salvo la región serrana que perteneció al Tawantinsuyo, a un Estado tributario colonial, bien distinto al estado redistributivo de los incas¹² y más distinto aun a los señoríos y formaciones tribales; segundo, discutir, cómo funcionaba la dominación, vale decir, cómo los indios entendían a la sociedad dominante y cómo ésta procesaba a los indios. Dado el peso de la hacienda en el Ecuador, hemos escogido a esta unidad para reflexionar este problema. Las diferencias en las formas de dominación en los Andes Norandinos, respecto a los Andes del Sur, resultan muy sugerentes a la hora de explicar los niveles de integración que alcanzan los respectivos estados nacionales que se constituirán en el siglo XIX.

Los comportamientos Políticos Norandinos

Uno de los aspectos más sensibles para captar las diferencias y similitudes entre las sociedades norandinas y las de los Andes del Sur, es comparar los comportamientos políticos en momentos de expresión concentrada, como en las sublevaciones, en las que, más allá de los eventos

¹² Para una discusión de la naturaleza del cambio entre el estado andino y el estado colonial, ver, Ramón Galo, "Los indios y la constitución del Estado Nacional", Ponencia para el IX Simposio Internacional de Historia Económica: Las comunidades campesinas en los Andes del Siglo XIX, FLACSO-CLACSO, Marzo 1989, Quito.

GALO RAMÓN

coyunturales que les dan origen, es posible reconstruir matrices de comportamiento que nos permitan captar las formas de pensamiento, sus acumulaciones y experiencias, las concepciones respecto a los poderes centralizados, vistas en los "programas" prácticos, verbalizados o escritos que surgieron en su enfrentamiento con la sociedad colonial. Nuestra pregunta central interroga por ¿cuán distintos son los comportamientos políticos indios en las sociedades norandinas, respecto a las sociedades del área nuclear de los Andes del Sur entre los siglos XVI y XVIII, en el tratamiento a poderes centralizados como el estado español? Mi proposición central es que, más allá de los aspectos coyunturales de los comportamientos políticos de las sociedades, éstos obedecen a la experiencia acumulada en el tratamiento de poderes centralizados, en este caso la experiencia acumulada en la relación con el poder incaico. Por tanto, aquellas sociedades tribales de la Amazonía, Ceja de Montaña e incluso los grandes señoríos de la costa que tuvieron una escasa o nula relación con los incas, tendrán un comportamiento político distinto para enfrentar al estado español respecto a las sociedades serranas que fueron más incanizadas, y, el comportamiento de ellas en su conjunto será distinto comparado a las sociedades de los Andes del Sur.

Para pasar de la proposición teórica a una explicación más específica, quisiera tomar muy brevemente tres casos de revueltas en distintos momentos y lugares de la región norandina, entre los siglos XVI y XVIII.

En el primer caso agrupamos a varias revueltas producidas en zonas periféricas que habían sido escasamente incorporadas por los incas al Tawantinsuyo o habían quedado fuera de su control. Aunque hay muchas sublevaciones de este tipo, para construir un puente comparativo, tomemos aquellas que se operaron en el siglo XVIII. En la región Amazónica se producen: la sublevación de los Gaes del Napo en 1707; la de los Cahuamares, Cahuaches y Maguas del Napo en 1737; la de los Payaguas y Secoyas

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

de 1745-49;¹³ en la región serrana, de las zonas que bordean la Ceja de Montaña, recogemos tres sublevaciones: la de Pasto de 1727; la de Paccha, en Zaruma, de 1705; y la de Imantag, en Cotacachi, de 1703; y por último de la región costanera recogemos la sublevación de la Puntilla de Santa Elena, en 1786.¹⁴

Todas estas sublevaciones, más allá de los contextos coyunturales en los que surgieron, tienen algunas características similares: fueron procesos liderados por shamanes, que dirigieron su poder contra el estado colonial y contra miembros disidentes de sus comunidades. Este tipo de liderazgo en el que el shamán es también una figura política es bien distinto, "impensable por ejemplo en el Cuzco", como argumentaría Salomon, en donde el shamán es un "paria", habiendo "una real laguna entre dirigente étnico, líder popular y shamán", mientras en la región norandina el shamán juega un papel de liderazgo y no es precisamente un paria" (ibid). Estas sublevaciones se desarrollaron, como hemos dicho, en zonas periféricas que pertenecían a sistemas políticos muy descentralizados, sin experiencia en el tratamiento o sujeción a poderes estatales. Los levantamientos no planteaban programas de construcción de un poder alternativo o una utopía. Los procesos de la Amazonía buscan liquidar al adversario, incendiar los pueblos e internarse en la selva. Los de la Sierra y Costa plantean la liquidación del enemigo externo al que se le ha personificado o plantean la autoliquidación por medios mágicos de su propia sociedad como respuesta extrema. En la guerra shamanística el estado ha sido desinstitucionalizado,

¹³ Estas sublevaciones fueron estudiadas por los esposos Costales, Alfredo y Piedad, en "La Nación Shuar. Documentación Etnohistórica", Mundo Shuar, 1978; "Amazonía; Ecuador, Perú, Bolivia", Mundo Shuar, 1983. Quito.

¹⁴ Estas sublevaciones fueron estudiadas por F. Salomon en "El Shamanismo y la resistencia indígena en el Ecuador", Cultura N° 21, BCE, 1985. Quito.

GALO RAMÓN

entendido como una persona portadora de males a la que se desea acabar con el uso de poderes mágicos, envoltorios, incendios y la guerra misma. Este tipo de guerras shamanísticas son otra vez impensables en el Cuzco. Allí surgieron proyectos, utopías muy claras, en los que la autoliquidación, ni la desaparición física con las huidas estaba presente. Por fin, las guerras shamanísticas no acuden a la organización permanente de la sociedad, sino buscan su unificación coyuntural en el poder de un shamán, es decir, se suple la falta de centralidad político-organizativa con la emergencia de un poder mágico, cuestión también diferente a los liderazgos de los Andes del Sur que partían de una organización de la sociedad, creaban una organización estatal alternativa y reconocían a dirigentes étnicos o descendientes incaicos o de señores regionales legitimados orgánica y políticamente en la sociedad. La ritualidad en los Andes del Sur, servía para legitimar al poder alternativo¹⁵. En estos ejemplos hay una correspondencia muy fuerte entre la modalidad de resistencia y experiencia en el conocimiento y tratamiento de poderes estatales, es decir, hay una relación directa entre tipo de acumulación histórica y comportamiento político.

El segundo caso es el de una típica sublevación neoincanista realizada en la Sierra, es decir, en las sociedades que tuvieron dentro de su experiencia histórica el haber tratado con Señoríos complejos y jerarquizados, con Confederaciones en pleno despegue e hicieron parte del Tawantinsuyo. En 1666 se produjo lo que se conoció como el regreso del inca. Don Alonso Arenas y Florencia Inga era un lejano descendiente de Atawalpa por vía materna, es un mestizo que logra ser elegido Corregidor de Ibarra en 1664. Previamente, se había mantenido en

¹⁵ Ver por ejemplo: Mark, Thurner, "Guerra Andina y política campesina en el sitio de La Paz, 1781", Paper presentado en el Coloquio "Poder y Violencia en los Andes", 1990, Quito.

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

contacto a través de cartas con parientes suyos en Quito, Ibarra, Otavalo, Ambato y Riobamba, anunciando que la posesión de su cargo era el retorno de un inca para liquidar el poder colonial y regresar al tiempo de los incas. Una clara utopía neoincanista: pensar el futuro desde el pasado. Cuando viene es efectivamente recibido desde Tabacundo a Ibarra como si fuese un inca. Trae un cumbe en el que está pintado su árbol genealógico¹⁶, llama primos a los Caciques del área en los que había renacido con fuerza una identidad neoincaica y comienza a operarse un rápido proceso de unificación en torno a don Alonso. Muy pronto es detenido por subversión y conducido preso por la vía Guayaquil-Callao a Lima.¹⁷

Expliquémonos algunos elementos de este proceso. Desde el punto de vista comparativo con los casos anteriores y con las sublevaciones de los Andes del Sur, vale destacar que los Señoríos participantes buscaban construir un estado norandino sobre la base de la unificación de los señoríos de la Sierra Centro-Norte desde Riobamba a Ibarra, eligiendo a un inca como soberano. Esta región nuclear serrana tenía en su experiencia una idea clara,

¹⁶ "Un paño de cumbe muy delgado y bien tejido de colores y de varias figuras y paxaros diciéndoles que aquel paño era el galardón que tenía de su abuelo el inga y que era bueno para los soles... y llama en secreto a los Caciques y los hace le vesen con serimonias de adoración" (ANH, Q. Rebeliones, Cl. F. 61v). Este cumbe, según la opinión de Teresa Gisbert, a la que hemos consultado y le agradecemos por su gentileza, es un textil de transición de los que hay varios en el Cusco. Es un paño ceremonial con fines religiosos al cual están ligados los Caciques, una continuación de las ofrendas textiles que hacían los incas.

¹⁷ Esta sublevación ha sido estudiada por Katleen Klumpp, "El retorno del Inga: una expresión ecuatoriana de la ideología mesiánica andina", 1974, Cuadernos de Arqueología e Historia, N° 41, Guayaquil. También la estudié en Galo, Ramón. *La Resistencia Andina: Cayambe 1500-1800*, Quito, 1987, CAAP.

GALO RAMÓN

al menos en sus élites, de lo que era un estado redistributivo andino y su diferencia con el estado tributario colonial español. Es decir, en su planteamiento político no se diferencian de las utopías que recorrían los Andes sureños, buscaban recuperar un estado redistributivo andino, negando por ilegítimo al estado tributario colonial. Empero, hay un detalle interesante: no buscaban la reconstrucción de todo el Tawantinsuyo, sino de un estado norandino, experiencia más bien nacida de las Confederaciones que en el pasado se habían organizado. Como elemento de unidad escogen a un inca, recordando que ese fue el papel que jugó Atawalpa en la lucha con Wáscar. Los señoríos norteños habían procesado la experiencia del tratamiento de un poder centralizado como el incaico en función de su propio proceso de construcción del estado en esta región, diferencia que confiere un matiz idiosincrático a la utopía andina. Empero, la utopía de reconstrucción de un estado andino se debilitará enormemente en el siglo XVIII. Las sublevaciones de este siglo mostrarán que la utopía estatalista cede paso a la acumulación histórica más fuerte y profunda que tuvieron estas sociedades: la reconstrucción de los Señoríos étnicos, como lo veremos en el tercer caso.

Precisamente, tomamos como nuestro tercer caso a la sublevación de Riobamba de 1764, que es un ejemplo paradigmático de todo el ciclo de revueltas que se desarrollaron en la Sierra entre 1760 y 1805. La sublevación mencionada alcanza un radio entre Latacunga y Riobamba. Los hechos que allí se produjeron se podrán sintetizar en: el intento de quemar la ciudad, especialmente el cabildo; eliminar a los hombres blancos, excepto a los curas y mujeres que se los incorporaría al mundo indio como servidores; se repudió las mitas, haciendas, tributos y demás formas organizativas del colonialismo, y por fin, se propagandizó la idea de un poder alternativo indio basado en dos reyes, un Ovando y un Guaminga,

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

que habían “criado” para el efecto.¹⁸ De esta sublevación cuyos hechos no eran casuales sino obedecían a un programa previamente elaborado, nos interesa destacar tres conclusiones:

En primer lugar, se reivindica al antiguo Señorío Puruha o los límites territoriales de la Confederación Puruha, en este sentido, no se busca recrear ni el Tawantinsuyo, ni un estado norandino, lo que se busca es la autonomía de la región Puruha, es decir, recuperar la tradición preincaica que resultaba su más larga experiencia, asimilando elementos de su relación con el incario, en función de reforzar a su propio Señorío, pensado esta vez como un pequeño reino.

En segundo lugar, la reconstrucción de un señorío norandino con una diarquía en el poder, a pesar del nuevo carácter de reino que quiere conferírsele, evoca a una forma de organización mucho menos centralizada que un estado andino, por tanto, esta experiencia poco tiene que ver, por ejemplo, con el proyecto estatal tupamarista o el de los kataris bolivianos que en ese mismo período sacudirán a los Andes del Sur.

En tercer lugar, es una convocatoria exclusivamente étnica y regional, que no admite ni una alianza pluriclasista y pluriétnica con mestizos, curas o mujeres blancas, cuya participación puede darse sólo en términos de sometimiento, como tampoco es interregional en el sentido de buscar alianzas con otros señoríos regionales, por tanto, es una típica propuesta de un Señorío que se refugia en sí mismo como modalidad de resistencia.

Enunciados estos tres ejemplos como paradigmas de las sublevaciones que se desarrollaron entre los siglos

¹⁸ Esta sublevación y otras del área nuclear serrana en el siglo XVIII, han sido estudiadas por Segundo, Moreno, “Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito: desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia”, 1976, PUCE, Quito.

GALO RAMÓN

XVI y XVIII en la Real Audiencia de Quito, regresemos a nuestra propuesta inicial. Ellos en su conjunto muestran una enorme correlación entre los "programas" políticos, prácticos o verbalizados y la experiencia acumulada en el tratamiento a poderes estatales en el pasado. La resistencia al colonialismo más allá del repudio a la mita, al tributo, a la hacienda, etc., que constituyen su cara coyuntural, plantean la recuperación de sus experiencias anteriores y de ellas, las históricamente más densas. Es notable que la recuperación del pasado es diferencial como diversas fueron sus experiencias y escalonadas, reconociendo cambios coyunturales. Observamos desde utopías del retorno a un estado andino, a la recuperación del Señorío; en otros casos, desde la huida a su autoliquidación como medida radical para negar a la dominación. En el área norandina, si bien hubo un período en que una parte del área nuclear serrana pensó en términos de la utopía de reconstrucción de un estado andino como en los Andes sureños, la resistencia secular, prolongada, no se organizó en torno a la utopía estatalista, sino a la reconstrucción de poderes controlados por la sociedad, como los señoríos, las parcialidades, los grupos, proceso al que hemos llamado la otra forma de la utopía no estatalista. Este tipo de resistencia es menos espectacular en organizar grandes movimientos interregionales como los que se dieron en los Andes del Sur, pero en cambio son formas societales ingobernables por ser difícilmente integrables por un poder centralizador como el estado.

La dominación en la hacienda: hegemonía y nación

La hacienda como sistema dominante se consolidó en la Real Audiencia de Quito muy tempranamente, comparada con los casos peruano y boliviano. En el siglo XVII la hacienda controlaba ya la mayor parte de las tierras labradas y articulaba a la sociedad y a la economía quiteñas.

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

Semejante consolidación del sistema hacendario, se debió a la conjugación de una serie de factores, que aquí muy sumariamente resumiremos:¹⁹ a) Debido al papel de productor de textiles, vacunos y caña de azúcar que le correspondió al espacio quiteño como abastecedor de los mercados mineros de Potosí y Popayán, y de los mercados citadinos de Quito, Lima, Cuenca y otros que habían crecido sostenidamente. Ese papel jugado por el espacio quiteño dentro del sistema colonial, estimuló la creación de grandes unidades de producción hacendaria que abastecían exitosamente a esos mercados; b) como es conocido, la región quiteña no desarrolló una importante producción minera. Sus minas de Zamora, Loja y Cuenca habían decrecido notablemente hacia 1630. Por tanto, no existía una actividad alternativa a la hacienda que lograra producir algunos ingresos. De este modo, la mayor parte de indios, debieron enrolarse en las haciendas para lograr reproducirse y cumplir con las obligaciones tributarias que imponía el sistema colonial, ayudando de esta manera a consolidar a la gran propiedad; c) la crisis de la economía minera potosina muy visible para finales del Siglo XVII favoreció la concentración de tierras. Numerosos estancieros y medianos propietarios que en el período de bonanza habían logrado articularse de alguna manera al sistema colonial, se encontraban fuertemente endeudados, agobiados por Censos y Capellanías, incapacitados de lograr una producción diversificada que les permitiera rentabilizar sus propiedades, de biendo venderlas a grandes terratenientes particulares y a las órdenes religiosas, que monopolizaron en la crisis enormes cantidades de tierra; d) las composiciones de tierras realizadas en el siglo XVII muestran que la intervención del estado

¹⁹ En Galo, Ramón, "La Resistencia Andina: Cayambe 1500-1800" CAAP, 1987, Quito, hemos estudiado con detalle y de manera cuantificada, los mecanismos de traspaso de la tierra a los españoles en la Sierra Norte. Las ideas que aquí resumimos se basan principalmente en el material allí trabajado.

GALO RAMÓN

colonial fue clave en la concentración de las tierras, más allá de la propia dinámica del mercado que en las razones anteriores hemos expuesto. El estado colonial (Real Audiencia, Cabildos, Corregimientos) en una zona no minera, basó buena parte de sus ingresos en las ventas y remates de tierra y en el cobro de excesos e indultos a la propiedad adquirida. El estado colonial en cada intervención (reducciones, amojonamiento de tierras, conteos de población, visitas) aprovechó para apropiarse de tierras "sobrantes", que luego pasaron por la vía de mercedes y venta a los grandes hacendados que tenían liquidez suficiente para adquirirlas; y finalmente e) muchos indios traspasaron tierras a los españoles, las órdenes religiosas y las Cofradías por medio de donaciones, casamientos y ventas, explicables por diversas razones. En la mayoría de estas operaciones se jugaban desesperadas iniciativas por acomodarse al hecho colonial.

El sistema hacendario que se constituye en la Real Audiencia de Quito, no debe entenderse únicamente como una forma de producción y tenencia de tierras, sino básicamente como un sistema que articula la economía regional, que permite su vinculación con el sistema colonial mayor y que hegemoniza a la sociedad india. Esto último precisa una argumentación adicional.

La hacienda, a pesar de sus vías más o menos violentas de constitución y despojo de la tierra india, se convirtió en la única institución con capacidad de reemplazar a los desarticulados Señoríos y parcialidades andinas. Una opción muy realista por parte de la enorme población indígena vinculada a las haciendas era convertir a esta institución en el sitio de una renovada resistencia étnica. Vale decir, convertir a la hacienda en el lugar de reconstitución de la desarticulada organización indígena, en el sitio de la reconstitución de un poder indio que logrará negociar con el poder dominante un "pacto social" que garantizara su supervivencia, y una mediación manejable con el estado y sociedad coloniales, pero sobre todo un

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

sitio en el que la cultura andina lograra inundar al dominante, imponiéndole normas andinas de relación y funcionamiento. A cambio, la hacienda quedaría legitimada como un poder aceptable y aceptado por la sociedad india. Reto casi inaudito que las nuevas investigaciones sobre la hacienda en el Ecuador, nos muestran como relativamente viable a pesar de que los hacendados se creían dueños de la tierra, de los indios, del poder, la religión y la cultura.²⁰

La relación hacienda-indios, en esta perspectiva, a pesar de la violencia, asimetría y explotación que la informan, puede ser entendida, como el sitio en el que comienza a emerger una forma de "hegemonía política" entre dominantes y dominados, caracterizada por una doble dimensión conflictiva: por la constitución y ejercicio de un poder legitimado, y por la fuerza india que inunda culturalmente al hacendado obligándolo a recoger en el ejercicio del poder elementos que permiten cierto consenso. Ese consenso relativo que funcionaba en la hacienda, pudo generar un consenso en la sociedad global, posibilitando el surgimiento de la nación, es decir, que la cultura norandina inundara al conjunto de la sociedad. Sin embargo, esa posibilidad quedó cortocircuitada de dos maneras: uno, porque el hacendado que en la práctica interna de la hacienda había aceptado los elementos culturales indios, lo había hecho como una práctica vergonzante, es decir, las había aceptado como un conjunto de normas ocultas o más bien ocultadas que se ejecutaban en la cotidianeidad, pero que chocaban con el discurso ideológico hacendario basado en el racismo. Los hacendados como herederos y reproductores de la razón colonial, eran portadores de concepciones racistas fundadas en la supuesta superioridad blanca,

²⁰ Ver por ejemplo: Galo, Ramón, "La resistencia Andina..." op cit.; Guerrero, Andrés, "El Concertaje de indios: la hacienda como formación política", 1990, en prensa.

GALO RAMÓN

criolla, según la cual la iniciativa y el potencial histórico les correspondía por entero a ellos, mientras lo indio era lo incompleto, lo primitivo, lo bárbaro, lo prepolítico, lo precivilizado. Esta contradicción entre un discurso racista y una práctica intrahacendaria que debía aceptar la fuerza cultural india, producía esa actitud vergonzante de ocultamiento que se resolvía en el paternalismo.

El paternalismo es una concepción típicamente cristiana y colonial, según la cual el padre, el jefe, el enhacendado debe soportar estoicamente a sus hijos, a sus trabajadores, a sus indios, a menudo complicados; vagos, borrachos, herejes, incompletos, menores de edad, a los que debe guiar con mano firme, con el látigo y también con los "buenos modos" como un padre justiciero. Tal flagrante contradicción entre una práctica real y el discurso ideológico hacendario, impedía que la cultura india se gane al conjunto de la sociedad, produciéndose una doble situación: la exclusión india en la constitución de la nación y la integración vergonzante, oculta de los indios en la cultura hacendaria.

Dos, el otro problema de este mismo cortocircuito provenía del carácter del propio proyecto indio. La lucha india al interior de la hacienda se dirigía a lograr un funcionamiento de esa unidad en la que debían respetarse una serie de normas y derechos mencionados anteriormente. Tal "programa" intrahacendario era una forma de resistencia no estatalista, es decir, generaba una propuesta hacia la hacienda pero no generaba una propuesta global a la sociedad para la creación de una nación fundada en lo indio. Cuando la conflictividad rompía el pacto hacienda-indios y la lucha salía de la hacienda a la sociedad regional, el proyecto indio asumía la forma de reconstrucción de Señoríos, es decir, de una forma de poder no estatalista. Por estas razones, la propuesta indio sólo afectaba a la unidad hacendaria, pero no se ganaba a la sociedad, no reproducía ese potencial cultural entre criollos, mestizos y negros para fundar otro tipo de nación.

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

A diferencia de la Real Audiencia de Quito, en el Perú y Charcas, si bien la hacienda apareció también en el siglo XVII, ella no se constituyó en el sistema dominante, en el sentido de articular al conjunto de la sociedad. La minería fue la que jugó ese papel, como bien han insistido Assadourian y Tandeter. La expansión masiva de la hacienda en los Andes sureños se operó más bien el siglo XIX, después de la independencia en el Perú y con las leyes de exvinculación de la propiedad en Bolivia. Tales expansiones se hicieron en medio de una aguda resistencia comunaria, conflictos que no permitieron que la hacienda se legitimara y jugara el rol de generadora de "hegemonía política" que le cupo en el Ecuador. Semejantes diferencias, serán el núcleo explicativo de dos procesos que posteriormente se vivirán: de una parte, el hecho cierto de que la lucha campesina indígena contra los hacendados en Perú y Bolivia tendrá gran intensidad, virulencia y generalidad; en tanto los campesinos ecuatorianos serán los únicos que no "derrotaron" contundentemente a sus terratenientes, operándose más bien una Reforma Agraria paulatina, muy pautada por la intervención estatal. De otro lado, el germen de hegemonía política que comenzó a funcionar en la hacienda ecuatoriana, a pesar de haberse quedado cortocircuitado creó una mayor integración nacional muy visible en lo que hoy se ha dado en llamar "la isla de paz ecuatoriana" frente a la enorme conflictividad y violencia en los andes del Sur.

C. Los Indios en el Ecuador Republicano

El último censo global, previo a la constitución del estado nacional, data de 1785. Allí se registra el número de habitantes de las provincias de Ibarra, Tacunga, Ambato, Riobamba, Guaranda, Loxa, Otavalo, Macas. Para completarlo hemos tomado el censo de Quito de 1776, el de

GALO RAMÓN

Guayas de 1781 y el de Cuenca de 1778. Aunque quedan todavía fuera, la zona de Esmeraldas y otras de la Amazonía, los datos de población de las provincias tomadas muestra la estructura básica de la población. Se registraron en total 411.182 personas. De ellas 109.910 son blancos (26.7%), 268,213 son indios (65.2%), 27.803 son libres, mestizos o ladinos (6.7%) y 5.256 son negros (1.27%).²¹

En vísperas de la constitución del estado nacional ecuatoriano, la población indígena era abrumadoramente mayoritaria. Los mestizos durante toda la colonia fueron insignificantes en cuanto población, apenas eran en 1785 el 6.7%, en tanto, la población blanca, los criollos, habían crecido a buen ritmo. Realmente, en la colonia, las fuerzas sociales principales se reclasificaban en indios y blancos.

Esta situación cambiará notablemente con la constitución del estado nacional criollo: los indios pierden peso demográfico, creciendo inusitadamente el sector denominado blanco-mestizo, sujetos fundamentales del naciente estado nacional.

No existe un censo en el siglo XIX equivalente al de 1785. Hay censos parciales que señalan la etnicidad como el censo de Pichincha, Latacunga, Ambato y Loja de 1840. Con ellos, G. Knapp ha proyectado un cálculo de población nacional.²² La población indígena para 1840 llegaría a 280.000 personas, constituyendo el 46.3% de la población total. Los blanco-mestizos ascenderían a 324.000 habitantes (53.7%), constituyéndose por primera vez en la historia de esta región en la fuerza demográfica principal.

Obviamente, el dato debe ser analizado con cuidado, no sólo por la debilidad reconocida de los censos republicanos, sino porque es imposible, que los blanco-mestizos

²¹ ANH, Q Empadronamiento C. 26.

²² Knapp, Gregory, *Geografía quichua de la Sierra del Ecuador* 1987: 23-27. Abya-Yala.

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

en 55 años, pasen de 137.713 a 324.000 personas, que implicaría un crecimiento sostenido a una tasa anual del 1.55%, cuando el crecimiento general fue del 0.7%. Lo que sucede es que, en el censo de 1840, se anotan por mestizos una gran cantidad de indios ladinos, esto es, indios que quieren ser mestizos o fueron vistos por los censadores como tales. El dato, por tanto, refleja básicamente la voluntad de seguir siendo indios o considerarse mestizos. El crecimiento de los mestizos es consecuencia de la fuerza, de la dinámica que tiene el estado criollo en su convocatoria a la ciudadanía. Por ciudadanía debe entenderse el ofrecimiento del nascente estado nacional de considerar a todos los habitantes del país como personas con iguales derechos y obligaciones, cuestión que significaba una virtual abolición del tributo por la vía de la mestización.²³

Los mestizos pueblerinos, se constituyeron en la base social del creciente Estado Nacional. Su adhesión al proyecto de ciudadanía que los alejaba de la tributación indígena y los convertía en ciudadanos libres e iguales resultaba una propuesta tan atractiva que están dispuestos, inclusive, a luchar por alcanzar y mantener ese estatuto.

En 1843, a escasos 21 años de la independencia, se convulsionó el país con lo que entonces se llamó el "alzamiento de los pueblos". Varios pueblos de mestizos por distintos sitios del país se alzaron contra el intento del Gobierno de imponerles un tributo igual al de los indios, conocido también como "contribución personal" o "contribución de blancos". Lo que más molestaba a los

²³ La ciudadanía como propuesta del Estado nacional a la sociedad, no debe ser examinada en términos de los derechos de ciudadanía, como ser elector y votar, en ese sentido los ciudadanos no llegaban al 1 y 3% de la población entre 1830-1865 (Ver, Quintero Rafael, 1978: 69-109), sino en la posibilidad de no ser considerados tributarios. La ciudadanía así entendida, favorecía la mestización.

GALO RAMÓN

pueblerinos mestizos, conocidos como "la plebe", no era tanto lo gravoso del nuevo impuesto, sino que los tratasen como a indios.²⁴

Va consolidándose una clara mancha geográfica de mestizos en la costa, Carchi, Ambato, Cuenca, Loja y en las zonas urbanas del país. En esas condiciones, el mundo indígena se repliega, largos años en que parece perderse en la atomización que imponen las haciendas, los agresivos pueblos y la convocatoria del estado nacional monocultural. Los indios en el Siglo XIX, se ven urgidos a plantear una tregua no sólo con el estado sino con los propios pueblos mestizos.²⁵

En el siglo XIX la sociedad india ha sido fragmentada en comunidades libres, en indios de hacienda, arrimados, aparceros, arrieros, artesanos; en tanto, una buena parte de la población se ha desarticulado, ladinizado y mestizado: la iniciativa fue liderada por el naciente y dinámico estado criollo.

La Comunalización india

Las condiciones generales tras la derrota india del siglo XVIII podrían resumirse en: una total crisis y desaparición de los señoríos étnicos e incluso de los sueños por revitalizarlos; una inusitada fuerza del Estado Nacional cuya convocatoria a la ciudadanización produce desindianización y mestización como formas de repudiar el tributo; la so-

²⁴ En Cayambe, Pillaro, San Andrés, Guano, los motines de los mestizos fueron particularmente violentos. Dejaron varios muertos. IOA/O, EP/J2a, (457c) C. 21.

²⁵ Por ejemplo en Otavalo, tras la eliminación del tributo en 1857, el poder local se robusteció enormemente. El cobro del trabajo subsidiario que reemplazó al tributo subió entre 1860 y 1875 de 1.060 pesos a 3.452,63. Esta triplicación de los cobros muestra la capacidad lograda por el Municipio frente a los indios.

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

ciudad blanco mestiza crece demográficamente, gana la iniciativa en la construcción del estado nacional e impone nuevas condiciones a los indios; el estado nacional no reconoce como poder con capacidad de negociación a ningún Señorío, dejando que cada poder local negocie con los gobernadores y las parcialidades. En esas condiciones la sociedad india se comunaliza. Por comunalización entendemos, un total fraccionamiento de los Señoríos, quedando en pie las parcialidades, verdadera atomización del poder. Hay una tendencia estructural a la homogenización económica de la sociedad india, en la que desaparecen los grandes señores, debilitándose las jerarquías y diferencias sociales.

El antiestatalismo de la sociedad andina se ha radicalizado respecto a la época colonial. De una sociedad que se planteaba un pacto con el estado, que de hecho significaba su reconocimiento como poder distinto, pasan a una negación del estado en sus prácticas cotidianas y en la propia relación con el poder central. La negativa estatal de reconocer a los indios como poder con el que puede negociarse, replantea la resistencia india que se refugia en la comunalización, en la negación radical del estado.

Si quisiéramos definir el proyecto indio en el siglo XIX hasta 1930, tras la derrota de las grandes sublevaciones del siglo XVIII, ese proyecto fue la comunalización, vale decir, el no reconocimiento al estado criollo, la búsqueda permanente de eludir las relaciones con un estado que no los reconoce como poder. A nivel de los pueblos, las comunas mantienen una relación de aparente reciprocidad con los poderes locales, en la que desaparece la relación comunidad-poder central, apareciendo la relación indios-municipios mestizos. El poder central es entendido como ese sujeto lejano al que puede acudir, saltando los trámites locales, para alterar en su favor la conflictividad con los poderes pueblerinos, que es la relación más importante. Al interior, en la comunidad, la sociedad se ha homogenizado mucho, han desaparecido los grandes

GALO RAMÓN

señores étnicos que existieron como caciques o gobernadores hasta mediados del siglo XIX. Los pequeños "curagas", mandones o cabecillas, son personajes totalmente controlados por la sociedad, se parecen más que en ningún momento a esos jefes que describe Clastres en las sociedades primitivas, donde no hay estado: una sociedad sin estado y contra el estado, forma radical de negar al estado nacional republicano y a todo poder centralizador en el seno mismo de la sociedad.

De la comunalización al Proyecto Nacional Indio: el siglo XX

La revolución liberal será la que comience a crear nuevas condiciones para otro tipo de expresión política india. Curiosamente, ellas no vienen por el lado que podía esperarse. Los liberales habían planteado la necesidad de la integración indígena al Proyecto Nacional. Tal integración la veían entrabada por el concertaje y la servidumbre en las haciendas especialmente serranas. Teóricos y políticos como A. Moncayo fustigaban al encadenamiento de la fuerza de trabajo, generación tras generación, a los predios hacendarios a través de las deudas y planteaban la necesidad de generalizar las formas asalariadas y de libre contratación, como modalidad de las relaciones sociales.²⁶ Tal liberación de la fuerza de trabajo, produciría, según el pensamiento liberal, la conversión de los indios en ciudadanos libres, capaces de integrarse al proyecto nacional. Sin embargo, las nuevas condiciones no se generaron por este pensamiento.

La revolución liberal no tuvo el empuje para abolir el concertaje y los hacendados pronto se dieron modos para aparentar en los libros de cuentas que la forma

²⁶ Moncayo, Alberto, *El concertaje de indios*, 1912.

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

salario era la dominante. Se diría que los hacendados salieron ganando con la fórmula del asalaramiento, ello les permitía transformar en dinero todos los socorros y suplidos, sin grandes adelantos en especies. Total, tenían los suficientes trabajadores, tal que resultaba superfluo el endeudamiento hereditario.

Las condiciones para el cambio, vinieron por un sitio inesperado: la estatización de algunas haciendas de las órdenes religiosas, que al pasar al Estado, fueron arrendadas a particulares. Este cambio, aparentemente formal, en la dirección de las haciendas afectó realmente las relaciones sociales concretas. La historia como que se repetía: si en 1767 la expulsión de los Jesuitas y el arrendamiento a particulares por parte del ramo de temporalidades, crearon las condiciones internas de deslegitimación del pacto social; otra vez, el arrendamiento de las haciendas estatales en el siglo XX, crea las condiciones de la ruptura de ese delicado y conflictivo pacto en las haciendas, que funcionaba en la medida que el terrateniente cumplía con determinadas condiciones que imponían los indios a cambio del trabajo.

Más de un siglo había transcurrido desde los últimos levantamientos regionales del siglo XVIII. En pleno siglo XX, en 1930, se inicia una nueva ofensiva india: la recuperación del territorio productivo de las tierras de hacienda. Es un movimiento lento, que cubre más de cinco décadas que aún no culmina, que combina alzamientos, negociaciones, compras, ocupaciones de hecho, regado de sangre como tributo a la Pachamama, pero que va logrando avances significativos.

La lucha se inicia en Cayambe, justo en la zona de alta concentración de tierras en las manos de los hacendados. Se inicia por dos frentes: por el lado de las haciendas particulares acechadas por indios libres colindantes, aunque logra más movilidad por el segundo frente, el de las haciendas estatales.

GALO RAMÓN

Durante una primera etapa, las luchas presentan un amplio abanico de reivindicaciones, que podrían sintetizarse en tres objetivos: a) buscan recuperar territorios comunales e individuales arrebatados por la hacienda y los pueblerinos; b) luchan contra el agravamiento de las condiciones de explotación en la hacienda, intentando recomponer o romper la relación con este poder que poco a poco se va deslegitimizando a los ojos indios, al reconocerlo externo e incontrolable; y c) emergen también conflictos intercomunales por el control de los recursos y linderaciones, en una etapa en que la expansión de la frontera agrícola aparece como un recurso posible, ante la dificultad de recambiar las relaciones con las haciendas.

La crisis económica de los años treinta, pone en crisis también a los mecanismos de legitimación del poder clasista. Al decir de Juan Maiguashca, hay una crisis del paternalismo en las relaciones entre los grandes propietarios de las plantaciones y los jornaleros en la costa, así como entre hacendados y huasipungueros en la sierra. La crisis del agro también se vive en la ciudad, produciéndose una "crisis de lealtad" de los artesanos y trabajadores que deslegitima al estado, ello permite una creciente capacidad organizativa de las clases subalternas.²⁷ Comienza a generarse una larga coyuntura que lenta pero inexorablemente, romperá la vieja legitimidad de la hacienda, permitiendo un nuevo salto del proyecto indio.

El abanico de las reivindicaciones irá concentrándose en una segunda etapa, en la que se plantea básicamente el reclamo de la tierra. Es el tiempo de los huasipungueros y arrimados, es la emergencia de un reguero de movilizaciones que poco a poco van tomando fuerza.

²⁷ Maiguashca, Juan, *Las clases subalternas en los años treinta*, Ponencia al Segundo Encuentro de Historia Económica, 18-22 de Julio de 1988: 42 pp.

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

Los indígenas en este proceso de recuperación del territorio, participan en una alianza con la izquierda ecuatoriana: acentúan su carácter clasista, su reivindicación campesina para permitir esa alianza, aunque la izquierda no entendió el proyecto indio no explícito, el carácter subterráneo de una etnia que otra vez se reconstituía.

La coyuntura permitió, a pesar de su escasa radicalidad, que lentamente se produjeran cuatro hechos importantes para los indios: a) la recuperación de una buena parte de las tierras; b) la reconstitución de territorios étnicos; c) el vigoroso crecimiento del número de comunas; y d) un sostenido crecimiento demográfico indígena sin aculturación. Sigamos cada uno de estos procesos.

La recuperación de la tierra

La década del 60, como bien analiza A. Guerrero²⁸ expresará el encuentro de condicionales locales e internacionales favorables para la Reforma Agraria y la modernización agropecuaria. La década del sesenta constituye el momento culminante de una larga coyuntura iniciada en la revolución liberal, agudizada en la crisis de los años 30 y que eclosiona en los 60. Se trata, en efecto, de una coyuntura de Reforma y modernización agraria en la que se expresan todos los actores sociales del país, especialmente los campesinos, los terratenientes y el estado. No tiene sentido empantanarnos en una inadecuada discusión que defina cuál de estos tres actores tuvo mayor preeminencia en explicar los cambios: si fue la presión campesina, la intervención estatal como expresión de una burguesía agroindustrial o las estrategias modernizadoras de los empresarios terratenientes para rentabilizar sus propie-

²⁸ A. Guerrero. *Haciendas, capital y lucha de clases andina*, Quito, 1983.

GALO RAMÓN

dades.²⁹ Reivindicamos el concepto de coyuntura, es decir, un tiempo particular de la historia, en el que se precipitan cambios importantes, en el que todas las fuerzas sociales actúan, y que los resultados no son otra cosa que la correlación de fuerza de los principales actores en contienda.

Entre 1954 y 1987 hay cambios muy significativos en la tenencia de la tierra en el Ecuador. En términos globales, pasamos de una estructura agraria fuertemente concentrada en 1954, a una estructura que favorece a la mediana propiedad, se redistribuye algunas tierras a los campesinos y racionaliza la extensión de las grandes propiedades, eliminando a la par, las relaciones de servidumbre en ellas.

Examinemos un cuadro que sigue la evolución de la tenencia de la tierra elaborado hasta 1985 por Manuel Chiriboga y completado por nosotros hasta 1987. Aquí se registran los datos censales de 1954 y 1974. A esos datos se introducen las entregas de tierra por colonización y Reforma Agraria realizadas por el IERAC, quedando fuera las transacciones y ventas realizadas por fuera de la mediación de este organismo estatal.³⁰

Como puede observarse, el estrato que podría considerarse campesino que posee menos de 20 hás. ha logrado entre 1954 y 1987 controlar más superficie agrícola. Del control de 995.500 hás, que representaban el 16,6% en 1954, pasan a controlar 3'679,103 hás. en 1987 que representan el 35.13% del suelo.

Cabe suponerse, que en ese estrato de 0-20 hás. se encuentran incluidos todos los indios que tienen tierras en el país, por tanto, el mayor control que ha lo-

²⁹ Para un balance de los resultados de ese debate que dominó las preocupaciones de los investigadores agrarios en los años anteriores, ver, Chiriboga, Manuel. *El problema agrario en el Ecuador*, ILDIS, 1988, Quito.

³⁰ Chiriboga, Manuel, *La Reforma Agraria en el Ecuador y en América Latina*, Nariz del Diablo, N° 11, 1988: 30-37.

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

ESTRATOS	1954	1974	1985	1987
0 20 Hás.	16,6%	18,6%	35,60%	35,13%
20 100 Hás.	19,0%	33,5%	30,05%	31,96%
Más de 100 Hás.	64,0%	47,9%	34,35%	32,91%
TOTAL HAS.	5'999.700	7'949.403	10'104.652	10'471.489 hás ³¹

³¹ Para la construcción de este cuadro, hemos partido del trabajo de Manuel Chiriboga realizado hasta 1985, y con la misma metodología lo hemos actualizado hasta 1987.

GALO RAMÓN

grado ese estrato es indicativo del control logrado por los indios.

La Reconstitución de territorios étnicos

La expansión indígena en el territorio no fue en cualquier sentido, buscó construir un territorio continuo, verdadero núcleo central de cada grupo étnico.

Ello no era nuevo, un mapa étnico realizado por Gregory Knapp con los datos de población del censo de 1950, que fue el último en interrogar sobre el idioma materno, mostró una clara tendencia de los indios a formar núcleos étnicos. Knapp agrupó las áreas geográficas por parroquias en la que la población quichuahablante constituía más del 70% de la población total, es decir, zonas en las que los quichuahablantes tenían un peso demográfico mayor al de los blanco-mestizos, denominando a esas áreas como núcleos. De 403 parroquias existentes en el Ecuador, en 41 de ellas la población quichuahablante era superior al 75% del total, en otras 47 constituía más del 50%, en 59 parroquias estaba entre el 25 y 49% y en las 259 parroquias restantes eran menos del 25%. Vale decir, la población quichuahablante, se había agrupado mayoritariamente en 88 parroquias, básicamente rurales, coincidiendo con los antiguos núcleos étnicos de los más importantes señoríos tradicionales.³²

En el caso de las nacionalidades de la costa y del oriente: awas, chachis, shuaras, tsachillas, cofanes, huao, sionas-secoyas, zaparo y quichua de la amazonía, a pesar de haber vivido un proceso distinto a los quichuas de la sierra, también habían definido sus territorios, de manera que podría generalizarse que los indios

³² Knapp, Gregory, *Geografía quichua de la sierra del Ecuador* 1987, p. 75.

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

para 1950 habían creado territorios étnicos al interior del Ecuador.

El aspecto más interesante en el caso serrano, es que en 1950, más del 65% de la tierra estaba en manos de los terratenientes, sin embargo, los indios se habían agrupado, creando territorios étnicos, usando los propios predios hacendarios. Esto indica que allí hubo una voluntad de reagrupamiento, que él se realizó bajo la modalidad de "acceso a la tierra" en las condiciones que imponía la hacienda, indicándonos que el proyecto indio, entre 1930-1935, se planteó una reconstrucción de los territorios étnicos tradicionales, superando la fase de comunalización.

El proyecto étnico, en los años 1930-1975, se planteó consolidar los territorios étnicos, pasando del acceso a la tierra, que tuvieron en la fase hacendaria, a la propiedad del suelo. En efecto, la hacienda había entregado huasipungos a sus trabajadores y les había asignado tierras de pastoreo, recolección de leña, etc. Como hemos visto, con el censo de 1950, los indios se habían reagrupado en núcleos étnicos, usando los mecanismos que permitía la hacienda, esto es, accedían a tierras a cambio de la entrega de la energía humana, en un pacto hacienda-indígenas, que tenía fuertes raíces andinas. Al deslegitimarse esta relación, a partir de los años 30, los indios se plantean romper el pacto con los hacendados y pasar del "acceso" a la tierra, a la propiedad de la misma, salto que es posible en la coyuntura de Reforma y Modernización agraria.

Se consolidan y, en algunos casos, se amplían los territorios étnicos, que nosotros los entendemos como un espacio que reúne cinco características: a) es un espacio geográfico relativamente continuo que está en propiedad de un núcleo étnico; b) que existe un núcleo étnico, cuando el porcentaje de población asentada permanentemente y que es dueña de la tierra, es superior en número a la población blanco-mestiza que generalmente comparte

GALO RAMÓN

esos núcleos; c) que ordinariamente se trata de un espacio geográfico de tradición, por tanto es un espacio de identidad, cruzado por símbolos que lo identifican, sean estos naturales como cerros, lagunas, ríos o contruidos por la sociedad, como los sistemas agrícolas, los tipos de vivienda, vestido, dialecto, etc; d) es un espacio en el que se ejerce soberanía, fuerte autonomía respecto al poder estatal y la sociedad nacional, está cruzada por redes de parentesco, afinidad y alianza complejas, con un sistema de poder interno comunalizado; y e) se trata de territorios membranosos, porosos, elásticos, no estáticos, admiten prolongaciones, islas a distancia y estrategias hacia afuera que cambian continuamente. Siendo un modelo ideal, no todos los núcleos étnicos reúnen todas las características, registrándose diferencias que generalmente se explican por la relación al mercado, a la sociedad blanco-mestiza y al estado.

El creciente número de comunas

Los indios multiplicaron notoriamente sus organizaciones comunales, organismo que desde el siglo XIX, se convirtió en el principal instrumento de su expresión política: la comuna se convirtió en el símbolo de los indios libres. La comuna o parcialidad que organizó a los indios libres no sujetos a la hacienda, constituyó la más clara continuidad de los antiguos ayllus o llactas, a pesar de las transformaciones operadas en estas unidades sociopolíticas. Su potencialidad, no sólo radicó en la capacidad de mantener organizados a los indios libres que no se ladinizaron, sino en constituir un modelo organizativo que sirvió de referente permanente a los indios de hacienda, a los vagabundos y forasteros. Su vigencia se mantuvo y acrecentó en medio de la Reforma Agraria, como modalidad organizativa escogida por los propios indios.

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

Los indios libres que no optaron por el camino de la ladinización, en los siglos XIX y XX, acumularon cuatro experiencias fundamentales: a) desarrollaron pactos con los pueblos, a quienes les entregaban fuerza de trabajo en mingas para la construcción y mantenimiento de los pueblos a cambio del acceso a tierras no captadas por la hacienda; b) cuando la relación con el poder local no permitió el acceso a las tierras, entraron en relaciones directas con el poder central y la curia, cuestión muy relevante, porque por esta vía, se recreó la relación indios-estado, como experiencia de tratamiento de ese poder externo; c) a pesar de la virtual desarticulación de los cacicazgos y ayllus, recrean la organización de las parcialidades en las comunas, que se organizan sobre la base de la reciprocidad, el parentesco, el control de un territorio y un sistema de poder que tiene en la cúspide "curagas", "cabecillas" o "mandones" controlados por la sociedad; y d) acumulan una notable experiencia en la reproducción social autónoma en condiciones muy difíciles, que les permite habilitar zonas de producción e incluso producir para el mercado.

Esta experiencia histórica acumulada por las comunidades libres, que les permitió manejar la relación con los pueblos y el poder central, que les garantiza su organización y reproducción autónoma, constituirán un modelo organizativo probado que servirá de referente a los indios de hacienda, que al romper su relación con los terratenientes en los procesos de Reforma Agraria y Modernización, comenzarán a organizarse en comunas, a pesar y en contra de las propuestas estatales y gremiales, que les plantearon la organización en cooperativas, sindicatos, asociaciones, o anexos dependientes de los pueblos. Por estas razones, el modelo comunal crece inconteniblemente entre los indios como su organización de identidad. Cuando se aprueba la ley de Comunas en 1937, entre este año y 1960, se inscriben 1078 comunas; entre 1961 y 1974 se agregan 452 y entre 1975 y 1988 otras

GALO RAMÓN

431, alcanzando un total de 1961 organizaciones³³ que, sin duda, constituyen la forma organizativa más importante en la sociedad civil ecuatoriana nacida desde la iniciativa y la experiencia popular.

Crecimiento demográfico sin aculturación

Otro indicador, no menos significativo, es el crecimiento del número de indígenas en el país, superando toda una fase de desindianización o "aculturación" sufrida en años anteriores. G. Knapp calcula una tasa de aculturación entre 1780 y 1840 igual a 0.51%, ligeramente inferior al crecimiento poblacional calculado en 0.64%, lo que supondría que en ese período crece muy lentamente la población indígena. Para el período 1840-1950, la tasa de aculturación aumentaría a 1.08% de un crecimiento de la población de 1.51% que indica que se mantiene el proceso de lento crecimiento.³⁴ G. Knapp, supone que la tasa de aculturación de 1.08% se mantiene en el período 1950-1987, cuestión que, sin embargo, no la prueba.

Lo más significativo en los datos de G. Knapp, es que entre 1780 y 1950, la tasa de crecimiento indígena es siempre inferior a la tasa de crecimiento nacional, e inclusive inferior a la tasa de aculturación, lo que en buen romance equivaldría a un crecimiento sostenido de

³³ Los datos de comunas oficialmente inscritas ente 1937 y 1984, provienen del MBS "Informe para la dotación de banco de información sobre comunas campesinas del Ecuador". Los datos actualizados entre 1984-1988, fueron obtenidos del Departamento de Organización campesina del MAG. Obviamente, en el cómputo final no están inscritas todas las comunas existentes. Por ejemplo, de Cayambe se encuentran registradas 54, pero un Censo de campo realizado por el CAAP en 1988, contabilizó 140. Tal diferencia demanda una urgente investigación de campo.

³⁴ Knapp, Gregory, *Geografía quichua de la Sierra del Ecuador...* op. cit.

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

los blanco-mestizos en 3 y 4 veces más que los indios, cuestión que nos llevaría a una homogenización genocida, pero mestización, al fin, del país.

En ausencia de un censo actualizado que identifique la población indígena, hemos escogido tres zonas para seguir la evolución demográfica: Otavalo, Cayambe y Cotopaxi, zonas muy representativas de los núcleos étnicos de la sierra centro-norte. En los tres casos, hemos buscado identificar el núcleo de la población quichuahablante para examinar su tasa de crecimiento, comparándola con el crecimiento de la población mestiza, para conocer si continúa o no la tendencia del bajo crecimiento indio comparado con el mestizo.

En el área de Cayambe, el censo de 1950 contabilizó 25.244 personas, 16.439 (65.1%) quichuahablantes y 8.805 (34.9) blanco-mestizos. El núcleo de los quichuahablantes se encontraba en la zona rural, en donde el 82% eran indios, en tanto en la zona urbana sólo el 11% hablaba quichua. Vale decir, en Cayambe, la zona rural se identifica con los indios y la urbana con los blanco-mestizos, cuestión que nos permite fácilmente seguir la evolución de la población en los Censos nacionales, que aunque no averiguan filiación étnica, dividen a la población en rural y urbana.

AÑO	URBANA	TASA%	RURAL	TASA%
1962	9.372		17.473	
1974	12.222	2,2	22.798	2,24
1982	14.249	1,93	27.491	2,36

FUENTES: Censos de 1962, 1974, 1982 INEC.

Los datos son muy sostenidos: en Cayambe la zona rural crece a una tasa mayor que la tasa urbana, lo que supone que el núcleo indio crece a mayor tasa que el blanco-mestizo, tendencia que revierte el proceso

GALO RAMÓN

que hasta 1950 habíamos visto. Ello nos lleva a postular que en esta área el proceso de mestización se detuvo en 1950, iniciándose una revitalización muy firme en medio de la consolidación de su proyecto. Cuestión que se ratifica con el crecimiento de comunas en esa zona: de 9 comunas en 1950 pasa a 140 en 1989.

En Otavalo, el proceso de constitución del núcleo étnico es distinto al de Cayambe: los otavaleños buscan captar también la zona urbana apoyados en una estrategia artesanal y comercial muy agresiva. En 1950, la población quichuahablante de Otavalo era el 66,9% de la población total (INEC, 1950). Sin embargo, de ser la población mayoritaria, en la zona urbana sólo constituía el 15.7% de la blanco-mestiza. Los indios habían escogido como su verdadera zona étnica al anillo circundante de Otavalo, área denominada suburbana o periférica en donde constituían el 96,5% de la población. El número de indígenas descendía un poco en las parroquias rurales, en las que, sin embargo, constituía el 72.2% de su población.

Después de 1950, los indios han ido ganando terreno en el control de la zona urbana de Otavalo, han adquirido casas e instalado negocios de manera progresiva, pero también el crecimiento del área de Otavalo ha ido incorporando a la llamada zona suburbana, de manera que el porcentaje de indios en la cabecera cantonal y la periferia ha crecido notablemente: ésta vive un fuerte crecimiento demográfico.

AÑO	CABECERA CANTONAL Y PERIFERIA	TASA%	PARROQUIAS RURALES	TASA%
1950	12.408		18.828	
1974	24.473	2.87	30.237	1.99
1982	28.826	2.06	34.334	1.6

FUENTES: Censos de 1950, 1974, 1982, INEC.

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

El crecimiento de la zona rural es menor que el de la zona urbana. Si los indios se ubicaran sólo en la zona rural su número habría disminuido. Pero, el proceso otavaleño no puede ser medido en el área rural, sino en la zona urbana.

Un cálculo realizado por una investigación en curso en la CONAIE, realizada por indios otavaleños muy conocedores de su medio, señalan que el 40% de habitantes de la ciudad de Otavalo son indios, verdadera toma del centro urbano si recordamos que para 1950 apenas constituirán el 15%.

Por su parte, la provincia de Cotopaxi, que es una buena muestra de la Sierra Central, presenta una situación diferente a la Sierra Norte, los indios son menos prósperos, aun así, sus tasas de crecimiento en el último período no están muy distantes del crecimiento blanco-mestizo, cuestión que en general nos informa de una notable recuperación.

Para analizar los datos del caso Cotopaxi, hemos dividido la provincia en dos sectores de acuerdo al censo de 1950: en un lado, hemos seleccionado las áreas suburbanas y rurales de los cantones Pujilí y Saquisilí, en las que la mayor parte de la población es quichuahablante (61,4%); de otro lado, hemos tomado los cantones de Latacunga y Pangua en los que la población blanco-mestiza es mayoritaria (75.2%). Para este análisis hemos dejado a un lado el cantón Saquisilí que presenta una situación de virtual empate: se registra el 53.7% de blanco-mestizos y el 46.2% de quichuahablantes, cuestión que dificulta el análisis.

El ejercicio consiste, en seguir el crecimiento demográfico entre 1950 y 1988 de cada uno de los dos núcleos: el indio y el blanco mestizo, cuestión que nos permite inferir cuál de ellos ha ganado mayor peso en este período.

GALO RAMÓN

AÑO	NUCLEO BLANCO MESTIZO LATACUNGA-PANGUA	TASA%	NUCLEO INDIO PUJILI SAQUISILI (RURAL Y PERIFERIE)	TASA%
1950	47.812		27.389	
1974	125.985	4,1	69.704	3,96
1982	143.962	1,68	84.980	1,52

FUENTES: Censos de 1950, 1974, 1982, INEC.

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

Las tasas de crecimiento de los blanco-mestizos son aún superiores, empero, comparadas con la tasa de crecimiento de 1840-1950 en la que los blanco-mestizos crecían al 1,51% y los indios al 0,43% se registra una notable diferencia.

Los indicadores que hasta aquí hemos reunido: la recuperación y consolidación de los territorios étnicos, el crecimiento del número de comunas, la consolidación de la identidad india y la pérdida de fuerza del estado nacional para desindianizar y homogeneizar a la sociedad, nos muestran que el proyecto indio, pasa de una resistencia basada en la comunalización, a una ofensiva de nuevo tipo.

Esta ofensiva constituye un verdadero proyecto étnico que tiene las siguientes características: a) es un proyecto práctico, no escrito, como lo han sido, en general, todos los proyectos populares. Su programa no está escrito en idearios, sino son movimientos subterráneos, a veces silenciosos, profundos y sostenidos que desarrolla la sociedad; b) es un proyecto que recupera la memoria larga, produce adaptaciones y nuevas iniciativas para enfrentar el presente. La recuperación de los territorios étnicos y la comunalización, no pueden ser entendidos, si no se les examina a la luz de la larga experiencia de los señoríos andinos, pero, tampoco ella fuera posible, sino se planteara en el proceso de modernización agraria que replantea la relación entre la sociedad india y el estado, entre los indios y las haciendas, los pueblos y los mercados; c) es un proyecto que nace de la entraña de la sociedad, es un resultado de la acumulación histórica de sus experiencias, adquiriendo formas regionales diversas. Por ello, es un proyecto plural, que muestra diversos grados de condensación, y de logros y conflictos; d) es un proyecto societal que se expresa y construye en la cotidianeidad, es una práctica totalizadora que envuelve todos los terrenos de la economía, la cultura, el conflicto, la vida misma, de ahí su fuerza, su ritmo y diferencia.

GALO RAMÓN

Los procesos de Reforma Agraria y modernización produjeron resultados diversos en las regiones étnicas. Algunos grupos étnicos, como los Otavaleños, Cayambes, Salasacas, Saraguros, los Amazónicos, etc. se consolidaron notablemente, otros, ubicados en ecologías difíciles y en ecosistemas muy degradados han tendido a un agudo proceso de pauperización, migración y aculturación. Hay una notable relación entre prosperidad y proyecto étnico, aunque en pequeñas zonas la prosperidad se apareja con la aculturación y la pauperización con el fortalecimiento étnico. Pero junto a la diversidad de situaciones, el proceso permitió un auto-reconocimiento de la sociedad india, más allá de las comunas y de los territorios étnicos. Ese auto-reconocimiento societal permitió el surgimiento de una noción globalizadora de los indios, que en sus diversidades se reconocen homogéneamente diferentes a la sociedad blanco-mestiza, planteándose el problema en términos nacionales.

La identidad india más allá de las regiones étnicas permitió la emergencia de formas organizativas regionales y nacionales. Una reciente publicación de la CONAIE,³⁵ da cuenta de un proceso organizativo sin precedentes: en la Amazonía aparecen 9 federaciones locales y una regional. Las locales son: La Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN), La Federación de Comunas Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana (FCUNAE), la Jatun Comuna Aguarico (JCA), la Asociación de Centros Sionas Secoyas, la organización de la nacionalidad HUAO, la organización de la Nacionalidad A'I, la organización de pueblos indígenas del Pastaza (OPIP), la Federación de Centros Shuar, y la Asociación Independiente del pueblo Shuar Ecuatoriano (AIPSE). La organización regional es la Confederación de Nacionali-

³⁵ CONAIE, *Las Nacionalidades indígenas del Ecuador-Nuestro proceso organizado*, Ed. TINCUI-CONAIE, 1989. Quito.

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

dades indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE).

En la sierra, se informa de 13 federaciones locales y una regional. Las locales son: Imbabura Runacunapac Jatun Tantanacui (INRUJTA-FICI), Pichincha riccharimui, La Unión de Comunidades Indígenas de Calderón (UCIC), el Movimiento Indígena de Cotopaxi (MIC), el Movimiento Indígena de Tungurahua (MIT), La Unión de Indígenas Salasacas, el Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH), La Federación Campesina de Bolívar, Runacunapac Riccharimui (IECAB-BRUNARI), la Fundación Runacunapac Yachana Huasi, la Unión Provincial de Comunidades y Cooperativas del Cañar, La Unión de Campesinos del Azuay (UNASAY), y la Organización de Indígenas de Saraguro. La Federación regional es la Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI).

En la Costa se crean tres Federaciones locales: la Federación de centros Awa, La Federación de Centros Chachis y la Gobernación Tsáchi. A nivel nacional aparece el Consejo de coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador, que organiza en 1986 el Congreso que dará lugar a la formación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

A la par de este proceso organizativo local, regional y nacional, apareció una dirigencia y una intelectualidad que plantea el problema indio en términos nacionales. Aparece por primera vez en la historia del Ecuador, un planteamiento nacional indio para ser debatido por toda la sociedad ecuatoriana. Nos plantean crear un estado plurinacional democrático y justo, que subvierta el orden capitalista y genocida, para instaurar una sociedad humana inspirada en las mejores tradiciones de nuestras diversas nacionalidades, desmontando al actual estado nacional genocida y excluyente.³⁶

³⁶ Para un análisis más detenido de este planteamiento en la Coyuntura, ver mi trabajo, "Indios, Crisis y Proyecto Popular Alternativo", CAAP, 1988, Quito.

GALO RAMÓN

Este nuevo planteamiento, originado en la dirigencia y la intelectualidad indígena, constituye, sin duda, una acumulación política diferente a la acumulación lograda en los espacios regionales por los indios del común, que más bien han fincado su resistencia en mantener y reproducir una sociedad sin estado y contra el estado. Una gran interrogante, que se abre, pone la mira en la viabilidad o inviabilidad de un encuentro de estas dos tradiciones políticas.

El Proyecto de construcción de un estado plurinacional propone: a) el reconocimiento de los indios como poder, como una sociedad civil, como nacionalidades con iguales derechos que la nacionalidad ecuatoriana blanco-mestiza; b) que se constituya efectivamente un estado plurinacional que reconozca la soberanía, la autodeterminación, el territorio y la representación en el sistema político de la sociedad civil india; c) que se transformen las bases culturales e ideológicas de la sociedad nacional blanco-mestiza para admitir como valor la diversidad y más aún, que se haga un esfuerzo de reidentificación en la matriz andina que los mestizos portan, cuestión que permitiría un acercamiento con la sociedad india. No se trataría, entonces, de buscar la homogenización ni un sincretismo, sino de encontrar una identidad global en el respeto de la diversidad, buscando puntos comunes en la raíz andina que permitan crear un espacio de encuentro de la diversidad. La siguiente pregunta es obviamente, ¿estamos atravesando en la actualidad nuevas condiciones para que la sociedad india inunde culturalmente a la sociedad ecuatoriana, se gane la nación?

La respuesta parece muy compleja. Hay signos contradictorios y ambiguos. Es cierto que atravesamos una crisis estructural y profunda, que en esa crisis se exacerban los conflictos clasistas, étnicos, regionales, de género, que aumentan las brechas entre poblaciones viables y no viables. Sin embargo, la propuesta de occidente capitalista se ha revitalizado, la revolución tecnológica, la iniciativa

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

individual, la democracia occidental, el modo de vida americano, muestran aun cierto potencial en los sueños de la dirigencia política y hasta en los horizontes utópicos de las clases medias. Empero, esa misma brecha tecnológica ampliada por esta revolución en occidente, distancia más a los Centros de la periferia, dejando a América Latina en una situación en extremo precaria. Tenemos que profundizar, sin duda, la comprensión de esta contradictoria situación, encontrar los sitios en los que se anudan y rompen estos signos dispares. Tal el desafío de hoy, pero no el único. Para el mundo indio en esta coyuntura, aparecen claramente tres retos:

- Uno.- La necesidad de que los indios desarrollen un proyecto global, no sólo para sí, sino para el conjunto de la sociedad ecuatoriana, que recoja todos los problemas actuales coyunturales y seculares de la nación ecuatoriana para ganar la iniciativa frente a la sociedad. Y ese potencial existe, tal como lo hemos intentado borrar en estas líneas si se potencia y contemporiza la larga experiencia de adaptación andina a estos territorios.
- Dos.- Quizás el potencial mayor indio, reside en su propuesta civilizatoria, en ese "comunal privado", "en ese modo y estilo de vida sencillo", en la potenciación de la organización comunitaria más que en la tecnología. Esa propuesta podría contener los elementos de una radical crítica a occidente, al occidente individualista y a las proposiciones estatizantes de los socialismos reales hoy en crisis.
- Tres.- Curiosamente, el tercer reto es ganar a la propia sociedad india y a ese continuum indefinible de lo mestizo. Ello no sólo evoca la lucha por garantizar la supervivencia, sino también por desarrollar una cultura política que amplíe el horizonte indio de la comunidad, a la etnia, a la nación y a la sociedad global.

GALO RAMÓN

En combinar y jerarquizar, según la coyuntura, estos tres planteos políticos reside, en mi juicio, la habilidad del movimiento indio y por supuesto, siendo un planteo para la sociedad global involucra a todos aquellos que no siendo indios consideren razonablemente viable esta propuesta.

Bibliografía

- CEVALLOS GARCIA, Gabriel
1960 *Visión Teórica del Ecuador (1960) en: Teoría de la Cultura Nacional BCE y CEN, 1986. Quito.*
- CIEZA DE LEON, Pedro
1962 *La crónica del Perú (1553). Ed. Austral, 1962, Lima.*
- CONAIE
1989 *Las Nacionalidades indígenas del Ecuador: Nuestro proceso organizativo, Ed. TINCUI-CONAIE, 1989, Quito.*
- COSTALES, Alfredo y Piedad
1978 *La Nación Shuar. Documentación etno-histórica Mundo Shuar, 1978, Quito.*
- COSTALES, Alfredo y Piedad
1983 *Amazonía: Ecuador, Perú, Bolivia, Mundo*

GALO RAMÓN

Shuar, 1983, Quito.

CHIRIBOGA, Manuel
1988 *El problema agrario en el Ecuador*, ILDIS,
1988, Quito.

CHIRIBOGA, Manuel
1988 *La Reforma Agraria en el Ecuador y en América
Latina*, Nariz del Diablo N° 11, 1988, Quito.

FLORES GALINDO, Alberto
1987 *Buscando un inca: identidad y utopía*. Instituto
de Apoyo Agrario, 1987, Lima.

GUERRERO, Andrés
1990 *El concertaje de indios: la hacienda como forma-
ción política*, 1990, en prensa.

GUERRERO, Andrés
1983 *Haciendas, Capital y lucha de clases andina*,
CONEJO, 1983, Quito.

GONZALEZ SUAREZ, Federico
1970 *Historia General de la República del Ecuador*,
Tomo 2. Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1970,
Quito.

GONZALEZ SUAREZ, Federico
1980 *Instrucción pastoral sobre la evangelización de
los indios*, en: "Federico González Suárez y
la polémica sobre el estado laico", BCE y
CEN, 1980, Quito.

HARTMAN, Roswith
1979 *Quechuismo preincaico en el Ecuador*. En: *Ibero
Amerikanisches Archir*, 1979, N.F.J.

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

- IBARRA, Hernán
1982 *Bibliografía analítica agraria, 1900-1982* CIESE, 1982, Quito.
- JARAMILLO Alvarado, Pío
1922 *El Indio ecuatoriano*, Tomo 1. Edit. Quito, 1922, Quito.
- JARAMILLO Alvarado, Pío
1934 *Atahualpa, creador de la nacionalidad quiteña*, en: *Revista América* 9, 1934, Quito.
- KLUMPP, Katleen
1974 *El retorno el Inga: una experiencia ecuatoriana de la ideología mesiánica andina*. Cuadernos de Arqueología e Historia, N° 41, 1974, Guayaquil.
- KNAPP, Gregory
1987 *Geografía quichua de la Sierra del Ecuador*, ABYA-YALA, 1987, Quito.
- MAIGUASHCA, Juan
1988 *Las clases subalternas en los años treinta*. Ponencia al Segundo encuentro de Historia Económica, 1988, Quito.
- MORENO, Segundo
1976 *SUBLEVACIONES INDÍGENAS EN LA AUDIENCIA DE QUITO: desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*, PUCE, 1976, Quito.
- MONCAYO, Alberto
1912 *El concertaje de indios*, CCE, 1912, Quito.
- MONTOYA, Rodrigo
1989 *Entrevista*, *Revista "Nariz del Diablo"* N° 14,

GALO RAMÓN

CIESE, 1989, Quito.

- MURRA, John
1987 ¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea? En: "La participación indígena en los mercados surandinos" CERES, 1987, La Paz.
- PAREDES, Ricardo
1987 Acerca de la Nacionalidad y el Estado ecuatoriano, en: "Los comunistas en la historia nacional", 1987, Quito.
- QUINTERO, Rafael
1978 El carácter de la Estructura Institucional de representación política en el Estado Ecuatoriano del Siglo XIX, Revista de Ciencias Sociales N° 7-8, 1978, Quito.
- QUIJANO, Aníbal
1988 Modernidad, identidad y utopía en América Latina, Sociedad y Política, 1988, Lima.
- RAMON, Galo
1989 Los indios y la constitución del Estado Nacional. Ponencia para el IX Simposio Internacional de Historia Económica: Las Comunidades campesinas en los Andes del siglo XIX. FLACSO-CLACSO, 1989, Quito.
- RAMON, Galo
1987 La Resistencia Andina: Cayambe 1500-1800, CAAP, 1987, Quito.
- RAMON, Galo
1988 Indios, crisis y Proyecto Popular Alternativo, CAAP, 1988, Quito.

ECUADOR EN EL ESPACIO ANDINO

- SAAD, Pedro
1987 Acerca de la Unidad nacional y los gobiernos seccionales, en: "Los comunistas en la historia nacional", 1987, Quito.
- SALOMON, Frank
1981 Killing the Yumbo, in: Whitten, Ed. Cultural, transformations and Ethnicity in Modern Ecuador, Urbana, 1981, USA.
- SALOMON, Frank
1985 El Shamanismo y la resistencia indígena en el Ecuador, Cultura N° 21, BCE, 1985, Quito.
- THURNER, Mark
1990 Guerra Andina y política campesina en el sitio de La Paz, 1781, ponencia para el Coloquio "Poder y violencia en los Andes", 1990, Quito.
- VERDESOTO, Luis
1986 La Investigación en Ciencias Sociales en el Ecuador actual, ILDIS, Aportes N° 3, 1986, Quito.
- WUAMAN POMA, Felipe
1980 Nueva crónica y buen Gobierno. Edición Murra y Adorno, Siglo XXI, 1980, México.

ARCHIVOS

- ANH,Q Archivo Nacional de Historia. Quito.
IOA,O Archivo del Instituto Otavaleño de Antropología. Otavalo.
MBS Archivo del Ministerio de Bienestar Social.
INEC Instituto Nacional de Estadísticas y Censos.