Curagas y tenientes políticos: La ley de la costumbre y la ley del estado (Otavalo 1830-1875)

Andrés Guerrero

1. INTRODUCCION

En el proceso de encubrimiento de la dominación étnica radica, desde mi punto de vista, uno de los problemas claves de la comprensión del sistema político que se organiza en el Ecuador durante el siglo XIX. Proceso concomitante y vinculado a la formación del estado nacional, la supresión del tributo de indios y la extensión (formal) de la ciudadanía a la mayoría étnica de la población: los indígenas.

En efecto, mientras permaneció vigente la recaudación del tributo de indios, rebautizado con el eufemismo republicano de “contribución personal”, también continuaron vigentes (aunque sin duda modificadas y debilitadas) las normas de uno de los pilares institucionales del estado colonial: la “República de los Indios”. Vale decir, un aparato compuesto por un cuerpo de intermediarios encargados de la *administración étnica* y la *recaudación del tributo*.

Al suprimirse en 1857 la contribución (bajo el gobierno liberal del Gral. F. Robles), simultáneamente desapareció el reconocimiento jurídico (por lo tanto explícito) de esta prolongación del estado colonial en el nacional. Se expurgó así, al menos del código simbólico y normativo del estado

(su cuerpo legal), el pecado original de la flamante nación. Me refiero a la dominación y explotación étnicas como estructuras constitutivas de un sistema político que pretendía erigirse sobre los principios de democracia representativa, igualdad y libertad de todos sus miembros, los “ecuatorianos”. Contradicción que, en un inicio, no pasó desapercibida para sus fundadores más lúcidos. En palabras del primer presidente constitucional de la República, el General Juan J. Flores, 16 años antes de la abolición:

“... las rentas (fiscales) no están en razón directa de la base de población, ni se ha consultado para establecerlas el sano principio de *igualdad y de justicia*. La mitad de la República (de ésta la parte más menesterosa) paga una contribución personal de 3 pesos 4 reales por cada varón; mientras la otra mitad, con excepción de los propietarios, nada paga i con nada contribuye. (...) Para poner término a esta *envejecida monstruosa desigualdad* . . . debe abolirse la contribución personal i reemplazarse por otros impuestos que pesen sobre todos los ciudadanos a proporción de sus haberes”(1) (subrayados míos).

Si se acepta esta problemática, en general poco percibida y menos aún estudiada, surge una pregunta: ¿cuáles eran los mecanismos encubiertos de dominación y explotación étnicas bajo el sistema democrático representativo(2)?

Es el tema que aquí me interesa. Pero, para estudiar los engranajes velados de la dominación étnica, hay que centrarse en alguna instancia (político-administrativa) del estado nación que resulte significativa. En pocas palabras, un lugar de observación donde se perciba el movimiento cotidiano de la dominación. Me ubicaré en un cantón y sus parroquias, el de Otavalo, asentado en las faldas de dos volcanes tutelares: por el oriente, el Imbabura y, encaramado en la cordillera occidental, el Cotacachi. Región de tierras feraces y maiceras (2400 mts. de altitud), estructuradas en tres elementos básicos: una sorprendente densidad de comunidades indígenas, productivas haciendas y una importante red de pueblos. De hecho, la cabecera cantonal (la “villa” de Otavalo) fue, hasta el terremoto de 1868 que la destruyó, el principal centro urbano del norte de los Andes ecuatorianos y frecuentada plaza comercial con Pasto y Popayán.

El “cantonar”, literal y metodológicamente, la investigación a nivel regional, o si se prefiere local, no sigue razones de orden exclusivamente documental. Se justifica además por otra consideración: la diversidad histórica regional. Así, de Otavalo, subiendo por el nudo de Mojanda, se avista la vecina región de Cayambe en una jornada a pie bien jalada por el antiguo camino real. Desaparecen del paisaje las comunidades indígenas “libres”, el caminante bordea interminables tierras de haciendas (huasipungueras) y entra en las calles de escasos y escuálidos pueblos. Estructuras civiles y estatales y además, claro está, agentes y procesos sociales difieren en cada región, al menos en el siglo XIX. Diversidad de lo local sobre la que se edifica el estado nacio-

nal (ecuatoriano) y, a su vez, aprovechada como flexible "infraestructura" política para articular la dominación étnica sobre la mayoría de la población.

2. **GOBERNADORES DE INDIOS Y CACIQUES: UN CONFLICTO JURIDICO**

En los umbrales de la Independencia mueren dos caciques gobernadores del corregimiento de Otavalo. Por 1800 fenece José Manuel Puento de Valenzuela, "Cacique principal del pueblo de Cayambe". En 1819 decede el segundo, "cacique principal Gobernador de la villa de Otavalo", Tiburcio Cabezas Inca, personaje éste de la más alta alcurnia y prestigio puesto que se considera, y es considerado, descendiente directo del Inca Atahualpa. El corregimiento pierde sus máximas autoridades indígenas(3). Además, ninguno de los dos, según los documentos, deja descendientes inmediatos aptos para asumir las funciones. Se abre entonces un conflicto de sucesión que deberá resolverse bajo la nueva institucionalidad, la del estado bolivariano. Situación abiertamente contradictoria puesto que las leyes grancolombinas dictaminaban expresamente (artículo 181) que "quedan extinguidos los títulos de honor concedidos por El Gobierno Español", como recuerda la Corte Superior de Justicia consultada por uno de los sucesores (fallo del 17 enero de 1824)(4). Además, la "Ley de 4 de Octubre de 1821", dictada por Bolívar, suprimía el principal fundamento aparente, a la vez jurídico como económico y simbólico, de la existencia de dichos personajes: la recaudación "del impuesto conocido con el degradante nombre de tributo"(5). Los descendientes de ambas autoridades deberán, por lo tanto, abrir sendos juicios para que el estado republicano reconozca su calidad de caciques gobernadores y los nombre.

Dejando de lado los pormenores y avatares jurídicos de estos litigios que treparon a las instancias más altas, como la Corte Superior de Justicia de Quito y el Parlamento de la Gran Colombia, conviene detenerse en tres aspectos de estos expedientes: en primer lugar, las argumentaciones finales de las sentencias pues reinstitucionalizan a las dos autoridades y, por lo tanto, la función de "cacique Gobernador"; en segundo lugar, las instancias jurídico-políticas que nombran y dan posesión a las autoridades; por último, el ritual del nombramiento. Tres elementos significativos de una ambigua situación que se origina en los albores de la construcción del estado nacional. Se prolongan instituciones del pasado, vinculadas con el control, dominación y explotación étnicos, pero, al mismo tiempo, en cierta manera se las niega puesto que contradicen los principios básicos de su constitución.

Los documentos trasuntan el embarazo. Las instancias jurídicas, Fiscal y Cortes, al dictaminar el caso centran sus argumentaciones en si, con la ley de Bolívar antes citada, dichas autoridades habían sido suprimidas o si permanecían vigentes, pues las leyes municipales coloniales (como muchas otras) no estaban derogadas. Los funcionarios buscan, entonces, un resquicio

jurídico para introducir un hecho pragmático: la necesidad de mantener la jerarquía étnica. En palabras de los Fiscales en cada una de las sentencias: “para evitar turbaciones entre los indígenas debían continuar (los caciques gobernadores) bajo las reglas que prescriben las (leyes) Municipales (coloniales)”(6); o con mayor noción de la razón del nuevo estado y los imperativos políticos de la administración étnica, otro juez dictamina: “Por que a la verdad un *representante o cabeza de Indígenas* propondrá todo lo conveniente a la prosperidad de éstos; y *por medio del mismo podrán las autoridades del Gobierno impartir sus órdenes para que estén cumplidas* y observadas puntualmente” (subrayado mío), por los indios, omite púdicamente esta última precisión el Fiscal(7).

El seguimiento del recorrido del expediente en el aparato burocrático aporta, en sí, valiosa información. En efecto, ¿a qué instancia del nuevo estado le correspondía efectuar (legal y operativamente) el nombramiento de una jerarquía imprevista en sus organigramas jurídicos? La Ley de Régimen Político Colombiana estipulaba todo un cuerpo de funcionarios estatales que iba de intendentes, a nivel departamental, gobernadores a nivel provincial, jueces políticos y alcaldes ordinarios en los cantones y terminaba con los alcaldes pedáneos en las parroquias(8). Pero se refería a una burocracia integrada obviamente por funcionarios reclutados en la minoría étnica dominante: la población blanco-mestiza hispanoparlante.

Presentado, el primer juicio, por “el ciudadano José Manuel Puento, Cacique general del pueblo de Cayambe”, ante el fiscal de la Corte Superior de Justicia de Quito y luego ante la Corte misma, ésta declara que sus atribuciones no comprendían el conocer “semejantes causas”. El fiscal insiste y, finalmente, la Corte Superior, para salir del atolladero, “dirige una consulta al poder legislativo”. En espera de un dictamen (que al parecer nunca salió) de los parlamentarios, la corte deja en manos del fiscal que decida “lo que crea conveniente”. Por último, se informa a los jueces de primera instancia, a nivel del Cantón Otavalo:

“... el Fiscal tiene acordado *subsistan los cacicazgos* hasta que otra cosa se resuelva por la Soberanía del Congreso; (. . .) Y en su cumplimiento en día festivo, o domingo, donde se junten, concurren y *congreguen todos los Caciques y demás Indígenas del pueblo de Cayambe a oír misa*, y a la Doctrina Cristiana, hará se eche un pregón a ver si conocen al ciudadano José M. Puento de Valenzuela cacique de dicho pueblo . . .”.

Decisión que creará precedente para el posterior nombramiento de la sucesora (la hija) del cacique gobernador de Otavalo.

En el caso de Puento, el nombramiento se complica. El asunto entró, sin duda, en el ámbito de un juego de fuerzas e intereses locales puesto que las autoridades parroquiales (no se precisa cuáles en los expedientes) se apresuraron a llenar la vacante. Trataron de imponer por su propia cuenta a otro

cacique, Francisco Anrango, y de nombrarlo en una agitada ceremonia relatada por un testigo presencial, el escribano:

“... se constituyeron los dos alcaldes pedaneos, asociados de mí al presente escribano, al *cementerio* de dicha parroquia (de Cayambe) a fin de ejecutar las Providencias Superiores, y nos encontramos con toda *la Gente de Doctrina* a quienes, habiéndoles intimado y leyéndoles de principio a fin dicho título, a una voz todos decían que no obedecían las órdenes superiores, expresando que no se hallaban contentos con el expresado Anrango, y sólo *pedían que sea su gobernador José Manuel Puento*, a lo que viendo la algazara del tumulto, se retiró el escribano a fin de evitar algunos males que sin duda sobrevendrían, y tomando la voz el reverendo padre Fray Francisco Carbajal, para de algún modo, apaciguar la Gente... los Alcaldes *confiriéndole de la mano* a darle posesión, la que recibió *a nombre de la República de Colombia*, acompañado del *bastón de gobernador de indígenas* de esta parroquia, a lo que nuevamente expresaron que no obedecerán. Con lo cual concluyó dicha posesión”(9) (subrayados míos).

La continuidad entre el estado colonial y el republicano se enraizaba en una necesidad imperiosa, de orden estructural. ¿Cómo prescindir de intermediarios étnicos, de gente que hablara el idioma, manejara los códigos simbólicos, comprendiera las “racionalidades” indígenas y hasta conociera, de primera mano, gentes y lugares en las parcialidades? En efecto, (¿hay que recordarlo?) el proyecto del nuevo estado nación pertenecía a la población étnica hispanoparlante (o criolla, si se prefiere), a una de las vertientes de la cultura andina: la minoría dominante! La reorganización de un “aparato” especializado en la intermediación étnica era insoslayable. Los caciques previenen sobre el problema al estado republicano, extrayendo sabiduría del fondo de su ancestral práctica, al reimplantarse el tributo de indios en 1828 por decreto del “Libertador Presidente”(10).

“... el cobro de la contribución de que estamos encargados se hace impracticable si no se guarda *el orden que ha gobernado este ramo*. . . Este no es otro que el *reducirlo a parcialidades bajo la inspección de sus Caciques y Principales*, que no permitían usurpación, respecto de que *sabían quienes eran* los deudores y *su paradero, descubriéndolos* de cualquier parte que se ocultasen sin poder sustraerse de su *vigilancia* aun mudando jurisdicción”.

Además, ¿qué sucedería si al nuevo estado se le ocurriera reemplazar a la jerarquía étnica por funcionarios blanco-mestizos, forzosamente desligados de las estructuras sociales y políticas indígenas? “A los recaudadores les sería imposible conseguirlo, como que *ignoran sus residencias* y habitaciones que por lo general son en bosques y quebradas, y que por lo mismo *no los conocen en sus semblantes*”. Tampoco lograrían diferenciar la condición

social de un tributario de la de otro, su identidad y pertenencia comunales, pues, carentes de un conocimiento práctico, alimentado por la cotidianeidad, “no podrán por consiguiente *distinguir* el forastero del vecino de la Parroquia o reducción que está a su cargo”. Advertencia exagerada, cabría sospechar, motivada simplemente por intereses corporativos, puesto que de todas maneras el estado, desde hace siglos, disponía de un instrumento burocrático de control étnico: el padrón de indígenas tributarios. Documento puesto al día permanentemente y que registraba, con nombre, apellido y parcialidad de origen, en principio, a cada indígena sujeto al pago del tributo. Por lo tanto, la tarea no parece imposible a primera vista. Padrón en mano, un funcionario cualquiera lograría ubicar al tributario y recaudar. Sería, sin embargo, olvidar que el padrón no constituía un elemento de control social adecuado a un manejo burocrático anónimo. Para el estado, antes que nada, formaba parte de su instrumental interno de contabilidad y control de los recaudadores, desde el corregidor hasta los caciques y principales, pasando por los “cartacuenteros”; vale decir de todo el cuerpo de funcionarios del “ramo”(11). Advertencia aguda de los caciques: “nada importará el que estarán sentados los nombres (de los tributarios) en los Padrones, *si son desconocidos por el recaudador*, y aun que sean llamados por sus nombres frustrarán sus diligencias con sólo no presentarse”. Por lo tanto, hay que reanudar el “orden antiguo”, retomar las viejas normas, agentes y prácticas coloniales. Lo que, al fin de cuentas, resultará menos trabajoso y honeroso para el propio estado pues “si se minorara una cortísima parte de la (léase por la) indemnización de los Caciques y Principales, se aumenta con la facilidad de hacer efectivo el cobro con brevedad . . . porque *los Cabezas de cada parcialidad, tienen conocimiento de cada uno*, y manejan el encargo con la última escrupulosidad”(12) (subrayados míos).

En los textos citados resaltan dos aspectos nodales que están en juego en los inicios de la formación del estado nacional: la institucionalización de la dominación étnica en el nuevo sistema político, por un lado, y, por otro, las condiciones de su realización. La recaudación de la “contribución personal” deviene un asunto revelador. Hay como afirmar que desde el tiempo del control de las encomiendas, a fines del siglo XVI, el tributo se convirtió en uno de los ejes estructurantes de la economía y de la sociedad (civil y política) colonial. Por las esferas de circuitos establecidos entre tributo y trabajo, tributo y producción mercantil; o las vinculaciones entre tributo, como elemento simbólico, y los esquemas clasificatorios de jerarquías sociales y políticas, el tributo ordenaba —directa o tangencialmente— no solamente la reproducción económica de la minoría étnica hispánica y criolla, sino también su reproducción biológico-cultural. En efecto, determinaba las normas de lo aceptable y los confines (ideológicos es obvio y, por lo tanto, transgredidos) de la endogamia étnica (teórica) para cada grupo social. Por último, anclaba en las instituciones jurídico-políticas las matrices de diferenciación étnica, el “nivel y la barrera” entre la identidad del nosotros y la segregación. A co-

mienzos del siglo XIX, para el "nuevo estado", enfrentar el problema del tributo estaba muy lejos de ser solamente una cuestión económica crucial. Ponía en juego todo un sistema de estructuras sociales, políticas y mentales.

Leída en este contexto, la advertencia de los caciques y principales resulta, a fin de cuentas, obvia: sólo conseguirán recaudar quienes pertenezcan a las jerarquías étnicas, manejen sus esquemas de pensamiento y a quienes la cotidianeidad compartida con la población indígena les nutra de información. Lo que significaba que se requería manejar al menos tres funciones: "*distinguir*", "*conocer sus semblantes*" y "*dar con su paradero*". A su vez, los agentes deben cumplir otro requisito: la aceptación de sus atribuciones por los tributarios. Vale decir, deben estar imbuidos de alguna modalidad de legitimidad, un reconocimiento bastante generalizado en las parcialidades de que es a ellos a quienes les corresponde (siguiendo alguna razón histórica) el ejercicio del cargo.

A pesar de que iba en contra de sus propios principios fundadores, el estado republicano percibió la necesidad, volvió a nombrar (o sea que reconoció e integró tanto en su código legal como en sus estructuras) a las jerarquías étnicas, buscando siempre que revistan un doble ropaje de legitimidades(13): la conferida por el reconocimiento del estado nacional y la andina indígena(14). Al respecto, cobra significado el ritual de nombramiento del cacique gobernador. El acto se celebra ante los presentes en congregación (comuneros y sus familiares), los habitantes del "*caypacha*", reunidos en el lugar simbólico y tutelar de los antepasados: el cementerio, tierra de tránsito hacia el "*ucupacha*". ¿A nombre de quién se confiere el rango? Invocan la soberanía del nuevo estado, la República, pero, considerándola insuficiente, los funcionarios estatales confieren la vara, objeto simbólico del poder en los Andes: convierten al pasante en "*varayuc*".

Por último, ¿quiénes son los agentes estatales autorizados a presidir el ritual? Los funcionarios locales, alcaldes cantonales y tenientes parroquiales, asociados al párroco. Se crea jurisdicción de facto(15). En lo sucesivo, el manejo del aparato de intermediarios étnicos (indígenas), a lo largo del siglo XIX, será facultad delegada sobre todo a las instancias "locales" del estado: más que a la gobernación provincial de Imbabura (que vigila y autoriza los nombramientos), se encarga a instancias más bajas, como la jefatura política y la municipalidad cantonales de Otavalo, por una parte, y, por otra, las tenencias políticas parroquiales(16).

3. *LAS NUEVAS AUTORIDADES: ALCALDES MUNICIPALES Y TENIENTES PARROQUIALES*

Las continuidades coloniales no son lo único que se percibe en el horizonte del nuevo estado a nivel local. Entran en la escena política pueblerina nuevos personajes a competir y compartir: los tenientes parroquiales o políticos. Sus antecesores inmediatos fueron los alcaldes y, luego tenientes.

pedáneos de las “leyes colombianas” de régimen político(17). Autoridades que combinan un doble juego de atribuciones: jueces (“de menor cuantía”) y agentes coactivos (parroquiales) en una misma persona. Redoblamiento de facultades que les otorga un amplio poder de facto en la vida cotidiana pueblerina. Su presencia en el nuevo estado se constata desde las primeras leyes organizativas del “Estado del Ecuador” en 1830(18). En sus inicios dependían de los corregidores, mientras estas autoridades se mantuvieron también como una prolongación colonial para el cobro del tributo. En el año 1851 aparecen ya como “agentes naturales” de los jefes políticos cantonales y dentro de este nuevo organigrama se mantendrán hasta hoy en día(19). Sintetizando, constituyen la ramificación más periférica (en las parroquias) del ministro de lo interior y policía, a la vez que, para causas de menor cuantía, forman parte del aparato judicial nacional.

Una impresión asalta al investigador cuando éste revisa los archivos otavaleños. Desde el inicio del estado republicano, la historia de la aparición e implantación de los tenientes aparece como parte indisociable de otro proceso más silencioso, encubierto: la progresiva pérdida de atribuciones y jerarquía de los caciques y gobernadores de indios. En este escenario de micropolítica, los tenientes políticos funcionan como un ariete que expande la soberanía del estado nacional frente a los indígenas a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX. Efecto logrado más como resultado de una política no consciente (asentada en un sentido práctico de defensa étnica blanca mestiza de la población local) que como fruto de una voluntad expresa. Proceso encauzado sin duda por la racionalidad intrínseca (monopólico-burocrática de jurisdicción) que secreta el propio aparato. Además, sigue una pendiente histórica: el impulso de los intereses económicos, étnicos y sociales (¿corporativos?) inmediatos de los personajes pueblerinos que ocupan dichos puestos.

Se observa en los documentos que, en las primeras décadas del período republicano, ambas autoridades (tenientes políticos y caciques) actuaban “asociadas” (en conflicto o colusión) en el cumplimiento de atribuciones jurídicas dentro de las parcialidades. Uno de los asuntos en que más intervienen (y mayor cantidad de litigios genera) en esos años son los derechos de acceso a tierras de parcialidad, querellas que han producido, y legado, la mayor parte de la documentación sobre indígenas existente en las notarías otavaleñas.

La jurisdicción de los caciques comprendía una amplia gama de acciones: conocer y decidir los conflictos de herencia, posesión, transferencias de usufructo, deslindes de terrenos, etc. de las parcelas que cultivaban las unidades domésticas en las comunidades; gozaban de un derecho de repartir y adjudicar tierras de uso común (llamadas en algunos legajos “terrenos de Comunidad”) a familias comuneras; reasignar lotes considerados vacantes o ilegalmente poseídos, etc. Estas atribuciones se organizaban en torno a las funciones ejercidas por los caciques como recaudadores del tributo, fundamento justificativo de legalidad y legitimidad de su poder real y simbólico. En efec-

to, la posesión de tierras de parcialidad y el tributo mantenían vínculos estrechos. De ahí, además, la producción de documentación sobre el tema: las decisiones de los caciques y gobernadores no siempre tuvieron buena acogida y las familias perjudicadas, en su calidad de tributarias, reclamaron derechos de acceso a parcelas que habían sido concedidas a otras unidades domésticas.

Me detengo en un caso entre otros, el de los hijos de Mariano Cañaniar, comunero de Camuendo, parcialidad encaramada en una loma en las afueras de la ciudad de Otavalo. Los tres hermanos recurren al Protector de Indígenas de Otavalo y entablan juicio contra el "Gobernador de Indígenas de la Provincia". ¿Qué es lo que reclaman? "Que habiendo crecido en sumo grado los hijos de este Mariano, pidieron hace el espacio de 14 años se les diese un pedazo de tierras en el partido de Camuendo para *repartir entre sus tres hijos tributarios*, . . . porque las que poseían eran demasíadamente reducidas, incapaces de producir el alimento a familia tan larga . . .". Hasta aquí, la clave del problema hay que descubrirla en la reproducción generacional de la unidad doméstica. Con alto grado de probabilidad, al menos uno o dos de los tres hermanos estaban casados y, obedeciendo a un patrón residencial andino, vivían juntos en calidad de "apegados"; o sea, conformaban un grupo doméstico ampliado de tipo fraterno coresidencial, mancomunado en el cultivo del lote familiar. Resalta de la argumentación del pedido que la reproducción doméstica se acogía como argumento legítimo para solicitar al cacique gobernador una adjudicación de tierras. Pero los tres hermanos no esgrimen solamente aquella razón, por válida que fuera. Justifican su reclamo con una argumentación más contundente y sensible a oídos de los funcionarios: el pago del tributo. Pidieron tierras porque, aclara el Protector, siendo familia tan larga ya resultaba corta la tierra

" . . . quedando siempre los infelices descubiertos con los *Tributos Reales* por no alcanzar a pagarlos. Con esta representación verbal, su Cacique, *de orden del Corregidor Real*, pasó al sitio de Camuendo en donde les entregó tres cuadrás de tierras; que estas se habían dado a una familia que ya ni les ocupaban, ni las necesitaban por haberse metido a servir de gañanes"(20).

Acotación final al litigio: de un análisis pormenorizado del legajo aflora que el acto judicial conjuga dos sistemas de legalidades y legitimidades. En primer lugar, aquel del gobernador de indígenas expresado en la frase "por el conocimiento que tiene de estos asuntos", como reza el documento más adelante; y en segundo, el estatal condensado en la "orden del Corregidor". Sistema dual que los documentos translucen incesantemente. Nudo estructural de la relación entre tenientes y caciques: la legitimidad de las atribuciones consuetudinarias engarzada a la legalidad estatal (que confiere legitimidad) del funcionario.

Ciertos juicios entreabren perspectivas sobre el campo de acción de

cada uno de los actores dentro de las parcialidades. Muestran un proceso de creciente ingerencia de los tenientes en la territorialidad étnica. En 1824, dos comuneros de “la parcialidad de Pijal”, entrelazados por un parentesco político y ambos sujetos de los dos caciques, Manuel Mariano Pijal y Andrés Pijal, acuerdan una transferencia de usufructo de una parcela comunal. Todo comienza con un préstamo acordado por José Quilumbaquí a su cuñado, José Bonilla, por la suma de 10 pesos (en 1843, un cerdo costaba 1 peso, 4 reales(21)). ¿Se trata de una venta camuflada o de una bien intencionada entreayuda entre parientes? Queda la duda. De todas maneras, el cuñado José se compromete como “gañán” concierto dotado de huasipungo en la colindante hacienda de Cajas y cede su lote comunal, de una cuadra de largo por media de ancho, a J. Quilumbaquí, el prestamista. Sigue un deslinde y ratificación de posesión efectuado por el protector de indígenas y, lo que es más importante, el acto confiere el carácter de hereditaria a la transferencia: “. . . se le dejó, con conocimiento, en la integrada posesión al indicado José Quilumbaquí *por sí, sus hijos y sucesores* . . .” Ceremonia jurídica que el protector justifica: “por ser contribuyentes”.

Como terreno que es “de Comunidad de la Parcialidad de Pijal”, Quilumbaquí no podrá “vender, cambiar, empeñar ni en manera alguna enajenar pena de perder”. Más aún, la posesión comunal entraña reciprocidad que el funcionario advierte a Quilumbaquí, pues “lo ha de usar vitaliciamente: y estar prontos (él y sus hijos se entiende) al servicio divino, y humano” (¿alusión a las obligaciones de trabajo para la Iglesia y el Estado?). El acta de posesión lleva sendos asentimientos (¿todavía imprescindibles?) de los caciques pues la rubrican con sus propias manos.

El segundo acto del conflicto acontece 7 años después. Un hijo de Bonilla, “un joven pobre y que no tiene un palmo de tierra”, describe el protector, que no quiere (o no consigue) huasipungo en la hacienda de Cajas para consolidar su reproducción como gañán concierto, retorna a la parcialidad. Reclama, con toda probabilidad ante el cacique Pijal, que se le reconozcan sus derechos ancestrales de herencia sobre el terreno. Argumentación sin duda escuchada pues el protector en su denuncia relata que por el terreno en cuestión, “ha pasado el cacique José Pijal *asociado* del Teniente Parroquial, y lo han posesionado a Pedro Bonilla infiriendo al compareciente (José Quilumbaquí) el más violento despojo, quien sabe de cuya orden o por qué causa” (subrayados míos).

Me salto algunas escaramuzas legales. El legajo alcanza, por último, al Alcalde Primero Municipal (juez de primera instancia cantonal de Otavalo), quien cita a las partes “a juicio verbal”. Preciso, porque revela las ubicaciones respectivas y atribuciones de las autoridades étnicas, que la notificación al cacique Pijal se encomienda al gobernador de Indígenas de la parroquia de San Pablo, Pablo Valenzuela. Cumplida la tarea, éste informa en escrito propio “en cumplimiento de la comisión contenida en el decreto . . ., leí y notifiqué todo cuanto en él previene y se ordena a la persona del Cacique dicho José

Pijal . . .” y firma. El juez cantonal, para hacer justicia con conocimiento de causa, recorre personalmente el “sitio llamado Pijal con el cacique José Pijal” y ejecuta un reconocimiento de terreno. Durante el recorrido acontece un hecho revelador. El cacique argumenta, para cubrir su decisión, que conoce “el orden de sucesión hereditario del terreno” y que, si fuese necesario solicitaría en confirmación el testimonio de “los antiguos de su parcialidad”. El juicio concluye en una sentencia salomónica del Alcalde Municipal: entrega un pedazo del terreno a Bonilla y confirma la posesión del resto de la parcela a los Quilumbaquí.

La novedad del nuevo sistema político-jurídico no radica, obviamente, en la intervención del estado en el ámbito de decisiones concernientes a los comuneros y las autoridades de las parcialidades. Tampoco en el hecho de conferir legalidad y legitimidad estatal, en última instancia, a los actos y decisiones (fundamentadas en códigos consuetudinarios) de los caciques o gobernadores. Hay que recordar que en la primera parte del documento, que todavía tiene lugar bajo el estado de derecho anterior (el colonial), el cacique Camuendo acogía el pedido de un comunero y, acto seguido, distribuía tierras obedeciendo a la vez a la costumbre y por “orden del Corregidor Real”.

A mi parecer, la innovación hay que descubrirla en el carácter local de las nuevas autoridades. La creación de ramificaciones cada vez más densas y extendidas de funcionarios y la delegación de atribuciones jurídico-políticas a nivel cantonal y parroquial, instauran un funcionamiento diferente del sistema político republicano con respecto al colonial. El estado adopta, a este nivel de su accionar, un sesgo personalizado y cotidiano en la administración étnica.

El corregimiento de Otavalo del período colonial, cuya dimensión cabría estimar como la de una provincia pequeña de hoy en día, ve progresivamente recortado su espacio en varios cantones. A su vez, cada uno de ellos comprende varias parroquias. Luego de la última subdivisión en el tercer cuarto del siglo, con la creación y separación del colindante cantón de Cotacachi, Otavalo quedó reducido tal vez a menos de una quinta parte de la dimensión del corregimiento original. El estado densifica la red de instancias locales. Crea cantones y parroquias, multiplica funcionarios blanco-mestizos (jefes y tenientes políticos, concejos municipales, jueces cantonales, comisarios de policía) en cada nueva unidad administrativa. El estado nacional multiplica, por kilómetro cuadrado y por habitante, sus órganos capilares de control étnico, tal como se observa en el Cuadro No. 1.

En algunos lugares, la extensión de las ramificaciones del nuevo estado tropieza con una limitación demográfica insalvable y reveladora: la composición étnica de la población de ciertas cabeceras parroquiales nuevas como la de Imatag, “pueblo habitado sólo por indígenas” (. . .), “circunstancia que aún impide la administración de justicia por falta de ciudadanos aptos” (léase, como ocurría en los hechos, la ecuación: ciudadano = ciertas clases sociales blanco-mestizas) para ocupar los nuevos puestos, informa el gobernador de la

Cuadro No. 1

*Cantones y parroquias republicanas, en el siglo XIX y comienzos del XX,
en el territorio de los corregimientos de Otavalo e Ibarra coloniales*

<i>Territorio del corregimiento de Otavalo</i>					
<i>Años</i>					
<i>No.</i>	<i>1830</i>	<i>1860</i>	<i>!</i>	<i>1880</i>	<i>1900</i>
Cantones	1	2	!	2	4**
Parroquias	10	14*	!	21*	25
<i>Territorio del corregimiento de Ibarra</i>					
<i>No.</i>					
Cantones	1	2	!	2	4***
Parroquias	14	15	!	28	32***

Fuentes:

ANH/O, CGI/MI, 1835/1845/1851.

A/FL, **Ley de régimen Municipal, recopilación**; Imp. Nacional. Quito, 1913, pp. 105-117.

A/FL, "Carpetas sobre división territorial".

Notas:

! El tributo fue abolido en 1857.

* Una parroquia pasa a jurisdicción del cantón de Ibarra.

** Uno de los cantones (Cayambe) pasa a jurisdicción de la provincia de Pichincha.

*** La parte norte del cantón de Ibarra se dividió en una nueva provincia (Carchi). Las cifras de cantones y parroquias corresponden a dos provincias, con sus respectivas gobernaciones.

provincia al ministro de lo interior. Situación que le conduce a implementar una medida eficaz de "expansión étnica nacional": reparte "asientos para la morada de *varios blancos* que acudieron a solicitar" en el poblado(22).

Notables de los pueblos ocupan los puestos de jefe político, presidente del concejo, alcaldes municipales. Más abajo en la estructura social y muchas veces entre originarios de poblados colindantes (geográfica y socialmente) con parcialidades, se reclutan los tenientes parroquiales. Los "nuevos funcionarios" viven una mayor proximidad a los gobernadores, caciques, alcaldes mayores y los comuneros en general. En el último período de la colonia, personajes de abolengo ocupaban el cargo de corregidor de Otavalo, miembros de familias que se integraron a la aristocracia criolla, como José María de Arteta y Calisto. Durante la República se prosiguió esta tendencia. Hasta la desaparición del cargo (adquirido por remate) con la ley de 1852 que reestructuró el cobro del tributo, los corregidores provenían siempre de las grandes familias de hacendados de la sierra norte (como el último, Miguel Chiriboga) con residencia permanente en Quito(23). No pertenecían a la "gente de Otavalo". Sus intereses económicos y sociales alcanzaban horizontes más vastos y lejanos. En cambio, ahora, bajo el nuevo sistema político, a

los nuevos puestos, los de mayor prestigio, ingresa “gente blanca de pueblo”: personajes con negocios afincados en el cantón, que poseen “quintas” y, los más ricos, pequeñas haciendas en las inmediaciones. Alternan con contratistas de obras municipales y comerciantes. Sus ajetreos cubren una abigarrada gama de actividades económicas. También los tenientes políticos en los poblados parroquiales trajinan en variados negocios, muchos de ellos con indudables vinculaciones con los indígenas. Los más acomodados poseen tal vez una “cuadra”, dedicada a pluricultivos intensivos (hortalizas, algo de maíz, alfalfa), algunos animales y una mediagua con zaguán en el pueblo.

Los vínculos entre todos estos funcionarios, las autoridades indígenas y, aun, los comuneros se vuelven más probables y frecuentes. Entran en el ámbito de la cotidianidad. Es así que, como otras autoridades, el gobernador Tiburcio Cabezas Ango Inca residía en Otavalo en una “casa baja a dos aguas con corredores” de su pertenencia; ciertos caciques (como los Villagrán) habitaban en pueblos como San Pablo del Lago. Proximidad física, social y cultural delatada por el hecho de que Cabezas, por ejemplo, casó a su hija con Manuel Egas, no solamente con un “blanco”, sino “con una persona que antes llamaban española”(24). El mismo cacique gobernador, al enviudar de su primera esposa (una indígena de abolengo por su apellido), contrae segundas nupcias con Catalina Castelo, una “blanca”. No hay que tomar estos hechos por excepciones: la cacica Rosa Otavalo estaba casada con Benito Aguilar, también “un blanco”(25).

Entre tenientes parroquiales y caciques, en ocasiones, también se entablan alianzas engranadas en elementos compartidos de intereses económicos y de mentalidades. En 1831, el cacique gobernador, Manuel Cotacachi, sale en defensa del teniente parroquial de Cotacachi, acusado ante el juez municipal por “el alcalde ordinario de la Doctrina” de favorecer a una indígena, Joaquina Farinango, perseguida por robo. Un “grupo de presión” pueblerino quiere destituirlo. ¿Cuáles son los cargos? Se le acusa de que “ofreció (a la Farinango) sacarla en sus hombros, ya sea por el trabajo personal de ésta en los hilados y más oficios de casa; o ya sea porque disfrutaba de las producciones de la chacra de ésta”. Verídicas o no las acusaciones, la denuncia revela de paso uno de los tantos “negocios” posibles de estas autoridades, actividades que eran factibles gracias a una proximidad social y étnica; es decir, el teniente ofreció protección a Joaquina a cambio de trabajo textil y retribuciones en productos. Varios “señores del pueblo” levantan entonces una petición de destitución y pretenden forzar al gobernador de indígenas a firmarla. Agraviado, éste redacta una carta al corregidor Manuel Chiriboga, donde expresa:

“Porque yo, y toda la gente de los Indígenas, y todos los *blancos pobres* estamos contentos con el señor Endara porque *nos trata bien*, y la *hace la justicia buena*, y lo pedimos por Juez y no queremos que sea ningún otro *blanco* para que nos maltrate con tiranía. Nosotros

tenemos miedo de los *blancos ricos* porque son muy bravos . . . y toda la *gente de mi mando* han venido a mi casa diciendo que no lo han de soltar a su Teniente porque *nos quiere mucho*" (firman con su mano el gobernador Cotacachi y cuatro caciques).

Documento que lleva personalmente al corregidor y, al encontrarlo ausente, relata: "tuve que contarle *a mi Niña* lo que había pasado para que le diga a V.S.". Subrayo el trato deferente, de reconocimiento jerárquico y distancia social, similar al de hacendado con "indios propios", que emplea el gobernador indígena hacia la esposa del corregidor Chiriboga(26).

¿Cuáles son los elementos portadores de legitimidad en la práctica del teniente político? A ojos del gobernador y los caciques, se fundamentan en el buen trato y buena justicia hacia los *indígenas* y los *pobres*. Vale decir, hacia dos grupos étnico-sociales fronterizos, ubicados en aquel espacio donde, en la frecuentación cotidiana en los pueblos, la barrera étnica se difumina o permeabiliza. Cacique y teniente, se concluye, compartían algunos esquemas de percepción mental. En cuanto al primero, se constatan en sus expresiones (como conciencia) sobre los "pobres" y para el segundo, en su práctica (el buen trato) hacia los indígenas.

Pero no es una regla. En otras circunstancias, la misma proximidad convierte a la relación en un vínculo estructuralmente conflictivo. Deviene un espacio de poder puesto que ambas autoridades, la étnica y la estatal, comparten un mismo dominio de acción. Surgen problemas de legitimidad expresados en delimitaciones de jurisdicción, conflictos a los cuales no escapa el resto de autoridades locales, como los alcaldes municipales. Su origen se enraíza en una pugna política sorda armada en torno al ejercicio de dos tipos de justicia: la consuetudinaria étnica y la legal estatal. Es otra lectura admisible del juicio que se vio anteriormente entre Quilumbaquí y el joven Pedro Bonilla, miembros ambos de la comuna de Pijal.

En efecto, haya sido o no una venta camuflada aquel "empeño", para el cacique Pijal el "joven" Pedro carece de tierras y de ninguna manera ha perdido sus derechos de sucesión. ¿Tal vez está ya en edad de tributar? De ahí que nuevamente otorgue a este "joven" posesión de la parcela, no obstante los siete años transcurridos y el hecho de que salió a una hacienda llevado por su familia. Además, su padre posiblemente continuó bajo jurisdicción de "su" cacique. Entonces, éste enviaba a uno de sus "principales" bianualmente por la hacienda para recoger el tributo de manos del patrón, situación nada extraordinaria que se constata en algunos padronsillos. ¿Es ése el hecho jurídico clave (la reciprocidad) que mantuvo en vigencia su posesión?(27). En todo caso, sea como fuere, para el cacique los derechos comunales de sucesión no se perdieron, se podría concluir, por aquella transacción acordada individualmente. Tampoco el tiempo de usufructo engendró legalidad para una transmisión generacional. En el trasfondo se vislumbra lo que podría ser una de las normas de posesión: puesto que son tierras de comunidad, sobre las que pesan

derechos de antepasados y el padre de Bonilla permaneció bajo jurisdicción tributaria del cacique, el "orden de sucesión" hereditario del terreno no caducó sea cual haya sido el pacto individual. De ahí el apuro de Quilumbaquí al solicitar al Protector que le reconozca una posesión generacional, "para sí, sus hijos y sucesores". Si la transacción entre los dos parientes políticos hubiese sido considerada bajo un código legal distinto, no hubiera requerido dicha confirmación. Quilumbaquí, obviamente, sabía que el acuerdo no le confería derechos de transmitir la posesión a sus hijos, ateniéndose al código consuetudinario vigente dentro de la parcialidad. También sabía, sin embargo, que frente al estado republicano la situación de derecho era distinta. En el código legal estatal (y la mentalidad de los funcionarios), con el transcurso del tiempo, tanto la transacción realizada como la posesión creaban efectivos derechos de sucesión. Quilumbaquí se apresura entonces a solicitar al protector que legalice los derechos de herencia.

Luego, cuando interviene el Alcalde Municipal, cambia el punto de conflicto. Ya no gira en torno a la interpretación de códigos jurídicos. Se desplaza hacia un enfrentamiento de poder (y de atribuciones) entre las autoridades estatales y las comunales. Lo demuestra una reconstitución esquemática de los pasos del proceso: el cacique ("asociado" al teniente parroquial) desconoce el acto de posesión efectuado por el protector; el comunero se enfrenta al cacique y apela al estado; interviene el alcalde municipal, quien desconoce el acto del cacique y el teniente. El cacique defiende su sentencia. ¿Qué argumentos esgrime? Apela a un orden de legitimidad inherente a una sociedad oral: su condición de portador del conocimiento del "orden de sucesión" que puede ratificarse por otros portadores legítimos de los códigos, la memoria de "los antiguos de su parcialidad"; argumentos que el juez desestima puesto que, al final, divide la parcela. Acepta el derecho engendrado por la posesión (para los Quilumbaquí) y entrega un pedazo a Pedro. Tal vez considera que es "joven y sin tierras" y debe (o deberá) tributar. Conclusión: la autoridad estatal decide lo que, a su criterio, es la norma de lo justo. En ningún momento su intervención tuvo como parámetros el juzgar si el cacique cumplió o no con las reglas jurídicas de su parcialidad . . .!

Si alguna lección entrega el legajo, en términos de conflicto de poder y atribuciones, ésta podría ser que el alcalde (por ende el estado nacional) impone y extiende su autoridad. Subordina a su dominio a los caciques de Pijal. Abarca asuntos internos de la parcialidad, aun cuando sus propias autoridades "asocien" al teniente parroquial en una maniobra para cubrirse de mayor poder y legalidad.

Hay un segundo aspecto relevante en este conflicto y repetitivo en otros. La autoridad estatal, el Alcalde en la circunstancia, incursiona en el ámbito jurídico de la parcialidad (en su territorialidad) por el flanco que presta el reclamo del comunero Quilumbaquí. Vale decir, aprovecha la ambigüedad de poderes, códigos y atribuciones que se plasman en la treta del comunero de acudir a las autoridades estatales en contra de las normas étnicas; la posi-

bilidad, siempre abierta, de enfrentar a la legitimidad de las decisiones cacicales con la legalidad de los funcionarios.

4. *LA JUSTICIA ORAL DEL ESTADO: EL TRIBUNAL DE CAUSAS MENORES*

Uno de los mayores aciertos (y novedades) del sistema político republicano, evaluado en términos de control étnico, radica tal vez en la atribución de un poder jurídico a los funcionarios estatales más cercanos a la población indígena(28), delegación de un poder eficaz asentado en prácticas cotidianas dotadas de extrema flexibilidad, articulado a “criterios morales” (nunca formalizados, menos aún concientes siendo matriz de percepción mental) sobre la economía, la obediencia, el rango étnico, la superioridad racial, etc., inherentes a la cultura (colonial) de los personajes blanco-mestizos destinados a ocupar dichos puestos.

El primer ordenamiento del aparato jurídico republicano (la “Ley Orgánica del Poder Judicial” de 1843) concedía a los tenientes parroquiales una capacidad limitada: “conocer” demandas, sobre injurias y faltas leves, que no excedan de 16 pesos. Estaban también fijadas las penas máximas que el funcionario podía infligir: arrestos de 8 días y multas de 12 pesos. La ley especifica, por último, el tipo de justicia que deberán ejercer: dan sentencia en “juicio verbal”(29). Atribuciones formalmente restringidas por lo tanto. Pero en el decurso de la práctica adquieren otra dimensión, en particular debido al carácter verbal de esta justicia del estado. Conviene detenerse en este aspecto.

La “oralidad” de la mayoría de las acciones de los tenientes parroquiales vuelve sus actividades, únicamente para el historiador claro está, una esfera opaca del funcionamiento estatal. Son prácticas, en cuanto a documentación, con tenue iluminación propia, esporádica y, las más de las veces, tangencial. Es así que el investigador se topa con los tenientes en circunstancias relatadas por otras autoridades, como los alcaldes municipales, el jefe político o el presidente del concejo municipal. Funcionarios silenciosos que producen excepcionalmente información escrita propia (correspondencia en particulares ocasiones) al comunicarse con los superiores. Documentos plagados de errores inducidos por el lenguaje hablado, que además no se conservan porque fueron considerados sin relevancia por la burocracia. Más aún, los frecuentes contactos de estos funcionarios con sus superiores (el jefe político, los alcaldes municipales, el presidente del concejo cantonal) y, con mayor razón, entre iguales y con sus subordinados (los otros tenientes, alguaciles y la jerarquía étnica), están teñidos por la inmediatez y exigen una presencia personal: los envuelve la penumbra documental de la cotidianeidad.

A buena hora, empero, no todas las actuaciones de los tenientes se desvanecieron en el dominio de las relaciones orales. Quedan documentos que informan al menos sobre la dimensión judicial de sus actividades. En

efecto, aunque los procesos ante los tenientes eran realizados, como prescribía la ley, en un acto verbal, simultáneamente el escribano redactaba una corta acta. Identificaba al demandante, los demandados y sus representantes, exponía el caso, recogía testimonios y concluía con la sentencia dada. Documentos que por lo general no salían del cuartucho ocupado por la oficina y debían probablemente servir de memoria para el funcionario. Sin embargo, por una razón para mí desconocida, el titulado "Libro de demandas del Tte. Parroquial de San Luis de Otavalo", que reunía los folios de los años 1843 a 1845, fue conservado en una de las notarías otavaleñas(30). A pesar de lo escueto, el documento expresa en términos vivaces (quiero decir, poco codificados por la semántica burocrática) las querellas más cotidianas y, por consiguiente, banales del acontecer judicial de las parroquias. Sentencias, proceso de encuesta, nudo del litigio y condición social de los litigantes, son todos elementos que amojonan el campo real de ejercicio de estas autoridades en aquellos años. Revelan además las relaciones de fuerza con la jerarquía étnica y los códigos de justicia utilizados.

El documento entrega una primera información significativa: el tipo de población que abre causa ante la justicia parroquial. De un total de 147 demandas de toda clase que "conoce" el teniente parroquial de San Luis durante tres años (y que originaron un acta, claro está), clasificadas en términos de relación étnicas, se repartían de la siguiente manera (Cuadro No. 2):

Cuadro No. 2

*Condición étnica de los demandantes y demandados, según el
"Libro de demandas del teniente parroquial de San Luis de Otavalo"
(del 24/1/1843 al 13/12/1845)*

1)	Indígenas / Indígenas:	
	* Por tierras:	40
	* Otros	15
	Total:	55 = 37,40/o
2.	Blancos / Indígenas:	4
	Indígenas / Blancos :	4
	(por deudas y/o injurias en ambas clases)	
	Hacienda / Indígenas	3
3.	Blancos / Blancos:	81 = 55,10/o
	Total casos:	147

Fuente: AH/IOA, Not.

1) La mayor concurrencia al juzgado parroquial proviene de los habitantes blanco-mestizos pueblerinos (55o/o de los casos). No cabe admirarse. Era una población que compartía el mismo idioma utilizado por el estado nacional, similares códigos simbólicos (políticos y jurídicos) y normas morales. Visualizaban a los tenientes parroquiales como autoridades propias en términos de identidad y defensa étnicas. Los conocían, sino por convivencia, al menos de cara, siendo pueblos donde por sus cortas dimensiones demográficas el anonimato, como noción y realidad, permanecía en el dominio de lo desconocido. Muchas familias pueblerinas estaban insertas con ellos en redes de parentesco y solidaridad. Tal vez llevaban negocios conjuntos y, en algún momento, necesitaron acercarse a su despacho para conseguir trabajadores indígenas o reprimir a algún concierto escapado. Aunque, sin duda, en estos pueblos resaltaban acusadas diferenciaciones sociales (como la de “blancos ricos” y “pobres” que percibía el cacique gobernador Manuel Cotacachi y raciales entre “blancos” y “cholos”), fluían identidades y lazos étnicos entre las autoridades y amplios sectores de la población que iba a verlas. Lealtades primordiales frente a los “otros” (los indios). “Gente de pueblo” ubicada en el mismo “nivel” o que, en todo caso, se consideraba del otro lado de la “barrera” étnica. Además, diferencia fundamental con respecto a la relación entre estado e indígenas, no existía (por su situación étnica dominante) margen alguno para maniobras triangulares, juegos de contraposición entre distintos tipos de autoridades. En las parroquias, los tenientes eran las únicas autoridades reconocidas del estado central y todas las partes, demandantes, demandados y juez, invocaban códigos compartidos, escritos o inmersos en la costumbre.

2) En cambio, da que pensar el poco alcance de las funciones de intermediación étnica ejercidas por los tenientes parroquiales: cuentan tan sólo por un 5o/o de las querellas (por deudas comerciales o de trabajo e injurias) las entabladas entre blancos e indígenas. Sorprende igualmente la ínfima cantidad (apenas un 2o/o) de conflictos entre haciendas e indígenas, sean éstos “libres” o concertos. No obstante, en ambos casos sería errado concluir que las “relaciones interétnicas” ocurrían sin enfrentamientos. La experiencia de situaciones vividas hoy en día, cuando las asperezas del intercambio étnico se han ido limando con las transformaciones poblacionales, me enseña que los incesantes roces cotidianos rara vez levantan queja ante alguna autoridad judicial, sea cual fuere. En el comportamiento blanco-mestizo impera la costumbre de una justicia étnica (contra los indígenas) por mano propia, que, obviamente, aprovecha la situación dominante. A su vez, entre los indígenas prima la desconfianza (por experiencia ancestral) cuando recurren a los jueces parroquiales con acusaciones contra blancos: saben que transgreden un espacio delimitado por profundas ataduras (racionales y emocionales) de cohesión étnica.

Los pocos juicios “hacienda contra indígenas”, y vice versa, revelan en cambio una situación muy distinta: la existencia de instancias de resolu-

ción de conflictos que escapan a la intervención estatal. Una justicia manejada por los patrones y sus "sirvientes" de hacienda (administrador, mayordomos, mayores) que utiliza códigos propios organizados en torno a la reciprocidad desigual: *la justicia del patio de hacienda*. Es así que tan sólo en las postrimerías del siglo, con la Revolución Liberal, los tenientes parroquiales se aventuran tímidamente en la territorialidad de la hacienda.

3) Aquel 37o/o de pleitos entre indígenas que fueron llevados ante la autoridad estatal, constituye el dato más significativo de los juicios verbales despachados por el teniente parroquial de San Luis. De igual manera, es revelador el hecho de que las causas de los litigios en su mayoría sean conflictos de tierras comunales. ¿Qué significado acordar a estos juicios en términos de atribuciones y legitimación de las autoridades estatales frente a los caciques? Dicho porcentaje puede leerse como un índice para estimar el espacio jurídico cubierto por los funcionarios estatales. Los tenientes, ya para estas primeras décadas del estado republicano, habían logrado intercalarse como árbitros reconocidos, y de alguna manera aceptados, entre los mismos indígenas. Quiero decir que, en lugar de sujetarse a la justicia comunal (de los caciques gobernadores, curagas, alcaldes, etc.), concurrían a las oficinas de las tenencias parroquiales para resolver sus pleitos. Correlativamente, en segundo término, la cifra revela la pérdida de jurisdicción de la jerarquía cacical. Más aún, la gran mayoría de litigios entre indígenas son conflictos por tierras, o sea conflictos que se ubican precisamente en un espacio consuetudinariamente abarcado por las atribuciones mayores de la jerarquía étnica. Me detengo en dos juicios que considero ejemplares de la situación.

En el primero, dos comuneros y dos comuneras, sin duda hermanos puesto que apellidan todos Anguaya, provenientes de una parcialidad cuyo nombre no se precisa, recurren al teniente parroquial de San Luis el 20 de enero de 1845. Por ley, los juicios ante las autoridades parroquiales, como ante las demás instancias municipales, debían ser formulados por intermedio del protector de indígenas (un blanco-mestizo). Acto seguido, el teniente nombraba a un "curador", otro personaje también blanco-mestizo, cuya función era la de representar a los demandados. El protector de los Anguaya entabla, pues, una demanda verbal contra "el cobrador" (de tributo se entiende) Fernando Cachimued. ¿Cuáles son los cargos? "Sobre que éste arbitrariamente y sin ninguna autoridad, infiriéndoles a los actores (a los Anguayo) un violento despojo *ha repartido un pedazo de terreno* a los herederos de los Cachimued y Antanbas". Como corresponde al ceremonial jurídico, el teniente convoca a las partes. No son tierras importantes el punto del conflicto, sino un banal lote comunal (doméstico) que mide una cuadra 33 varas de largo y 83 v. de ancho. La discusión gira en torno a la legalidad de la posesión de los Anguayos. Como en un caso anteriormente visto, el litigio se origina por la contraposición entre derechos (transitorios) creados por acuerdos establecidos entre comuneros (en cuanto al usufructo de la parcela) y derechos genealógicos (permanentes) de sucesión. En efecto, los Anguaya argumentan

que el terreno les pertenece, pues fue comprado por sus bisabuelos. En cambio, Ignacio del Pozo, curador del “cobrador F. Cachimued” explica que “había repartido el terreno a los Cachimuedes porque éstos eran dueños del recordado terreno en razón de que sólo estuvo empeñado a los bisabuelos de los actores y no vendido por ser de comunidad y que en justicia se les debe devolver a sus *legítimos dueños* por ser una familia numerosa que se hallan sumamente estrechos en los terrenos que mantienen” (subrayado mío).

A pedido del teniente, concurren testigos que ratifican las aseveraciones del curador de F. Cachimued. El “cobrador”, significativamente, intenta respaldar su decisión con la legitimidad de las autoridades comunales hereditarias: como prueba, rebusca “unos documentos pertenecientes al *Cacique de dicha parcialidad*”, pero los funcionarios estiman que carecen de pertinencia para el conflicto. El acta termina con la sentencia del teniente: que “se mantenga la posesión de los Anguayo”; vale decir en contra de las decisiones del “cobrador F. Cachimued” y de los derechos ancestrales de sucesión. El funcionario estatal privilegia las obligaciones creadas por acuerdos individuales y la posesión de facto por encima de las genealógicas(31).

En el segundo litigio, los “actores” son gente de abolengo: los sobrinos y herederos de Juan Otavalo, hijo del cacique Pedro Otavalo. Al cacique Pedro “le adjudicó el antiguo gobierno 3 cuadras de tierra *como a Cacique*”, tierras que a su muerte pasaron en herencia al hijo Juan y, luego, a su viuda Juana Gualsaquí. Por último, fallecida la viuda del cacique, los sobrinos piden que se les adjudiquen por derecho legítimo de sucesión, puesto que no quedaban más descendientes. Hasta aquí no hay problemas, pero el asunto no es tan sencillo. Otro comunero también reclama derechos sobre las mismas tierras: Manuel Anguayo, quien “se ha mantenido sembrando en dicho terreno *al partir* con la viuda el espacio de 30 años y, en la presente, quiere apropiarse de dicho terreno que se compone de una cuadra figurándose ser dueño. . .”. Si se presta atención al argumento de Anguaya, obviamente difiere de la anterior explicación: dicho terreno él lo compró a la viuda en la suma de 9 pesos. Claro, como es bien conocido, por ser terreno de comunidad son tierras intraspasables por venta. Al hacerlo, la viuda efectuó un acto que entraña automática pérdida de sus derechos. En palabras del defensor de Anguaya:

“el gobierno antiguo, como el actual, tiene sus *asignaciones a los indígenas caciques y particulares de los terrenos de comunidad* pero estas posesiones son sólo precarias, que con la *muerte y abandono* de éstos pierden la posesión y vuelven al gobierno para que adjudique a la persona de su agrado, bajo la calidad que no puedan trocar ni vender en manera alguna; y habiendo vendido el terreno de la disputa Juana Gualsaquí, viuda de Juan Otavalo, en 9 pesos, de hecho perdió cualquier derecho que tuvo en el citado terreno . . .”.

La acusación no termina aquí. El protector va mucho más lejos: se

arroga el derecho de acusar (acto obvio de deslegitimación) en general a los caciques y "hace presente" una venta acordada por Josefa Otavalo (¿madre de los demandantes?) y sin duda cacica (lapsus significativo: el escribiente omite en su escrito dicho título), "para probar la arbitrariedad de los caciques que se hallan acostumbrados a vender los terrenos de Comunidad. . .". No consta en el acta el desenlace del litigio. El caso termina en que el teniente nombra un "asesor" para que examine los argumentos y dictamine(32).

Tres elementos comunes recorren ambos litigios, como muchos otros en el "Libro de demandas del teniente parroquial": en primer término, son litigios que dan lugar a divergentes interpretaciones de los códigos del derecho consuetudinario comunal; en segundo, la autoridad y atribuciones de los caciques en los territorios étnicos resultan cuestionadas por los funcionarios estatales, por último, intervienen las instancias estatales como mediadoras, asumen el conflicto y sentencian por apelación de los mismos comuneros. Me detengo en estos puntos.

En el litigio contra el "cobrador" F. Cachimued, una de las partes alude, en plena vigencia del estado de derecho republicano, a "la ley recopilada de indias" para apoyar su interpretación sobre los derechos valederos en tierras de comunidad. Obvio recurso de un habitual ejercicio jurídico: la búsqueda de antecedentes. Pero la referencia revela una omisión jurídica y política: el estado nacional desconoce (aunque sus funcionarios "conocen" sin duda) las normas jurídicas vigentes en los territorios étnicos. Me refiero al derecho consuetudinario andino(33). ¿Cómo interpretar esta omisión de facto? El silencio tolerante de las atribuciones jurídico-políticas de la jerarquía étnica dejaba una ambigüedad en cuanto a la validez de los códigos de derecho. Abría espacio a juegos de intereses que contraponían políticamente a funcionarios estatales y autoridades comunales, como se ha visto repetidamente en los juicios(34). Al mismo tiempo, segundo rasgo común, el simple reconocimiento tácito, pero nunca legal y codificado, de las atribuciones de la jerarquía étnica hacía que las decisiones tomadas por el gobernador de indígenas o los caciques fueran siempre cuestionables. Nunca eran completamente legales (y menos aún legítimas) a ojos del estado nacional. Se instaura una situación de virtual ilegalidad que los nuevos funcionarios del estado nación aprovechaban. A la vez, la ambigüedad en la vigencia de los códigos de derecho, la falta de reconocimiento y la ausencia de delimitación de las atribuciones jurídicas y políticas de los caciques, abrían una puerta para que los mismos comuneros, descontentos con las sentencias (con o sin razón, no viene al caso) de sus propias autoridades étnicas, acudieran al despacho del teniente. Al solicitar la intervención de la justicia estatal ampliaban (de manera no conciente) el dominio de intervención de los funcionarios locales. Introducen a la justicia estatal en la territorialidad étnica y enfrentan la ley de la costumbre a la ley de la República.

¿Qué tipo de justicia practican los tenientes parroquiales? ¿Cuáles eran los criterios empleados por estas autoridades para dar sentencia? Al leer

las actas del “libro de demandas” se tiene la impresión de asistir a una escena de la pieza de teatro *El cántaro roto* de H. von Kleist: las autoridades pueblerinas imparten justicia según las situaciones e intereses, las personas, los animales y los objetos. No priman los preceptos abstractos de la ley: el “sentido práctico” guía las sentencias. La codificación jurídica de la República funciona en tanto y en cuanto hace del teniente parroquial el personaje instituido del poder de hacer justicia. No podía ser de otra manera. La mayoría de los litigios entre indígenas conciernen a conflictos para los cuales, de hecho, no existía codificación alguna estatal-legal: derechos comunales de posesión, de sucesión, particiones de bienes, compromisos de reciprocidad contraídos, “al partires”, hasta algunos (escasos) conflictos matrimoniales de unidades domésticas comuneras o por relaciones extraconyugales. Frente a la mayoría étnica, el estado nación delega su soberanía “al buen criterio” del teniente parroquial, del protector y el “curador”, todos funcionarios blanco-mestizos, gente de pueblo, cabe recalcar.

El ritual del juicio verbal recorre los siguientes pasos. El protector de indígenas, que por ley percibía 4 reales “por todo juicio verbal hasta su conclusión”(35), recita, en persona, la demanda verbal en el despacho del teniente parroquial. Este funcionario escucha, convoca a los implicados y nombra un “curador” que los representará. Reunidos todos en su oficina, vuelve a escuchar la demanda, luego la réplica del “curador”. Entonces inquiere, formula preguntas a los presentes y, cuando cree necesario, solicita otros testimonios o realiza “vistas de ojos”. Como última secuencia del ritual, si “las partes” no se han entendido, dicta sentencia que concluye con una frase invocatoria: “en nombre de la República” o “en nombre del Estado”.

¿Participaba la jerarquía étnica en el ritual de la justicia estatal? Por lo general, de una atenta lectura —entrelíneas— de las actas se deduce que los caciques concurrían al despacho. Aunque para el teniente la jerarquía étnica era imprescindible, no solamente para “mandar a llamar” a las partes, sino para “conocer” la historia del litigio y “el orden” (los derechos consuetudinarios comunales), cuando no para “identificar” a personas, ubicar lugares y delimitar tierras en las “vistas de ojos”, hay una voluntad de ignorarla en su actuación oficial. Es así que en ninguna de las actas, que el escribiente se apresura a redactar en apretada síntesis, se menciona el título de gobernador o cacique de las autoridades presentes. El lector descubre el rango del declarante, testigo, “actor” o demandado, únicamente de paso, a la vuelta de alguna frase, por velados indicios o simple deducción lógica. Tomo un ejemplo. En uno de los juicios analizados páginas atrás, la acusación del defensor de Manuel Anguayo lanzada contra “los caciques que se hallan acostumbrados a vender los terrenos de Comunidad”, caería como llana incongruencia si Josefa Otavalo no fuese a su vez cacica, parienta de los “actores”. Sin embargo, este personaje es mencionado en el acta con nombre y apellido, pero sin título, olvido, a mi parecer, revelador de la sorda pugna de atribución que tiene lugar en las primeras décadas de la república entre las autoridades estatales, a

nivel parroquial, y las étnicas. En efecto, independientemente de la voluntad —empujada siempre por intereses propios— de imponerse de los tenientes parroquiales, de hecho, la práctica de su justicia incursionaba en la territorialidad (espacio político-jurídico) de los caciques.

En efecto, la justicia verbal de estos jueces parroquiales tenía al menos tres características que se superponían con la práctica de las autoridades étnicas: era oral, personificada e inmediata. Aquí radica una de las “astucias históricas” del estado republicano. Política étnica implícita en la racionalidad de la constitución del estado nación que irá cobrando fuerza a lo largo de todo el siglo XIX: se implantan funcionarios blanco-mestizos en permanente vinculación, sino en convivencia y hasta connivencia con los indígenas (autoridades y comuneros), como ramificaciones en los confines étnicos del estado blanco-mestizo. De ahí un funcionamiento sustentado en las características antes señaladas. Por su reclutamiento, el personal que ocupaba el puesto de tenientes pertenecía a una población liminal, donde el parteaguas de la segregación se desquicia con los movimientos de ascensos o descensos étnico-sociales. Quichuahablantes pero de indudable identidad blanca, nacidos en pueblos colindantes con comunidades o en haciendas(36), manejaban las dos vertientes de la cultura andina: la criolla y la indígena. De ahí que ninguna de las actas de los juicios verbales explicita que las declaraciones de los indígenas se prestan, como en cambio es frecuente en los legajos de los alcaldes municipales, “bajo la presencia de traductor”. Política estatal indeliberada que tiende a supeditar, cuando no a suplantar, la ley de la costumbre de las autoridades étnicas, basada en su sentido práctico, por la interpretación de la misma ley de acuerdo a los esquemas de percepción mental de los funcionarios; es decir, por otra modalidad histórica de estructuras de “habitus”(37): aquellas de la minoría étnica dominante, portadora de facto del proyecto de estado nación ecuatoriano.

5. *ENTRE LA LEGITIMIDAD DEL ESTADO Y DE LA SANGRE*

Por principio burocrático de realidad, la advertencia de los caciques al nuevo estado de que sin su participación la recaudación del tributo era tarea imposible, no cayó en oídos sordos: condujo a una reinstitucionalización. En lo sucesivo, hasta la abolición del tributo de indios, los gobernadores y caciques ya no tendrán que plantear juicio para que la República reconozca su rango y los nombre(38). Sin reticencias de principio pasaron a formar parte del nuevo sistema político estatal. Así, en el “Estado del ramo de contribuciones”, que eran los presupuestos cantonales de Ibarra y Otavalo de 1837, aparece un rubro específico: “Sueldo del Gobernador (de Indios)= 8 pesos”(39).

Además, quedaron establecidos los procedimientos e instancias que debían intervenir en los nombramientos al menos de los más altos puestos de la jerarquía étnica a nivel parroquial. Sin embargo, en muchas ocasiones esto se convirtió en un elemento de conflicto entre diferentes funcionarios del

mismo aparato estatal. Es lo que en 1840 el gobernador de la provincia de Imbabura, Manuel Gaviño, denuncia ante el Ministro de lo Interior:

“Por resolución del Supremo Gobierno del 22 de mayo del año 1838 y, por otra, mismo de 7 de enero del presente año, los *Gobernadores de Indígenas* son *nombrados* por los Gobernadores de la provincia a propuesta de los Corregidores del cantón: tal medida en mi concepto no puede ser ni más arreglada ni más justa, si se considera que estos últimos *empleados* son los responsables de la recaudación de la única Contribución Personal de Indígenas . . . todo lo cual no podrían cumplir . . . si *sus inmediatos agentes que son los Gobernadores* (de Indios) *en las parroquias*, no fuesen de su confianza . . .”.

La preocupación del gobernador provincial va en el sentido de implantar una racionalidad burocrática. En su opinión, ya que el estado los nombra, también retiene la capacidad de destituirlos como a cualquier otro “empleado”: “Por tanto creo bien que *estos empleados pueden ser destituidos* por las mismas autoridades que son nombrados previo informe de los Corregidores . . .”. Consecuentemente solicita una decisión ministerial: “más para obrar de un modo conforme y análogo a *las leyes y a lo necesario de la movilidad* de los Gobernadores de Indígenas . . . espero que Usted se sirva decidir el punto de modo que no deje duda a la presente consulta”(40). Ignoro la respuesta del ministro, pero la práctica del nombramiento de gobernadores de indígenas quedó no solamente bien establecida hasta el último año de vigencia del tributo, sino que se fue degradando, como se queja ante el ministro 17 años más tarde otro gobernador de la provincia: “Los Gobernadores de indígenas, como empleados públicos han obtenido siempre sus nombramientos de los Gobernadores de Provincia a propuesta de los Jefes Políticos (que reemplazaron a partir de 1854 a los corregidores en el cobro del tributo(41)). . .”. “Contra esta práctica legal se quiere introducir la práctica abusiva de expedirse por el Jefe Político de Otavalo los nombramientos de Gobernadores de indígenas sin someterlos a la aprobación de esta autoridad a quien toca dicha facultad . . .”(42). Abuso jalado por una querencia funcional, la creciente supeditación de la jerarquía étnica a los funcionarios de las instancias más bajas; o sea al poder local, cantonal y parroquial.

A pesar de las declaraciones, en realidad el nombramiento de estos altos puestos de la jerarquía étnica no se ciñó a una racionalidad burocrática depurada. El estado acomodó por lo general sus exigencias con la otra cara de la legitimidad que exigía el cargo, la genealógica. Así lo explica el jefe político del cantón de Otavalo, luego de que un grupo de indígenas elevara en 1849 una “representación” (una solicitud en código burocrático) al presidente de la República pidiendo que se destituya al gobernador de indígenas y se nombre a otro propuesto por ellos: “Locura es imaginarse poder despojar al actual Gobernador de su destino (cargo), que *le conviene por herencia desde el inca (a) don Sebastian Cabezas, que se ha transmitido de padre a*

bijo, y que el actual poseedor lo desempeña con el honor que siempre ha distinguido a *la noble casa de los Cabezas . . .*"(43).

Ahora bien, este juego político de doble cara engendraba potenciales situaciones conflictivas, tal vez no tanto dentro del rango de los gobernadores, por ser más restringidas las posibilidades de competencia, pero sí en el grupo de los caciques, "representantes" de las parcialidades. A la larga propulsaba además una disociación entre dos tipos de autoridades étnicas: las que reivindicaban el abolengo u otro tipo de reconocimiento comunal como principio de legitimidad de su autoridad y aquellas que buscaban el apoyo y nombramiento conferido por el estado. Sin embargo, ambas compartían un elemento económico y simbólico que, en cierta medida, las unificaba: el cobro del tributo. Situación que permaneció latente durante el período del tributo de indios republicano y que, a mi parecer, se agudizó luego de 1857 con la abolición.

Por el momento, uno de los caciques, Benito Aguilar de la parcialidad de Gualsaquí, en litigio con un "cobrador" de tributos que quiere suplantarle y se atribuye un poder de decisión sobre las tierras de comunidad, expone claramente el tipo de conflictos que incubaba esta raíz dual de poder.

"Sr. Gobernador de la Provincia: Benito Aguilar vecino de Otavalo, cacique de Sangre, hijo legítimo de los Caciques Pascual Aguilar y Locadia Gualsaquí, . . . digo: que ha llegado a mi noticia que en esa gobernación se ha presentado Rafael Gualsaquí por medio del Protector Cantonal, . . . suponiendo ser aquel Cacique de la Parcialidad de su Apelativo, representando a *los indígenas del sitio de Asama perteneciente a la Parcialidad de Gualsaquí*. . . Para ser despojado de su destino, cualquier funcionario público es preciso que sea juzgado legalmente . . . sin que hubiese precedido (sic) este paso cómo se me quiere destituir por un simple alegato de mi contrario? (. . .) es preciso atender a que *unos son Caciques de sangre*, como lo soy yo, *con sus Parcialidades* conocidas desde su origen, y *otros son ples*. (principales) *para que corran puramente con la Cobranza* personal de los indígenas, porque los Caciques no se alcanzan, y estos como toda la Parcialidad, se hallan *sujetos* al Cacique. Señor, el Cacicazgo que obtengo es de Sangre desde mis progenitores, y esto no es posible que se me quite aunque yo fuera de mala versación *porque hasta el fin del mundo, ni yo ni mis descendientes dejarán de ser Aguilar*, así es que *mi principal* en vano hará cualquier esfuerzo porque la razón y la justicia se hallan de mi parte. *Para probar todo mi relato con documentos febacientes . . . presento los Padronsillos de los Señores Corregidores . . . los que califican hasta la evidencia que yo soy el Cacique de Sangre, y el pretensor es mi sujeto y principal cobrador, . . .*" (subrayados míos).

Firma con su mano B. Aguilar. Al costado del documento, en anotación apretada del secretario del gobernador de la provincia fechada el 20.12.

1841, se descifra: "Pase al Sr. Corregidor de Otavalo para que se entienda en la presente cuestión, haciendo que *se decida por medio de uno de los Srs. Alcaldes Municipales*"(44). Es decir, una vez más se delega a los nuevos funcionarios locales la administración de los asuntos concernientes a la jerarquía étnica.

La explicación del cacique Aguilar (que es nieto, hay que recordar, de aquel "blanco", Benito Aguilar, casado con Rosa Otavalo, la cacica de Gualsaquí(45)) no puede ser más reveladora de las ambigüedades de su situación. En primer lugar, como el mismo Aguilar indica, "su" principal Rafael Gualsaquí, sin duda un pariente cercano puesto que lleva el mismo apellido de su madre y, obviamente, miembro de una familia de alta jerarquía dentro de la parcialidad, cumple la trabajosa pero sin duda remunerativa tarea encomendada por el estado a los caciques: la recaudación del tributo. A todas luces, el cumplimiento de esta función es el argumento de doble filo esgrimido por el "pretensor" Rafael. Por un lado, da fundamento a su ambición de ser reconocido (por el estado) en el rango de cacique y representante de la parcialidad (que además lleva su apelativo, Gualsaquí). Por otra parte, sirve para descalificar a Aguilar y exigir a la más alta autoridad provincial su destitución (pues no cumple personalmente la función de recaudador). De ahí que Aguilar proteste y aclare: no hay lugar a confusiones en la categoría de cacique. El rango y legitimidad les vienen por genealogía (la "sangre"), hecho indeleble por consiguiente. En cambio, los "principales" son simples encargados de la cobranza, cumplen una función temporal.

Hasta aquí las cosas son cristalinas. Se trata de un conflicto de poder entre alguien que adquiere o se atribuye, poco importa, legitimidad por el cumplimiento de una función ante el estado y quien reivindica un derecho ancestral inalienable, sea o no éste reconocido por el estado nacional. Pero el asunto no es tan sencillo. En efecto, hay que detenerse en las pruebas presentadas por el cacique Aguilar para fundamentar sus derechos con todo el peso simbólico de la palabra escrita. ¿Qué documentos adelanta? Nada más ni nada menos que los padronsillos de indios tributarios entregados por los antiguos corregidores a sus sucesivos antepasados desde al menos 1784! Un documento burocrático que prueba el cumplimiento, durante al menos cuatro generaciones, precisamente de las funciones de recaudación encomendadas por el estado a la jerarquía étnica de la parcialidad de Gualsaquí. Vale decir, un argumento similar al de su contendiente: el cumplimiento de la función de recaudación. Obviamente, Aguilar bien pudo haber presentado otro tipo de pruebas, como la memoria oral de los "antiguos de su parcialidad", o algún documento de nombramiento de cacique otorgado por la Real Audiencia como se encuentra, por ejemplo, en otros legajos de juicios. Sin embargo, escogió los padronsillos. Demostración que pone a luz una percepción mental: a sus ojos, aquel documento burocrático era la demostración más contundente que se podía hacer de sus ancestrales derechos cacicales . . .

A pesar de lo paradójico que parezca, sin duda el cacique sabía lo que

hacía. El cobro de tributo constituía un elemento angular, económico y simbólico, de las dos caras de la legitimidad: frente al estado y ante la comunidad. Para el estado republicano, gobernadores y caciques, como se ha visto, llegaron a ser considerados como una cierta categoría de “empleados”, personal subordinado (primero a los corregidores y, luego, a los jefes políticos) que corría a cargo de la recaudación del tributo. En términos de los documentos, eran sus “agentes”. Exentos del pago del tributo, dotados de un sueldo y/o un porcentaje, también se les reconocía una capacidad de “jurisdicción coactiva” para perseguir a los deudores(46). Eran sus principales derechos legales. Además, el estado les concedía otro tipo de derechos y atribuciones tradicionales sin explicitación en el texto de ley. Así, los caciques Cipriano y Nicolás Tocagón, en solicitud dirigida al alcalde municipal de Otavalo, exigen “que se nos guarde todas las gracias, honra, franquicias, preeminencias, libertades que por título u oficio debemos gozar . . .”(47). Al parecer, el título acordaba derecho también a la posesión (reconocida por el estado) de tierras “como a cacique” para su grupo doméstico.

Siempre en una legalidad tácita, para el estado venían a ser de facto los representantes (en términos jurídicos y políticos) y administradores de tierras de las parcialidades. De ahí que gozaran de la atribución de repartir tierras de comunidad, función directamente vinculada (como se ha visto en algunos textos arriba citados) al tributo: los caciques podían distribuir y dividir tierras a “sus sujetos” (sin duda, jefes de familia que dejaban el estatuto social de “apegados”) y aun a “indios forasteros” que entraban bajo su jurisdicción, siempre y cuando tuviesen la condición social de tributarios. Para el estado, el conjunto de atribuciones se articulaba y justificaba con un mismo fundamento: la función que cumplían como recaudadores. De ahí que el cacique Aguilar presente los padronsillos, el instrumento fundamental del cobro, prueba y símbolo de la legitimidad de su rango, argumento de buen conocedor de los códigos y racionalidad de la burocracia.

Sin embargo, la presentación de los padronsillos no es prueba exclusivamente ante el estado. También tiene valor en los territorios étnicos. Aguilar no se enfrenta a cualquiera. Gualsaquí es un igual, individuo que maneja al dedillo, va de sí por su extracción familiar y sus funciones como “principal”, los códigos consuetudinarios comunales. Por lo tanto, posee la memoria del “orden de sucesión” del rango de cacique. Pensada entonces en términos de los esquemas de percepción comunales, la presentación de aquellos documentos adquiere otro contenido, por cierto en nada contradictorio con el anterior, el estatal. ¿Qué se lee en los padronsillos? Hay dos informaciones fundamentales, dejando de lado, claro está, el monto de los tributos, que aquí no interesa. El encabezamiento lleva escrito, en caligrafía grande y trazos gruesos, el apelativo de la parcialidad (homónimo, como es corriente, al apellido cacical), el nombre de quienes están “a cargo”, cacique (o cacica) y principal; en renglón seguido viene el listado, con nombre y apellido, de los tributarios clasificados por los lugares donde se encuentran viviendo, comunidades, pa-

roquias y haciendas. El padronsillo, como documento, establece por lo tanto un vínculo entre tres términos de identidad: la parcialidad como espacio territorial, las autoridades como jerarquía de poder y de representación y, tercero, los sujetos de la parcialidad, censados y reconocidos como tributarios (¿en su mayoría jefes de familia?).

Ahora, ¿cuáles son los fundamentos del reconocimiento de la autoridad cacical? En primer lugar, se distingue el aspecto de “representante” (entre comillas porque no encuentro término más adecuado, aunque tal vez sería más conveniente el de “personificación”) de la tierra, como definen en sus propias palabras los mismos caciques Tocagón ya citados. Si se les nombra podrán “funcionar como tales”; o sea cumplir las funciones de caciques: “cuidando de todos los terrenos de sembrar y los páramos asignados por reales providencias a los Indios *de nuestra parcialidad*” (subrayado mío). En segundo lugar, conjugada a la “personificación” de la tierra se encuentra la representación (en términos de “nuestro padre” precisan algunos textos) de las familias que se hallan sujetas a su autoridad. Dos parámetros de la identidad de los pobladores de las parcialidades puesto que es así como se autodefinen (frente al estado) en los legajos jurídicos. Por ejemplo, como era la norma, el comunero Antonio Remache se identifica como proveniente “de los sitios de Agato” (su pertenencia geográfica) y continúa con su identificación e identidad jurídico-política: “parcialidad de Santillán”. Quiere decir que Remache se declara sujeto del cacique Manuel Santillán, quien cobra el tributo y reparte tierras en un espacio político reconocido(48). Melchor Guamán se identifica como “residente en el sitio de Pucará y parcialidad de Burga”, del cacique Felix Chico Burga; o en palabras de algunos documentos coloniales de comienzos del siglo XIX (1802) y que desaparecen en los republicanos: “Alonso Fernandes indio natural de este asiento (de Otavalo) del Ayllo de don Alonso Maldonado”(49).

Para los caciques, el padronsillo debió significar mucho más que una simple hoja censal proveniente de la contabilidad estatal. Al menos reviste todas las características de un símbolo de poder: concentra contenidos de identidad, pertenencia geográfica y sujeción de los comuneros a una autoridad. Testificaba además su genealogía (la “sangre”) y justificaba su rango y dominio. Entonces, como caciques cumplían con las dos principales obligaciones y derechos: cobraban el tributo, por una parte, y por otra, repartían tierras y garantizaban la posesión de los comuneros (como dice el cacique Tocagón, “cuidaban los terrenos de sembrar”, o el gobernador de indígenas Egas: “el cacique no es dueño de los terrenos comunarios, sino sólo un conservador de ellos”). Muchos legajos notariales transparentan con nitidez esta relación de reciprocidad entablada entre autoridades de las parcialidades y los comuneros, en términos de que el pago del tributo implicaba la posesión de tierras. Los caciques eran, en principio, a la vez mediadores y garantes inmediatos de ambos. Entonces, en la perspectiva comunal, el tributo aparece como irreductible a una relación monofacética, económica o política, de orden estatal.

Integraba vínculos que sostenían todo un andamiaje interno (jurídico-político) de autoridad y legitimaciones dentro de las parcialidades.

Resumiendo, los padronsillos condensaban (y soldaban) simbólicamente los siguientes vectores cruciales del poder en los territorios étnicos: la genealogía (la "sangre"), el rango como encargado del tributo y la territorialidad genealógica (administración de tierras y personas). El documento desbordaba su origen: la mera funcionalidad de control fiscal(50). En manos de los caciques adquiere la categoría de registro escrito de una memoria y de símbolo, ambos confluentemente legitimantes: ante la comunidad y frente al estado.

6. *DE RECAUDADORES DEL TRIBUTO A AGENTES MUNICIPALES: LA DEGRADACION DE LA JERARQUIA ETNICA*

El 12 de diciembre de 1857, desde Ibarra (la capital de la provincia de Imbabura, a la cual pertenece el cantón de Otavalo), el gobernador Manuel Sáenz comunica al ministro de hacienda que "con la solemnidad que se merece ha sido publicada y circulado, en la provincia de mi mando, la ley expedida por la Cámara Legislativa el presente año, extinguiendo la contribución personal de indígenas en la República . . .", añade la invocación de rigor, "Dios y Libertad", y firma(51). ¿Qué consecuencias acarreó para la jerarquía étnica, en cuanto a su poder y atribuciones, la desaparición del tributo de indios? Esta pregunta implica, en principio, aprehender los cambios en sus dos caras, la estatal y la comunal. Deseo, empero, no siempre saciable. Para muchos aspectos, las relaciones entre jerarquía étnica y comuneros quedan (y quedarán) bajo la impenetrable obscuridad impuesta por la lógica de la producción documental.

Desaparecido el tributo, las diferentes instancias centrales (gobernación provincial, jefatura política y aun las tenencias parroquiales) desatienden los acontecimientos en las parcialidades. Además, las relaciones entre los mismos comuneros y sus caciques presentan un cariz menos conflictivo, al menos si se acepta como indicio la ausencia de litigios llevados ante alguna de las instancias estatales productoras de memoria escrita. Para el investigador de hoy en día, la vida comunal en el cantón Otavalo se repliega en una cotidianeidad furtiva conforme avanza el siglo.

Obviamente, cuatro años después los caciques seguían ejerciendo las atribuciones consuetudinarias de siempre, como la división de tierras. Por lo tanto, conservaban su rol de portadores del conocimiento del "orden" de los derechos, componente esencial del poder. Lo sabemos gracias al pedido que eleva un grupo de "socios" (modernizante y encubridora apelación empleada por el juez municipal en la segunda mitad del siglo) "del sitio de Quinchuquí" en un legajo judicial datado en 1861. Los "socios" abren juicio contra otros comuneros por una división de tierras. Por consiguiente, hay un litigio "entre familias", como se dice hoy en día en las comunidades. Demandan la inter-

vención del alcalde segundo municipal “porque no queremos que nos hiciera la división ninguno de los Tenientes Parroquiales”. Ejecutada la división por el juez, los solicitantes piden una confirmación del acto: que el alcalde dejó “bien divididos (los terrenos), *ordenando* a los caciques Tomás y Nicolás Maldonado que nos pusieran en nuestras porciones que a cada uno de nosotros nos correspondió, con los respectivos mojones, como en efecto así cumplieron”. El alcalde ratifica su acto de justicia: “*ordené* a los caciques Tomás y Nicolás Maldonado pusieran mojones en las porciones que le cupió a cada heredero, lo que en efecto cumplieron los *comisionados*”(52) (subrayados míos).

La jerarquía étnica sigue ejerciendo facultades tradicionales. Lo prueba el acto de amojonar, rito que demuestra potestad al mismo tiempo que confirma el manejo de un registro oral, la memoria de los caciques sobre los linderos topológicos e históricos: el “orden” del terreno. Continuidad, sin duda, pero también cambio. Así, en este caso jurídico su papel se halla reducido. Actúan de “comisionados”, agentes de ejecución de las “órdenes” de los funcionarios judiciales pueblerinos dentro de los territorios étnicos. Además, hecho notorio, los propios “socios del sitio de Quinchuquí”, los sujetos del cacique al mismo tiempo que rechazan la intervención del teniente, infirman el valor de un acto (y ritual) de partición efectuado por la exclusiva autoridad de “su” cacique Maldonado. Es la obvia razón por la cual acuden a una instancia estatal: a sus ojos, la capacidad jurisdiccional (legal y legítima) atañe al alcalde municipal en lo concerniente a división de tierras de comunidad. Pensado el caso en términos de una percepción, ¿hasta qué punto se colige una mentalidad comunal generalizada para esos años? Probablemente no. Pero en cambio, evaluada la demanda a la luz de documentos posteriores, sí echa luz sobre una tendencia: la degradación real e imaginal de las autoridades étnicas.

Los caciques, aunque no fuese más que por la propia inercia de las costumbres, debieron mantener competencia en múltiples aspectos de la vida de las comunidades. Seguían siendo sus “representantes”. Sin embargo, conforme avanza el siglo se los descubre en los legajos notariales cada vez más banalizados, disminuidos de rango y título: simples ciudadanos demandantes. Por su parte, los tenientes políticos continuaron expandiendo (siempre en conflicto) el campo de sus atribuciones frente a las autoridades étnicas.

Así, en 1862 el alcalde primero municipal abre un juicio, a pedido de varios indígenas de Pijal, en contra de Vacilio Rivadeneira, teniente de la parroquia San Pablo. Los comuneros acusan a Rivadeneira de haber adjudicado un terreno, perteneciente a la parcialidad de Pijal, a dos comuneros en desmedro de Cayetano Anrango, su poseedor. El teniente enfrenta a toda la jerarquía étnica: desde el “cacique Silverio Valenzuela, Gobernador de la parroquia de San Pablo”, pasando por los caciques Pijal y José Manuel Araguillín, hasta el “Alcalde ordinario (de indígenas) de San Pablo”. Todos ellos intervienen como testigos de los derechos del despojado Cayetano.

El testimonio del teniente Rivadeneira aclara las razones de su acto y explica las raíces del litigio. Afirma que el poseedor del terreno (Cayetano Anrango) carecía de derecho a las tierras “por haber sido *apegado*”. Por consiguiente, entregó el lote “a los verdaderos herederos”; vale decir, como correspondía a una justicia según su propia interpretación de los derechos comunales. Zanja, como se ve, en un conflicto de sucesión familiar que enfrenta a dos tipos de parientes: los sanguíneos contra un pariente por convivialidad (el apegado); o sea, los derechos inherentes a la sucesión genealógica contra aquellos creados por un acuerdo interdoméstico (de circulación “idéntica”, en términos de Cl. Meillasoux)(53) de reciprocidad de tipo “hacerse cargo vitaliciamente”.

El litigio resulta esclarecedor por dos razones. La primera es que los conflictos de tierras entre miembros (emparentados) de unidades domésticas comunales, sea cual fuere su estatuto social y el del parentesco, caían dentro de las facultades consuetudinarias de los caciques. En cuanto a la segunda, la intromisión del teniente en asuntos de las parcialidades no introduce novedad alguna hacia mediados del siglo. Pero en cambio, sí extraña que el teniente se arrogue jurisdicción y conocimiento de las leyes de la costumbre en cuanto a derechos comunales de parentesco “de facto” (intradoméstico como el apegarse) y, por lo tanto, de sucesión. Obvia imposición, no siempre conciente, de otro código de la costumbre, de otro sistema de esquemas mentales! Es tal vez lo que suscita la unánime indignación de la jerarquía étnica: gobernador, caciques y alcalde ordinario. En efecto, para el teniente político, la participación en la labor de la tierra y la cohabitación, los vínculos de reciprocidad y de dependencia en calidad de “apegado” (y tal vez se trate hasta de un verdadero “adoptado”: un “huiñachishca”, alguien que, como el término indica en quichua, “se hace crecer” en torno al hogar y constituye una variante de apegado) no engendran derechos sucesorios ante la familia, ni la sociedad y menos aún el estado. Alcanzan un estatuto de sirvientes, pero nunca de parientes. Interpretación, cuando menos, alejada del uso comunal andino.

Para volver a encontrar a las autoridades étnicas, a mediados de la década de 1860, se debe buscar otro escenario. Hay que abandonar los legajos judiciales depositados en las notarías y encaminarse al recinto del concejo municipal y la oficina del jefe político cantonal, hay que acudir a los dos pilares institucionales del poder local: el representante de los intereses locales y el delegado del estado central. Es así que, en enero de 1865, el presidente del concejo municipal recibe una solicitud del jefe político:

“Encontrándose la Jefatura, como la Comisaría de Policía, en el deber de iniciar los trabajos de obras públicas; como son (la) conclusión de establecimientos de escuela, de cárceles, puentes, pila, arreglo de acequias, empedrado, etc. y considerando *no existir un sólo empleado que asistiera* (en el sentido de concurrir) al trabajo de estas obras, *ni quien proporcionara los brazos que se necesitan para ellas; . . . tie-*

ne a bien esta Jefatura, en cumplimiento de la atribución primera del artículo 70 de la Ley de Régimen Municipal, solicitar a esa Ilustre corporación *la creación de estos nuevos empleados . . .*; a este fin adjunto a usted la lista de individuos que podrían servir en estos empleos; (. . .) Tan luego como esa Ilustre corporación apruebe el nombramiento de ellos, se les pase a cada uno el *respectivo diploma* con vista de que se les *guarde los fueros y privilegios* a que por la ley les están concedidos”(54).

¿Qué tipo de “nuevos empleados” se quiere crear? ¿Quiénes son los “individuos” escogidos que recibirán el “diploma” de nombramiento de la municipalidad? La lista adjunta a la comunicación suelta algunos indicios: constan 7 indígenas de apellidos cacicales (Arellano, Otavalo, Males, Tulcanzo), encabezados por un personaje conocido en el cantón, me refiero a Marcelo Arellano, el “nuevo” gobernador de indígenas.

El mismo mes, diligente, el concejo municipal discute la propuesta. Al principio surgen divergencias. A pesar de los términos velados que escoge el jefe político (habla de “nuevos empleados” como corresponde a un estado de tipo democrático representativo), es obvio que todos los concejales saben de lo que se trata. Uno de ellos se opone. Enfático, afirma que: “los *expresados Alcaldes Indígenas* eran perjudiciales en el país” y que “es constante a todo el vecindario que estos expresados Alcaldes Indígenas *son conocidos de todos con el nombre de Gobernador, regidor, ordinario*, etc. Bajo cuyo título se dedicaban a cometer delitos que debían castigarse”. Para el investigador de hoy en día se descubre el velo de lo sobreentendido, lo que era “constante a todo el vecindario”: por “nuevos empleados” o “agentes municipales” la semántica republicana (surgida en aquellos años) entendía a la jerarquía étnica. Finalmente, en otra sesión convocada un mes más tarde, superadas ya las reticencias, la “Ilustre corporación” acuerda la creación de los llamados nuevos “agentes municipales”(55). . . que concurrirán a las obras públicas y “proporcionarán brazos”, de indígenas va de sí.

La Ley de Régimen Municipal dictada bajo el primer gobierno de García Moreno (1861) establecía (art. 61) que para las obras públicas municipales “están obligados sus habitantes a contribuir *en dinero*, con la cantidad correspondiente a cuatro jornales íntegros” por año. El concejo fijará el monto de los jornales “a precio corriente en cada localidad” y deberán contribuir “los varones desde la edad de 21 a 50 años” (arts. 62 y 63)(56). La recaudación de la “contribución subsidiaria”, como se la llama, alimenta las arcas municipales. No se trata de un impuesto de reciente creación pues existía, aunque inactivo, al menos desde el período grancolombino (1825). Tampoco su asignación a título de renta municipal es nueva(57). Sin embargo, si se ubica este impuesto en la perspectiva abierta por la supresión del tributo de indios, de hecho pretende substituir (pero a una escala muy inferior y con otras características) la contribución étnica. Me refiero a la función de relación estructurante entre el estado y la población indígena.

En efecto, el pedido del jefe político al concejo de Otavalo iba en el sentido de lograr dos actividades que se traslapan: por una parte, el problema de la recaudación, en dinero, de los cuatro jornales anuales de la "contribución". En segundo lugar, el reclutamiento de trabajadores indígenas para las obras públicas. Tareas ambas que, como casi medio siglo atrás al restablecerse el tributo de indios, carecían de viabilidad sin la participación de un "aparato" de mediadores: la jerarquía étnica. Pero lo que aquí interesa es examinar la pregunta siguiente: ¿qué efecto tuvieron estas medidas sobre la jerarquía étnica, tanto frente al estado central y las instancias locales como ante las parcialidades?

Una primera consecuencia sigue el mismo cauce de la política (empujada, como ya mencioné, por racionalidad burocrática antes que por voluntad de acción) inaugurada con la República. Se delega por medidas indirectas, sin reconocimiento legal, a media voz, la administración (económica, social, política) de los asuntos étnicos a instancias cada vez más bajas, restringidas y densas del poder. Es decir, se otorga jurisdiccionalidad en los "asuntos indígenas" a las autoridades de nivel cantonal: al dúo estado central, encarnado por el jefe político y sus tenientes, y las otras dos instancias locales, el concejo municipal y los juzgados de primera instancia.

Para comienzos de la década de los 70, esta delegación se ha incorporado como "hábito" (una facultad sobreentendida) en el funcionamiento del estado. Como escribe el gobernador al ministro de lo interior:

"Los Jefes Políticos de todos los cantones *tienen de costumbre* proponer *anualmente* los indígenas que pueden ser nombrados Gobernadores de indios. Siguiendo esta costumbre el Jefe Político de Cotacachi (que pertenecía, como parroquia, al cantón Otavalo) propuso a Darío Cotacachi para Gobernador del año 1871, a quien se dió dicho nombramiento; más como este hubo concluido el año que *por costumbre debía durar* en el destino, fue preciso proceder a un nuevo nombramiento para el año 1872, el cual recayó en la persona de Rafael Otavalo, por haber sido éste el propuesto por el Jefe Político, y a más por haber recibido denuncias de que el anterior *escapaba a muchísimos indígenas para que no fueran a los trabajos públicos*"(58).

Evito, por el momento, los problemas que induce esta última frase. Me refiero a la presión funcionalizante ejercida por el estado sobre la jerarquía étnica: si no cumplen (o se resisten a cumplir, como es el caso) las tareas que les corresponde como "agentes", simplemente se los despide, tal como comunica el gobernador de Imbabura al ministro. Situación a primera vista paradójica una vez desaparecidas las exigencias de la recaudación del tributo. Sin embargo, a mi parecer, es una de las claves de las modificaciones de la situación social de los gobernadores, alcaldes y caciques a mediados de la década de los 60: se angosta curiosamente el grado de autonomía de que antes gozaba la jerarquía étnica y con ello se desvanece su legitimidad como auto-

ridades comunales.

Queda en claro que el nombramiento de estas autoridades pasa a ser incumbencia de la jefatura cantonal, en un procedimiento por el cual, como se mencionó antes, esta autoridad somete una lista de indígenas al concejo municipal, quien escoge los candidatos y “crea los puestos”. Por último, el gobernador provincial extiende los nombramientos. Estructura de jerarquía burocrática amoldada al esquema de la ley municipal dada bajo el gobierno de García Moreno que subordina los organismos municipales a la tutela del estado central (en la persona del gobernador y el jefe político: art. 44). Entonces, de “empleados” del estado central, estatuto reconocido por la ley antes de 1857, la jerarquía étnica se convierte en una categoría de “agentes municipales” con “fueros y privilegios” tibia y tácitamente aceptados.

Ubicación ambigua en el nuevo organigrama estatal. Bajo el estado colonial, su lugar era preciso pues dependían exclusivamente del corregidor de indios(59). Ahora, a mediados de la década de los sesenta, están sujetos a dos autoridades distintas (en conflicto muchas veces) y cumplen dos tareas: son “agentes” municipales para la recaudación de la contribución subsidiaria y subordinados de la jefatura y las tenencias parroquiales para el reclutamiento de trabajadores. Doble dependencia y doble tarea que permanecerán vigentes hasta comienzos del presente siglo. ¿Cuáles fueron los efectos de esta nueva ubicación de la jerarquía étnica en el estado republicano?

Como encargados de la recaudación para la municipalidad, gobernadores y caciques prolongaron, sin duda, las funciones que venían cumpliendo durante el período del tributo. Como antes, se establecieron padrones para la contribución subsidiaria bajo el mismo sistema de seguir “el orden antiguo de parcialidades”; o sea de responsabilizar a los caciques de reconocer, ubicar y cobrar a los comuneros bajo su dependencia. Las similitudes entre el tributo y la contribución subsidiaria facilitaron, sin duda, la amalgama de funciones pasadas y presentes. Sin embargo, el reconocimiento del rango de estas autoridades se tornó más ambiguo y, en todo caso, quedó definitivamente menoscabado. Las explicaciones y categorías empleadas por Máximo Villagrán, autoridad de la parcialidad de su nombre, asentada a orillas del lago de San Pablo, traslucen el hecho: “En calidad de *Curaga cobrador*, se me hizo continuar en la recaudación del ramo subsidiario en la que estoy (1861) sirviendo con la buena fe que siempre”, y añade una explicación significativa de la reubicación de la jerarquía étnica en las instancias locales: “y ahora últimamente por nombramiento del Señor Tesorero Municipal se halla a mi cuidado el cobro de la pensión que pagan los rematadores del censo (se refiere a las tierras de comunidad declaradas ejidos y dadas en arrendamiento), agregándose de que yo, Francisco y Eugenio (Villagrán, sus principales) *somos rematadores*”(60). El dato que interesa aquí es el término escogido por M. Villagrán para designar sus funciones y rango: se autodesigna con el título de “Curaga”. Como es bien sabido, la palabra pertenece al léxico quichua precolonial y se encuentra muy excepcionalmente en los documentos del período tribu-

tario republicano.

El rango de las autoridades comunales fue tradicionalmente designado con la palabra caribeña de "caciques", palabra que sobrepasó el lenguaje burocrático y se convirtió en categoría de identidad propia, pues llegó a ser la manera como la jerarquía étnica se autotitulaba y reconocía. Sin embargo, en los documentos republicanos, luego de la abolición del tributo, es una tradición que desaparece a grandes pasos. A veces se encuentra sustituida (más como autodenominación que como designación por los funcionarios estatales) por una antigua voz que vuelve a emerger: la de "curaga" o "cabeza".

¿Arbitraria y exclusiva transformación léxica? El cambio tiene que ver, sin duda, con la desaparición del tributo puesto que el rango de cacique de facto y de jure, ya lo sabemos, guardaba estrecha relación con las funciones de recaudador. Máximo Villagrán, "Curaga cobrador", explica la situación con una significativa ambigüedad terminológica que pone de manifiesto algunos de los cambios sociales y de mentalidad que personalmente vive.

"Los caciques o más bien dicho Curagas (sic), desde que se impuso a los indígenas la contribución que satisficieron con el nombre de *Tributo* fueron creados para facilitar una *recaudación inominosa* (sic) entre sus parciales (. . .) hasta que se abolió esta contribución diametralmente opuesta a los grandes principios republicanos, *como el título de Cacique lo era también antes de su extinsión*"(61).

Cabe recalcar que las frases y palabras enfatizadas en la cita anterior esta vez no son mías. Se leen en el original. Por ende, pertenecen a una interpretación dada al texto por el curaga y el escribiente. Revelan una voluntad de fijar la atención del lector en su interpretación deslegitimante del pasado de las autoridades étnicas.

Cambio de lenguaje que no solamente expresa la degradación de rango de los caciques, sino que deja entrever también un proceso de diferenciación interna, social y política, de la jerarquía. ¿Consecuencia de la creciente funcionalización estatal de estas autoridades, de su consiguiente pérdida de autonomía? Es decir que, al parecer, la funcionalización burocrática abrió curso a otro proceso concomitante: el surgimiento de una distinta modalidad de autoridades indígenas, dirigentes de menor jerarquía y ámbito de poder, enraizados en la fragmentada territorialidad de las parcialidades. Los curacas o cabezas que son mencionados fugaz y esporádicamente en los documentos eran, se deduce por los apellidos, miembros de las grandes familias comunales. Para que surjan, debió producirse un vacío de poder dentro de las comunidades. Es una interpretación que queda por estudiarse de cerca. Por ahora, tiene el apoyo de textos como el siguiente, donde los funcionarios introducen una distinción (¿categorías de percepción concomitantes a categorías reales?) entre dos tipos de autoridades étnicas: las estatales ("Gobernador", "agentes" y "asociados") y las de parcialidad, reconocidas estas últimas con el término remozado de "curagas".

El concejo municipal de Otavalo, en su sesión del 13.11.1867, conoce un oficio quejumbroso del rematador de la contribución subsidiaria “reclamando que se remediara la indiferencia de los *agentes* que no se prestaban a auxiliarlo en la recaudación”. Ante lo cual, el concejo adopta la siguiente medida en una de sus posteriores sesiones:

“... dispuso se le oficie al *Gobernador de indígenas* sobre que alternativamente, de dos en dos *agentes y asociados* a él, le acompañaran al rematador en los días que él designase bajo la pena de dos pesos en caso de desobediencia”, por una parte y por otra, “que de igual modo notificara a los *Curacas* para que los días Domingos concurrieran a hacer la recaudación de todos los *indígenas de su dependencia*, bajo la misma pena”(62) (subrayados míos).

Se observa en el oficio del concejo que quienes poseen “indígenas bajo su dependencia” son los curagas (obviamente “gente” de comunidad), mientras que las otras autoridades son identificadas por su vinculación a la instancia concejil.

Ahora bien, si en su nuevo “destino”, como dependientes del concejo de Otavalo, la jerarquía étnica de alguna manera prolongó anteriores funciones, en cambio, como “agentes” de la jefatura política, el gobernador cantonal de indígenas y sus subordinados se especializaron en una nueva tarea encomendada por el estado: el reclutamiento de trabajadores forzados. “Brazos” provenientes sobre todo de las parcialidades para las obras públicas. Los documentos que mejor evidencian sus nuevas funciones provienen del escalón más bajo de funcionarios del estado central, una vez más los tenientes políticos. No podía ser de otra manera puesto que sobre ellos recaía la ingrata e interminable tarea de velar por un abastecimiento permanente y suficiente de trabajadores. En efecto, los ímpetus constructores del gobierno autoritario de G. García Moreno (1861-65 y 1869-75), el fortalecimiento y reestructuración centralizadora del estado, exigían ante todo mano de obra abundante.

En el cantón de Otavalo, además de los trabajos urbanos y vecinales, se emprende una de las supuestas (porque, a más de inhumana, infructuosa y económicamente absurda) grandes obras de García M.: la apertura de un camino que desembocaría en el Pacífico, de Otavalo a Esmeraldas, cruzando la cordillera occidental y la selva costera. Cientos de indígenas son literalmente arrastrados en “contingentes semanales” (amarrados y encuadrados por la milicia nacional) una vez que el llamado “camino” —una angosta trocha— baja a los húmedos declives andinos, las “tierras calientes”.

¿Cómo se recluta a los trabajadores? El jefe político cantonal, autoridad directa del ministro de lo interior, encargado de ejecutar las “grandes obras nacionales”, fija los “contingentes” de trabajadores que los tenientes políticos deben reclutar en sus respectivas parroquias. Mejor dicho, en las parcialidades de su jurisdicción. Aquí intervienen los “agentes”. A inicios de la obra, el reclutamiento de indígenas no parece encontrar mayores contra-

tiempos. La atracción ejercida por un jornal mucho más elevado que el acostumbrado en las haciendas, para los "peones sueltos", proporcionaba la gente necesaria. Pero al extenderse los trabajos a varios días de camino, descendiendo por el flanco de la cordillera hacia el Pacífico, la coerción se vuelve imprescindible. Entonces, tenientes y comisarios de policía encuentran grandes dificultades para cubrir sus contingentes. La presión que sobre ellos ejerce el jefe político la vuelcan, a su vez, sobre gobernadores, alcaldes indígenas y curagas.

El jefe político, que funge en 1872 de presidente del concejo municipal de Otavalo, amenaza al teniente político de San Pablo, una de las más importantes parroquias del cantón: "... le prevengo a usted que si en lo sucesivo no remite los 10 peones semanales, que se le han asignado, emplearé con usted medidas cohercitivas, y si posible lo remitiré a usted y a sus hijos a la montaña (quiere decir a los trabajos del camino de Esmeraldas) para que sepan cumplir con sus obligaciones"; y le acusa: "yo no se quién le ha atribuido a usted la facultad de conservar tantos Alcaldes (indígenas) a su lado para el acopio del miserable contingente de 10 peones"(63).

En primer lugar, se vuelve difícil encontrar trabajadores pues una cantidad importante de comuneros, si creemos los alegatos de los tenientes, se habían acogido a la protección de las haciendas: entran como conciertos huasipungueros o como los llamados "ayudas" o "yanaperos". Otros migraron a los "valles calientes" del río Chota o a la región de Perucho, para trabajar en las haciendas azucareras como peones sueltos. Los que se quedaron, obviamente evitan los reclutamientos como pueden. Conforme pasa el tiempo y avanza la obra, los intentos de reclutar toman un giro desesperado y brutal: se realizan incursiones nocturnas en las parcialidades. "Increíble es que mis agitaciones, despues de que toda la gente (léase indígenas) se halla corrida por los valles y cerros, haya podido reclutar en este día y noche anticipada 21 indios buenos que le remito a la consignación de usted con el Gobernador de Indígenas Silverio Valenzuela, quien los entregará con la lista que acompaño", informa el teniente de San Pablo al jefe político en 1871(64). Según los documentos, las autoridades indígenas participan en los reclutamientos forzosos, sirven de guías en las comunidades, ubican familias, descubren escondrijos y escoltan a los indígenas "acopiados" para que no escapen.

¿Qué efecto tuvo, sobre su autoridad y reconocimiento comunal, esta funcionalización eminentemente coercitiva? En la misma comunicación anterior, el teniente de San Pablo informa a su superior que en una de las incursiones para atrapar trabajadores, el gobernador de indígenas "fué estropeado" por algunos indígenas, "quienes merecen una justa represión". Es tan sólo un indicio. Pero se puede inferir de la información dispersa y recurrente que ofrecen los archivos otavaleños para el último tercio del siglo XIX que, al reducir las al rol de "agentes" estatales, las autoridades indígenas perdieron autonomía (¿y capacidad de negociación interna?). Se rompe aquel "delicado equilibrio" necesario para mantener "una legitimidad que era permanen-

temente cuestionada desde arriba y socavada desde abajo por el descontento. . ." de los comuneros(65). Como consecuencia se degradó la segunda cara de su legitimidad: la comunal.

Es este proceso el que posiblemente abrió espacio político para el surgimiento (¿como forma de resistencia?) de aquel conjunto de nuevas autoridades comunales designadas como curagas, "cabezas", alcaldes, autoridades inmersas en las parcialidades, con poderes limitados, reducidos a márgenes consuetudinarios que la penetración estatal no había copado.

En todo caso, un hecho habla de por sí. La documentación otavaleña revela que, en la segunda mitad del siglo, los nombramientos de gobernadores de indios no se vuelven a realizar en un acto ritual en el cementerio, donde se invoca simbólicamente a los antepasados y se solicita el consenso de los de este mundo. Tampoco se recuerdan los derechos de la "sangre" ni "confiriéndole de la mano" se entrega la "vara" en nombre de la República. El acto es puramente burocrático. Se juega entre las paredes de los poderes institucionalizados: candidatos escogidos por la jefatura, discusiones en el concejo municipal, nombramiento por el gobernador de la provincia! Transformación o, más exactamente, desaparición de la gestualidad andina de legitimación; ruptura del lazo simbólico entre los antepasados, los presentes y sus intermediarios genealógicos: la jerarquía étnica.

NOTAS:

- (1) Gnral. Juan J. Flores, en: **La Gaceta del Ecuador**, 24.01.1841, vol. 1841-1842; A/FL.
- (2) Una excepción constituye, sin duda, el trabajo de Tristan Platt **Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí**, que, junto con largas conversaciones con el autor, me indujo a pensar, ante todo por diferencia, este otro extremo (no solamente geográfico, sino histórico) del continuum andino. Es un reconocimiento de andina reciprocidad.
Otro reconocimiento obligatorio: muchas de las ideas subyacentes en este texto fueron discutidas, directa o indirectamente, con Marie Lourties. Algunas provienen de sus sugerencias y trabajos.
- (3) Sobre el origen de estas autoridades ver Wachtel 1974.
- (4) AH/OIA, Not. 2a EP/J 2a. (1821-26; 430).
- (5) A/FL. "Leyes de Colombia: 1821-1827", (p. 87).
- (6) AH/OIA, Not. 2a (1821-26; 430).
- (7) AH/OIA, Not. 2a (1821-26; 407).
- (8) "Ley de Régimen Político, 2-oct.1821", en A/FL: "Leyes de Colombia, 1821-1827".
- (9) AH/OIA, Not. 2a. EP/J (1821-28; 430). El nombramiento de Anrango, en lugar de Puento, es significativo de los conflictos por la administración étnica en la escena política local: al parecer, el teniente pedáneo apoyaba al segundo, y los alcaldes municipales, al primero.

- (10) A/FL, Decreto del 15.10.1828 en: **Índice del Registro Oficial de la República de Colombia: 1828-1829** (s.e. ni lugar), (pp. 156-163). Ver, sobre el restablecimiento, Van Aken 1983: 64-66.
- (11) Es el espíritu del Título II (arts. 4-14) del decreto de Bolívar del 15.10.1828 "estableciendo la contribución personal de indígenas", op. cit.
- (12) ANH/Q Serie Indígenas, caja 185; Solicitud dirigida a la Junta de Hacienda, Quito, 5.1.1829.
- (13) El reconocimiento del manejo de varios códigos de legitimidad por las autoridades étnicas no es asunto nuevo. T. Saignes (1987: 150-161) encuentra que para los siglos XVI-XVII los caciques manejan ya dobles códigos de legitimación en Charcas (Bolivia): uno hereditario y otro de éxito económico colonial. No examina, sin embargo, la "legitimidad colonial" (Assadourian 1983: 14) conferida por el reconocimiento estatal y las funciones que les atribuían las autoridades coloniales. K. Spalding (1974: 80) advierte que las autoridades indígenas podían buscar una asociación entre el poder conferido por sus vinculaciones con los funcionarios españoles y el prestigio (y poder) de los códigos andinos. Para F. Salomon (1975: 308), "la vara de justicia, en mano de los caciques, no carecía pues de doble significado. Era instrumento de explotación, y a la vez seña de apoyo a ciertas instituciones étnicas que permitían a la comunidad resistir la fuerza erosiva de la explotación". L. Millones (1978) ha mostrado, por su parte, que la legitimidad "intraétnica" de los curacas tenía también una dimensión religiosa fundamental: provenía de apoyos en "sacerdotes" indígenas o en la directa relación con guacas que los revestían de una aureola sobrenatural. Los cultos locales y sus intermediarios formaban parte de la escena política local.
- Respecto a este último aspecto, la documentación otavaleña deja entrever apenas que los caciques de las comunidades (posteriormente los curagas) eran por lo general intermediarios de algunos santos comunales que, a su vez, se identificaban con espíritus (guacas) encontrados en determinados lugares o terrenos de la parcialidad. Las visitas de terreno que pude efectuar hoy en día confirman la escuetísima información de los archivos. Dichos santos eran los "patrones", "dueños" de las tierras comunales y ante ellos se pasaba (y se pasa) el "cargo" de prioste como ante santo Agatón, deidad de la comunidad de Agato, proveniente de un "huayco" del volcán Imbabura.
- (14) Por "andino indígena" entiendo **una creación colonial** (que puede pertenecer también a la vertiente "andino blanco-mestiza").
- (15) De acuerdo a documentos de la provincia del Azuay, el Ministerio de lo Interior envió una "nota" a los gobernadores "sobre que continúen los alcaldes indígenas que conforme a la Ley de Indias y práctica constante se han considerado **necesarios para el mejor arreglo de las parroquias**". Es de suponer que esta "nota" se impartió a todas las provincias del país. ANH/Cuenca, F. Administrativo, Libro 28, 1840-41, Nota 47.
- (16) En 1833, a propuesta del cura de la parroquia de Imantag, el gobernador de la provincia de Imbabura, el gran hacendado J. Gómez de la Torre, emite la orden que el teniente político de dicha parroquia nombre al gobernador de indígenas, acto que tiene lugar con un ritual en el cementerio. AH/IOA-Not. 2a EP/J (1831-36; 507).
- (17) A/FL, "Leyes de Colombia: 1821-1827", ley del 2.10.1821, del 12.10.1821 y del 11.3.1825. Los alcaldes pedáneos (antecesores de los tenientes) existieron en el estado colonial, pero su jurisdiccionalidad se limitaba, según parece, al ámbito urbano y a la población no indígena (comunicación verbal que agradezco a Segundo Moreno Yáñez). Desconozco si existen estudios sobre el tema. La implantación republi-

cana data de la ley del 2.10.1821 de Bolívar, primera ley "Sobre la organización y régimen político de los departamentos, provincias y cantones en que se divide la República" (art. 4 y 6) y se inspira explícitamente en "la ordenanza real de Madrid a 4 diciembre de 1786", que instaura los Intendentes en México.

- (18) A/FL, "Primer Registro Auténtico Nacional (año 1830)", (pp. 88-93). Trabucco 1975, Constitución del 11.8.1830.
- (19) A/FL, "Ley de Régimen Político, 5.7.1851", en: "Leyes y Decretos: 1850-1851" (s.f. y s.l.).
- (20) AH/IOA-Not. 2a EP/J, 2a (1811-16; 322).
- (21) AH/IOA-Not. 2a EP/J, 2a (1841-43; 671).
- (22) ANH/Q, CGI/MI, 1856.
Las dificultades que encuentra la organización del sistema político representativo debido a la dominación étnica, tres décadas luego de la constitución nacional (1862), resaltan del siguiente acuerdo de la Junta Provincial de Pichincha, radicada en Quito (capital del país): Considerando 2º: "Que muchas parroquias se componen **casi en su totalidad de indígenas** que no reúnen ni siquiera los requisitos prevenidos por la lei para ejercer el derecho de sufragio", la Junta acuerda la constitución de "Consejos parroquiales" solamente en 11 parroquias de las más de 20 existentes en la provincia. La Ley Municipal de 1861 resulta inaplicable por la composición étnica de la población: faltan blanco-mestizos que puedan conformar los organismos estatales y sobran indígenas! Es, además, obvia la voluntad de constituir un estado nacional exclusivamente formado por la minoría étnica criolla. En efecto, los indígenas muy excepcionalmente podían reunir las condiciones de ciudadanía (legal) existente. Esta noción (base del nuevo estado) tienen un carácter excluyente étnico nunca dicho ni formalizado.
A/FL, *El Nacional*, 1.7.1862.
- (23) Cf. Jaramillo 1972: 176-203.
- (24) AH/IOA, Not. 1a EP/J (1821-26; 407).
- (25) AH/IOA, Not. 2a EP/J (1831-36; 495a).
- (26) AH/IOA, Not. 2a EP/J (1831-36; 490e).
- (27) Retomo aquí una hipótesis de T. Saignes (1985: 17) para el Alto Perú. El hecho de comprometerse como concierto huasipunguero y continuar tributando vía el cacique, o sea manteniéndose bajo su jurisdicción, es un hecho que se constata en los padronillos que he podido encontrar. Algunos comuneros constan clasificados como que viven en tal o cual hacienda durante varias generaciones (de padres a hijos). De igual modo, otros aparecen habitando en tal o cual pueblo (¿como forasteros?).
- (28) Siglos antes, el estado colonial había tratado de "colocar otro poder que impartiera justicia al margen de los señores étnicos" (1565), creando cabildos indígenas con resultados infructuosos. Assadourian 1983: 14.
- (29) A/FL, *La Gaceta del Ecuador*, 10.9.1843: "Ley Orgánica del Poder Judicial".
- (30) AH/IOA, Not. 2a (1841-43; 672). Se puede conjeturar que este tipo de documentos deberían encontrarse en los archivos de la Jefatura Política. En el cantón Otavalo, lamentablemente este último no fue conservado.
- (31) AH/IOA, Not. idem.
- (32) AH/IOA, Not. idem.
- (33) ¿Hay que aclarar? Por código andino me refiero a una elaboración colonial y no a los códigos imperantes en las llactas precoloniales.

- (34) La ley del 25.7.1851, que pretende sintetizar las leyes vigentes sobre el tributo y que reconoce a los "pequeños cabildos y empleados que han tenido las parroquias indígenas", restringe sus atribuciones solamente al "régimen puramente económico" (art. 49). Quedan, por lo tanto, excluidas en tolerante y ambiguo silencio las facultades jurídicas y políticas de los púdicamente llamados "empleados": los gobernadores y caciques. Esta ley copia el Decreto del "Presidente Libertador" que reimplementa el tributo en octubre de 1828.
- (35) Auto del 14.7.1846, dado por el Ministerio de lo Interior. En: Costales y Peñaherrera 1964: 620.
- (36) En la correspondencia del Gobernador de la Provincia de Imbabura al Ministro de lo Interior en la década de los setenta del siglo pasado, se encuentran repetidas renunciaciones al cargo de teniente político con la excusa de que "van a servir en tal o cual hacienda como mayordomos o sirvientes". ANH/Q, CGI/MI, 1870-75.
El escritor J. Icaza (1984) ha relatado duramente las contradicciones de estos ascensos étnico-sociales de los tenientes políticos en su novela corta **Mama Pacha**.
- (37) Cf. Bourdieu 1980: 90-95.
- (38) De acuerdo a documentos de la provincia del Azuay, el Ministerio de lo Interior envió una "nota" a los gobernadores "sobre que continúen los alcaldes indígenas que conforme a la Ley de Indias y práctica constante se han considerado necesarios para el mejor arreglo de las parroquias". Es de suponer que esta "nota" se impartió a todas las provincias del país. ANH/Cuenca, F. Administrativo, Libro 28, 1840-41, Nota 47.
- (39) ANH/Q, CGI/MI, 1837.
- (40) ANH/Q, CGI/MI, 1840.
- (41) Ley del 23.11.1854, art. 9; en Costales y Peñaherrera 1964: 672.
- (42) ANH/Q, CGI/MI, 1857.
- (43) ANH/Q, CGI/MI, 1849.
- (44) AH/IOA, Not. 2a EP/J, 2a (1841-43; 639).
- (45) AH/IOA, Not. 2a supra.
- (46) Art. 16 de la ley del 3.6.1851; en Costales y Peñaherrera 1964.
- (47) AH/IOA, Not. 2a (1857-63; 911).
- (48) AH/IOA, Not. 2a (1857-63; 899).
- (49) AH/IOA, Not. 2a EP/J (1800-1805; . . .). Según Ch. Caillavet (1980: 191), antes de la dominación incásica en la región de Otavalo, las "llactas" se identificaban por el nombre de sus caciques y viceversa: "como es uso entre los naturales cada uno tiene puesto su nombre a las tierras que le pertenecen", advierte un documento de 1633 citado por esta autora. F. Salomon (1980: 194) advierte, sin embargo, que existían dos formas de organizaciones precoloniales que son conocidas como "parcialidades" por los españoles: aquellas conformadas por una sola unidad, en cuyo caso llevaban el nombre de su cacique, y aquellas formadas "por agregación" de varias unidades jerarquizadas; el cacique provenía entonces de la más prestigiosa y las otras autoridades eran "sus principales".
- (50) Sobre las características precoloniales de los "señores étnicos" en la sierra norte, ver F. Salomon 1980: 194-196. Para una discusión sobre las dimensiones de las atribuciones de los "Kurakas" precoloniales andinos en los andes peruano-bolivianos, ver K. Spalding 1986: 4-6.

- (51) ANH/Q, CGI/MH, 1857.
- (52) AH/IOA, Not. 2a EP/J (1857-63; 941).
- (53) Cf. Meillassoux 1980: 102-105.
- (54) AH/IOA, JP/CM, 1861-65.
- (55) AH/IOA, ACTAS CM 1865-67; ver igualmente una síntesis de esta serie elaborada por J. Freile Granizo (1980).
- (56) A/FL, Ley de Régimen Municipal, 13.6.1861, en: **El Nacional**, n. 45, 1861.
- (57) Cf. Ackerman 1978: 46-49.
- (58) ANH/Q, CG/MI, 1872.
- (59) Cf. Lohmann Villena 1957: 13-16 y Gibson 1966: 90-111.
- (60) AH/IOA, Not. 2a (1860-61; 1077).
- (61) *Idem*.
- (62) AH/IOA, ACTAS CM, 1865-67.
- (63) AH/IOA, M.O.F. 1872.
- (64) AH/IOA, O. TP, S. Pablo, 1871.
- (65) Rivera 1978: 225. K. Spalding (1986: 26) advierte el mismo fenómeno de degradación de legitimidad “por concebir –y utilizar– sus oficios dentro de definiciones europeo-coloniales . . .”.

BIBLIOGRAFIA

- ACKERMAN, S.
1978 "The Trabajo Subsidiario": compulsory labor and taxation in 19th. century Ecuador. Ph.D. Dissertation. Univ. Microfilms.
- ASSADOURIAN, C.S.
1983 "Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino", **HISLA**, 1er. trimestre. Lima.
- BOURDIEU, P.
1980 **Le sens pratique**. Ed. de Minuit. Paris.
- CAILLAVET, Ch.
1980 "Le tribut textile et caciques dans le nord de l'Audiencia de Quito". En: **Melanges de la Casa Velásquez**. Tome XV, pp. 329-363. Madrid.
- COSTALES, A. y PEÑAHERRERA DE C., P.
1964 "Historia social del Ecuador, T. III. Recopilación de leyes sociales indígenas de 1830 a 1918", **Llacta**, VI, XVII.
- FREILE GRANIZO, J.
1980 **Resúmenes de actas republicanas, cabildo de Otavalo-siglo XIX**. 2 vols. IOA. Otavalo.
- GIBSON, Ch.
1966 **Spain in America**. Harpers and Row. New York.

- ICAZA, J.
1984 **Mama Pacha**. Ed. El Conejo. Quito.
- JARAMILLO, V.A.
1972 **Corregidores de Otavalo**. IOA. Otavalo.
- LOHMANN VILLENA, G.
1957 **El Corregidor de Indios en el Perú bajo los Austrias**. Madrid.
- MILLONES, L.
1978 "Los ganados del señor: mecanismos de poder en las comunidades andinas. Arequipa, siglos XVII-XIX", **Historia y Cultura**, 11.
- MEILLASSOUX, Cl.
1980 **Femmes, greniers et capitaux**. Maspéro. Paris.
- PLATT, T.
1982 **Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí**. IEP. Lima.
- RIVERA, S.
1978 "De la ayma a la hacienda: cambios en la estructura social de Caquiaviri". En: **Estudios bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza L.** (Mimeo) s.e. La Paz.
- SAIGNES, T.
1985 "Caciques, tribute and Migration in the Southern Andes. Indian Society and the 17th Century Colonial Order (Audien-
cia de Charcas)", **Occasional Papers**, 15. University of London,
Institute of Latin American Studies.
1987 "De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos le-
gitimidades (Charcas)", **Revista Andina**, 5, 1. Cusco.
- SALOMON, F.
1975 "Don Pedro de Zámbriza, un varayuc del siglo XVI", **Cuadernos de Historia y Arqueología**, 42: 285-315. Guayaquil.
1980 **Los señores étnicos de Quito en la época de los incas**. Col.
Pendoneros. IOA. Otavalo.
- SPALDING, K.
1974 "Los escaladores sociales: patrones cambiantes de movilidad
en la sociedad andina bajo el régimen colonial". En: **De indio
a campesino**. IEP. Lima.
1986 "Defendiendo el suyo: el Kuraka en el sistema de producción
andino". Ponencia presentada al seminario **Reproducción y
transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX**. SSRC.
Quito.
- TRABUCCO, F.
1975 **Constituciones de la República del Ecuador**. PUCE. Ed. Uni-
versitaria. Quito.
- WACHTEL, N.
1974 **La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête
espagnole**. Ed. Gallimard. Paris.
- VAN AKEN, M.
1983 "La lenta expiración del tributo indígena en el Ecuador",
Cultura, VI, 16. Quito.