

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**

**SEDE ECUADOR**

**PROGRAMA ANTROPOLOGÍA**

**CONVOCATORIA 1993 - 1995**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA**

**Quilloac: memoria, etnicidad y migración entre los kañaris,  
Ecuador**

**ALICIA TORRES PROAÑO**

**DICIEMBRE 2009**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
PROGRAMA ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA  
CONVOCATORIA 1993 - 1995**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA**

**Quilloac: memoria, etnicidad y migración entre los kañaris,  
Ecuador**

**ALICIA TORRES PROAÑO**

**ASESORA DE TESIS: MERCEDES PRIETO  
LECTORES: JAVIER AUYERO  
ANDRÉS GUERRERO**

**DICIEMBRE 2009**

## **DEDICATORIA**

A mi abuelo Salvador,  
por regalarme una historia y un lugar.  
A Fernando, Miguel y Manuela, mi historia.

## Agradecimientos

En abril de 2007, en mi primera visita a Cañar presencié la escena, relatada en la introducción, que fue la excusa – entre otras- para iniciar la investigación de la cual da cuenta este trabajo y en esa ocasión conocí a don Antonio Quinde. A él un gracias especial por su compañía, su tiempo, su historia, sus ideas, su experiencia. Y por su intermedio a todas las personas, hombres y mujeres, niños y niñas de Quilloac, gracias a quienes he podido construir una interpretación, entre muchas posibles, de ese *lugar* que combina historias, identidades, conflictos y ausencias.

A Mercedes Prieto por su paciencia, su indeclinable apuesta, su afinada dirección. El permanente estar ahí y el afecto, los diálogos y las esperas han sido ingredientes imprescindibles para concluir esta tarea.

A Javier Auyero por la lectura y la impaciencia y el “tecito” siempre listo.

A Andrés Guerrero por la lectura y comentarios. Por las conversaciones a lo largo del tiempo y por las pendientes.

A Soledad Quintana y a Bolívar Ignacio Lucio por tomar la posta de mis tareas y permitirme el tiempo.

Juan Peris y Susana Alvarado hicieron de Cañar un lugar cálido. Lydia Andrés me acompañó en el trabajo en “campo”. Sus aportes, ideas y sistematicidad han sido muy importantes. Gracias por ellas y por las “cenas”, las caminatas, el frío, compartidos.

A Carlos, Alexandra, Sergio, Laura, Mireya, Almu, Luz Piedad y Jesús por su cercanía.

Y, finalmente, unas gracias primordiales a Fernando, Miguel y Manuela, testigos de este camino, por su ternura sin fin.

## Contenido

Índice de gráficos .....	6
Capítulo 1 .....	7
Identidad étnica: comunidad, lugar y migración .....	7
Introducción.....	7
Los estudios de la comunidad indígena .....	10
<i>La economía política</i> .....	10
<i>Sujetos y poder</i> .....	27
Lugar y migración: conceptos y nuevas aproximaciones identitarias.....	40
El transnacionalismo y la identidad.....	45
La investigación entre los kañaris .....	53
<i>Las preguntas</i> .....	53
<i>El trabajo de campo</i> .....	55
<i>Los capítulos</i> .....	57
Capítulo 2 .....	58
Lugar e identidad: entendiendo Cañar.....	58
Introducción.....	58
Lugar e identidad: ¿territorio y cultura? .....	60
Cañar y los kañaris: una identidad excepcional.....	67
<i>Los kañaris: un origen y una historia en disputa</i> .....	67
<i>Cañar: arqueologías y etnografías</i> .....	82
Cañar: comunidades y haciendas.....	90
<i>La economía política regional</i> .....	90
<i>Reforma agraria</i> .....	98
<i>Mestizos e indígenas</i> .....	99
Cañar: la migración .....	101
<i>Las migraciones domésticas</i> .....	102
<i>Las migraciones internacionales</i> .....	106
Indígenas y migrantes en una encuesta.....	112
Conclusiones .....	134
Capítulo 3 .....	137
De la comunidad arqueológica a la comunidad transnacional: tierra, etnicidad y migración en Cañar.....	137
Introducción.....	137
La comuna de Quilloac y la hacienda Guántug .....	139
La comunidad: identidad y política .....	158
De la comuna de Quilloac al movimiento indígena: de la tierra a la identidad .....	167
De Quilloac a Queens y San Javier: ¿la comunidad desterritorializada?.....	171
Conclusiones .....	183
Capítulo 4 .....	185
Conclusiones .....	185
Bibliografía.....	192

## Índice de gráficos

<b>Gráfico 1: Composición etaria de la población por sexo .....</b>	<b>115</b>
<b>Gráfico 2: Población total por hogares con migración internacional según sexo y edad .....</b>	<b>116</b>
<b>Gráfico 3: Municipio de Cañar: hogares emigrantes por rangos de edad.....</b>	<b>117</b>
<b>Gráfico 4: Composición del hogar según condición étnica y según migración .....</b>	<b>119</b>
<b>Gráfico 5: Formas de eliminación de excretas según condición étnica y migratoria.....</b>	<b>123</b>
<b>Gráfico 6: Edad del migrante según área, condición étnica y sexo .....</b>	<b>127</b>
<b>Gráfico 7: Costo del viaje según área, condición étnica y sexo .....</b>	<b>132</b>

# **Capítulo 1**

## **Identidad étnica: comunidad, lugar y migración**

### **Introducción**

En la primera visita que realicé al municipio de Cañar, convocada por la Agencia Española de Cooperación Internacional, pude estar presente en una reunión que permitió, después de cierto tiempo, plantear la iniciativa de investigar en el lugar. Pero, fue sobre todo presenciar una escena en esa reunión lo que generó una serie de interrogantes, de cuestionamientos, de dudas que han dado lugar a un conjunto de preguntas de investigación que se discuten en esta tesis.

La escena: en las instalaciones del Instituto de Educación Bilingüe Intercultural Quilloac, en las afueras de la ciudad de Cañar, estaban reunidos representantes de las más diversas organizaciones e instituciones tanto del Ecuador como de España que cubrían el espectro del Estado, las ONG, las organizaciones de la sociedad civil y las universidades, para discutir sobre los componentes de un proyecto de codesarrollo que la AECI estaba interesada en implementar en Cañar. Se había identificado a Cañar como “objeto” de este proyecto de codesarrollo luego de un proceso de evaluación y consulta que había llevado alrededor de dos años.

Sin duda, uno de los actores principales en esta reunión eran las organizaciones indígenas de Cañar y las asociaciones de migrantes que habían viajado desde España con financiamiento de la AECI y las asociaciones de los familiares de migrantes en Cañar y lo eran porque una de las características que se quería mantener a lo largo de este taller de trabajo era su calidad de “participativo”: serían los actores directamente vinculados al proceso migratorio quienes decidirían que componentes se incluían en el proyecto.

En este contexto, durante el desarrollo de una de las reuniones de los grupos de trabajo la discusión entre los representantes de las organizaciones indígenas de Cañar y los de las asociaciones de migrantes había sido una constante casi desde el inicio del taller. Sin embargo, en el transcurso, la tensión subió de nivel y el enfrentamiento fue directo. Las asociaciones de migrantes indígenas cuestionaban la legitimidad de la representación de los líderes de las organizaciones indígenas provinciales y cantonales y afirmaban no sentirse representados por ellos y, especialmente, había una defensa cerrada a no permitir que estas

organizaciones se “apropien” de las iniciativas del proyecto. Las acusaciones giraban en torno a la “rentabilidad” que las dirigencias habían obtenido de los diferentes proyectos implementados en la zona y que los beneficios nunca llegaron a la mayoría de la población. Una mujer indígena, líder de una asociación de migrantes en Murcia, afirmó: “este es nuestro proyecto porque nosotros somos los migrantes”.

Esta escena me permitió constatar las tensiones que el proceso migratorio estaba generando al interior de las organizaciones indígenas tradicionales. Su representación, su legitimidad y sus prácticas estaban siendo cuestionadas por quienes habían sido sus miembros, sus líderes y que actualmente, desde fuera, veían la oportunidad para expresar sus desacuerdos. El ser “migrantes”, estar fuera, estaba ofreciendo otra forma de legitimidad que iba más allá del discurso sostenido de la identidad y de la igualdad al interno de las organizaciones. Se trataba, por cierto de una disputa por recursos, los del proyecto, pero no únicamente; ésta rebasaba esos límites para plantearse como un enfrentamiento en las formas de construcción de la identidad y de las representaciones: quiénes se sentían “dueños” del discurso identificatorio estaban siendo cuestionados por los que habían escapado a esa clasificación.

Esta serie de “inconformidades”, de disputas, de juegos puestos en escena por los actores me permitieron ir generando ciertas preguntas sobre aquello que éstas evidencian pero sobre todo por aquello que ocultan. ¿Está en juego una forma distinta de imaginar la comunidad? Parecería que sí, porque se disputaban recursos, representaciones, identidades. Así, me pregunto por cómo los kichwa kañaris recrean la comunidad como un espacio de construcción de la identidad étnica, como un espacio de cohesión social y de relaciones sociales, políticas y económicas y cómo los kañaris están en un proceso de reinvención de su identidad y cuáles son los nuevos anclajes que están dando a esa etnicidad? Partiendo del hecho de que la comunidad ha sido tradicionalmente uno de los anclajes principales de esa etnicidad, me pregunto si ésta sigue siendo tal cuando las relaciones cara a cara han sido sustituidas por otras formas de relación y, en este sentido, ¿cómo se define la comunidad y cómo enfrenta la comunidad el conflicto de las representaciones políticas, pero también el de las representaciones sociales, es decir, el conflicto en la construcción de la identificación aquí y allá?



Frente a estas preguntas, me planteo iniciar la búsqueda de sus respuestas a través de las discusiones teóricas acerca de la comunidad indígena, especialmente en el Ecuador, que han tenido una larga tradición; de la que se refiere a la identidad en general y específicamente a la relacionada con la identidad étnica y, finalmente, de la discusión teórica alrededor de los procesos migratorios y dentro de ella sobre el concepto de transnacionalismo.

El discutir sobre la comunidad indígena busca, por una parte, desmontar el proceso de reificación de la “comunidad”, es decir, no dar por hecho su existencia, su funcionamiento y su importancia sino preguntarse por la forma en que ésta es construida social y políticamente en la actualidad frente a los procesos sociales presentes; intenta, además, al preguntarme por esta construcción, mirar la comunidad como un “hecho histórico” lo cual implica mirar hacia el pasado y analizar cómo, por qué y quiénes jugaron un papel en ese proceso de reificación.

Por otra parte, al aludir a la comunidad, casi mecánicamente, ésta es asociada a una base territorial y este trabajo busca cuestionar esa asociación partiendo de la premisa de que el territorio es también una construcción social, de que el espacio necesariamente pasa por un proceso de apropiación por quienes lo habitan, lo explican, lo viven y al hacerlo están cualificando ese espacio, están transformando el espacio en un lugar. Y este es, también, un proceso histórico. Al cuestionar la comunidad ligada a un territorio, me deslizo hacia entender otra forma de construcción de la identidad. En consecuencia, la siguiente perspectiva en la que ingresa este trabajo es la de los estudios sobre la identidad. La descripción de la escena anteriormente citada dejó en claro que uno de los motivos de la disputa entre organizaciones era por quien administraba el proceso de identificación. Quienes lo habían venido haciendo eran cuestionados no solamente por la forma de esa administración, sino también por los réditos que por ella habían logrado; cuestionaban un proceso de identidad e identificación que ya no los incluía más o del cual ya no querían formar parte. Por tanto, al adoptar esta perspectiva, lo que en este trabajo intento es dar cuenta de cómo se ha construido ese proceso de identidad, a quien ha incluido, a quien ha excluido, a quien ha beneficiado y a quien ha representado. Mirar la identidad como un proceso de identificación permite ubicar a sujetos reales y concretos involucrados en una construcción social, es decir, permite, al igual que en el caso de la comunidad, dejar de

concebir la identidad como algo que los sujetos tienen o no y pasar a preguntarse por el quién, cuándo, cómo, porqué de esos procesos; permite identificar el escenario, los actores, los guiones, las tramas, las narrativas implicadas en el proceso. Y este es, también, un proceso histórico.

Finalmente y tomando en cuenta que quienes plantearon los cuestionamientos fueron “los de afuera”, es decir, actores que habían dejado el territorio pero que se convertían en actores de la construcción del lugar, este estudio busca explicar su papel desde los planteamientos del transnacionalismo. Justamente, el planteamiento central de la mirada transnacional en los estudios sobre migración recupera la dualidad de estos actores: el estar fuera y, al mismo tiempo, ser protagonistas.

Esta perspectiva permite, en acuerdo con el planteamiento sobre la forma de construcción del lugar, mirar como éste se construye en un campo social que va más allá de la circunscripción a un territorio, y donde los actores intervienen de manera distinta a través de diversas prácticas que permiten mantener una red de relaciones que cotidianamente van constituyendo ese campo social. Asumir este concepto, además, supone conceptualizar a los actores de “fuera” como informados por una historia del aquí y, por tanto, para explicar sus prácticas presentes se requiere, una vez más, mirar cómo se fueron construyendo esas prácticas de ahora en el afuera, desde el ayer y en el aquí.

## **Los estudios de la comunidad indígena**

### *La economía política*

Las décadas de los años 70 y 80 vieron la profusión, en América Latina y especialmente en el área andina, de estudios sobre la comunidad indígena y campesina, sobre sus formas sociales y políticas de organización, así como sobre su organización y viabilidad económica. La interrogante que animó la discusión sobre la comunidad se refirió, principalmente, al desarrollo del capitalismo en el agro y su influencia en las formas de organización comunitarias. En esta medida, la discusión se polarizaría entre quienes sostenían que la comunidad se mantenía al margen del desarrollo capitalista y quienes argumentaban que la economía campesina sería definitivamente subsumida por el capital. Un factor que entraría posteriormente en la discusión sobre el concepto y definición de comunidad, es el étnico. A este respecto, cabe señalar los trabajos emprendidos por el

CAAP (Centro Andino de Acción Popular) y, específicamente, de Galo Ramón (1981), en los que se plantea que al producirse la desarticulación de la hacienda, son los campesinos huasipungueros quienes acceden a la tierra, mientras que el resto de población ligada a la hacienda queda desvinculada y tiene que rearticular de alguna manera sus estrategias de supervivencia (Ramón, 1981:40-41).

El debate señalado se ha centrado, en el caso ecuatoriano, específicamente, en una forma de organización social y económica de los grupos indígenas, siempre asociada a una forma de ocupación territorial. Es decir, las largas y tortuosas definiciones y discusiones han partido siempre de la amalgama de estos dos aspectos: la comunidad es igual a organización social más territorio.

A partir de esta confusión de base, los estudios realizados hasta la década de 1990 se ubicaban de acuerdo a dos tendencias básicas (Martínez, 2002:17): aquella que defiende la tesis continuista y pan-andina, que ve a la comunidad como una institución permanente e intocada del mundo andino y la tendencia que únicamente ve en la comunidad procesos de “desestructuración y proletarización cercana”.

Martínez (2002: 20-21) identifica, además, las siguientes líneas en los estudios de la comunidad. Iturralde y Chiriboga hacen una diferencia entre comuna y comunidad, en la cual la primera estaría constituida primariamente por vínculos de parentesco, los cuales llevan a la constitución de la comuna. La segunda, por el contrario, estaría referida básicamente a la “comunidad económica compleja, titular del dominio de los medios de producción” (Iturralde 1980, citado en Martínez, 2002: 20). Esta perspectiva privilegia el papel que cumplen hacia la sociedad capitalista sin llegar a explicar la especificidad de su funcionamiento interno.

Chiriboga, por su parte, usando el concepto de comuna, le atribuye roles de “legitimación de valores, modos y prácticas indígenas; representación política y defensa; gestión social de los recursos naturales fundamentales y de otros necesarios para la reproducción; y, cohesión social e ideológica que genera un sentimiento de identidad” (Chiriboga, 1984: 24 citado en Martínez, 2002:21). Uno de los problemas que genera esta confusión es que las características de las comunidades indígenas no resultarían propias de ellas sino de cualquier “grupo de campesinos que se asocian para obtener determinadas ventajas económicas y socioculturales” (Martínez, 2002: 21).

Según Martínez, otra confusión presente en los estudios sobre comunidades ha sido la de inferir un proceso de comunalización por el hecho de organizarse en comunas. Desde esta perspectiva, trabajada por autores como Santana (1983) y Ramón (1981), las comunidades se conciben como instituciones milenarias “ya existentes en el mundo andino, en torno a las cuales se organiza no sólo la economía sino también el complejo mundo cultural andino (Martínez, 2002: 21) donde la reciprocidad, la complementariedad y la redistribución serían características inmanentes y ancestrales, además de “precondiciones para alcanzar un aprovechamiento de los recursos” (Ramón, 1981:89 citado en Martínez, 2002:21).

Otros autores como Almeida (1981), introducen elementos como la relación con un medio ecológico difícil y el desarrollo de lazos de solidaridad y apoyo (“patrones culturales de cooperación”) que surgen en respuesta a las dinámicas que plantea el medio. Por otro lado, los estudios de Guerrero (1984), definen la comunidad enfatizando no en las dinámicas de ocupación del espacio sino en las relaciones sociales de producción, reproducción y de parentesco (Martínez, 2002:22-23).

Este recorrido por las definiciones históricas sobre la comunidad, y luego de analizar intentos más recientes de especificar qué es la comunidad indígena, Martínez sintetiza los elementos centrales referidos a las comunidades: “la tenencia comunal de algún recurso; conformada por grupos de familias que interactivamente enfrentan situaciones y necesidades concretas; presencia de relaciones de cooperación e interacción; las relaciones de parentesco conforman el tejido social[...].” (Martínez, 2002: 27).

Si bien el intento de Martínez por desmontar las concepciones ideológicas que han permeado los estudios sobre las comunidades es válido y útil pues nos plantea la necesidad de abrir la “comunidad” a los procesos históricos, su análisis no logra despojarse de ciertos elementos de “tradición”: la posesión de algún bien comunal y la confusión que ya había señalado entre organización social y territorio. Entonces, queda abierta la interrogante sobre cómo concebir una comunidad sin propiedad comunal, sin un territorio anterior a la “creación” de ese espacio, como un espacio de construcción de identidad y de relaciones sociales y económicas.

Posteriormente, ya en la década de los años 90, la discusión en las ciencias sociales sobre el concepto, definición, estructura y viabilidad de la comunidad es desplazada por

otros temas que entran en escena, desplazamiento que se da, además, por la presencia y dinámica que imprime el movimiento indígena que debuta con el levantamiento de 1990. Un movimiento indígena, en un inicio, con claras reivindicaciones de tipo étnico, conduce la discusión hacia temas de racismo, nacionalidades, derechos colectivos, movimientos sociales, ciudadanía, etc. en los que la cuestión de la comunidad es omitida en algunos casos y en otros, se la asume como una realidad incuestionable.

Efectivamente, luego de un largo proceso de gestación, el movimiento indígena ecuatoriano, a partir de 1990 planteará demandas tanto en el campo de los derechos socioeconómicos como étnicos culturales. En este contexto se da el proceso de reconstitución y construcción de las identidades indias, con alta politización de la etnicidad que promueve la reinención y puesta en práctica de tradiciones, creencias, formas de organización social y familiar. Una de esas formas que fueron reconstituidas y donde se condensa esa etnicidad política es la comunidad indígena.

Sin embargo, durante la década de los años ochenta y noventa, las características de la comunidad que los estudios habían identificado como rasgos identificatorios, habían sufrido procesos de transformación, deterioro, cambio por los procesos socioeconómicos a los que se habían visto enfrentadas las comunidades. Martínez (1998) señala que en el período 1975-1992, la forma de organización comunal había cedido espacio frente a otras formas “modernas” como las asociaciones, grupos de jóvenes, comités, etc. y citando a Zamosc afirma que “por primera vez, la comuna ha dejado de ser la opción preferencial de los ámbitos de predominio indígena” (Zamosc en Martínez 1998:178), justamente en un momento “en el que los indígenas reivindican la comuna como la base de su cultura y organización de la producción” (Martínez, 1998:178).

En este mismo sentido, otro ejemplo de esos cambios fue la propuesta de ley de desarrollo agrario liderada por IDEA (Instituto de Estrategias Agropecuarias) y la Cámara de la Agricultura de la I Zona cuya discusión se inició en 1992 durante el gobierno de centro derecha de Durán-Ballén; presentada al congreso en abril de 1994 y aprobada finalmente en junio de ese año con cambios sustanciales luego de la presión ejercida por el movimiento indígena que llevó a cabo un levantamiento en ese mismo mes (Southgate, D., C. Camacho y J. Strasma, 1996:261; Guerrero, A. 1996:1, 14-16). Esta Ley significa para

algunos autores la apertura al mercado de las tierras comunales, mientras que para otros, esta Ley solamente legisla un proceso que había empezado con anterioridad.<sup>1/2</sup>.

En este contexto, gracias al proceso de organización y a la politicidad que adquiere la identidad, la comunidad se convierte, supuestamente, en el centro y lugar donde se recrea esa identificación étnica, dotándola de elementos ancestrales, de prácticas de igualdad y complementariedad que sirven para reafirmar la diferencia con el “otro”<sup>3</sup>. Un ejemplo interesante es la definición que hace el SIDENPE (Sistema de Indicadores de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador) de comunidad: “La comunidad es la unidad básica donde se desarrollan y reproducen todas las prácticas culturales, que caracterizan a un pueblo y/o nacionalidad. Constituye el conjunto de familias asentadas en un territorio determinado, que se identifican como parte de un pueblo y/o nacionalidad, que basan su modo de vida en una práctica colectiva de reciprocidad y solidaridad, con un sistema de organización político, administrativo, espiritual y cultural colectivos” (SIISE, 2008). Como veremos más adelante, varios estudios toman a la comunidad como la forma de organización desde la cual surge el movimiento indígena ecuatoriano.

En este ambiente de cambios, Degregori (1998:13) reflexionaba y se preguntaba “En este nuevo contexto, signado por la promulgación en diferentes países de nuevas leyes que desamortizan las tierras comunales y limitan o eliminan las protecciones o los estatus especiales de los que gozaban, ¿cómo responde la institución comunal? ¿Cuáles son sus posibilidades en el umbral del siglo XXI?”. Para responder a su interrogante se enfoca en tres aspectos: la tierra, las instituciones y la identidad.

---

<sup>1</sup> Southgate. D., et. al, señalan que “[...] la prueba más convincente de que la agricultura comunal en el Ecuador ha sido un fracaso y una ilusión, es que muchos miembros de las cooperativas y comunas han mostrado una fuerte preferencia por el control privado de la tierra”. Conclusión que hace referencia a una encuesta aplicada en el cantón Cayambe a diez cooperativas en las cuales, más de la mitad del área total había sido subdividida (1998:259).

<sup>2</sup> Para un análisis de los contextos y efectos de la Ley de Desarrollo Agrario, véase: L. Martínez (1998); M. Navas (1998); Novillo, et al. (1999).

<sup>3</sup> Al respecto, ver: <http://www.icci.nativeweb.org/boletin/agosto99/quinde.html>;  
<http://www.icci.nativeweb.org/boletin/sept99/bautista.html>; <http://www.icci.nativeweb.org/boletin/oct99/bautista.html>  
<http://www.icci.nativeweb.org/boletin/nov99/palacios.html>

Sánchez-Parga (2007) argumenta que la comunidad “ancestral” es una forma de organización social que se ha ido recomponiendo como forma de organización política: “Si para el Estado la legalización de la *reserva india* constituida en comunidades respondía a un plan tendiente a su nacionalización e integración jurídico-política en la sociedad nacional, para los indígenas significó el esquema y la vía de la lenta formación de un movimiento étnico cada vez más autónomo, y que fue definiendo a lo largo de su desarrollo tanto su especificidad como su propio proyecto dentro de la sociedad nacional” (2007:25).

Con respecto al problema de la tierra, el autor afirma (1998:16-19) que las reformas agrarias, entre 1930 y 1970, en México y los países andinos significaron en lo fundamental el fin de la servidumbre y el acceso a la ciudadanía, o a un mínimo de derechos ciudadanos. Sin embargo, respecto a la distribución de la tierra se advierte una gama de situaciones: desde reformas altamente redistributivas (México, Perú) hasta reformas poco redistributivas (Colombia). Sin embargo, el debate alrededor de la eficiencia de las reformas agrarias ha tenido ya su tiempo y más importantes son un conjunto de problemas que trascienden la reforma agraria y conduce a la problemática actual, entre los que se cuentan: la colonización o las formas que adopta; la (re)creación de latifundios, la incursión de compañías transnacionales; así como la tendencia a la pérdida de centralidad de la temática de la tierra. Por tanto, “se vuelve más apremiante conocer en que medida la tierra sigue siendo un factor principal de diferenciación dentro de las poblaciones rurales” (1998:18) y ver cómo persisten temas como la pobreza de las poblaciones rurales y en especial las mujeres rurales, las más pobres dentro de las sociedades rurales.

Por otra parte, ha cambiado “la protección que la ley dio hasta la década pasada a las comunidades” (1998:21). Las nuevas leyes desmantelaron el conjunto de medidas tendientes a la protección de comunidades. Estas quedaron expuestas al mercado. “En ese nuevo contexto que erosiona las bases sobre las cuales se consolidaron y obtuvieron reconocimiento legal miles de ellas en décadas recientes, ¿hay otras dimensiones de existencia para las comunidades?” (1998:21). La respuesta reitera aquello ya afirmado por Martínez (1998) sobre la pérdida de espacio de las organizaciones comunales frente a otras formas de asociación tanto en el ámbito comunal como de organizaciones de otro nivel como las de segundo y tercer grado, es decir, en el caso del Ecuador las cantonales, las provinciales y las nacionales.

En relación con el tema de la identidad y la comunidad, Degregori, afirma que “las comunidades pueden seguir siendo un *locus* de identidad, que se refuerza en diferentes momentos como las fiestas [...] y/o a través de instituciones, como las asociaciones de migrantes o de retornantes [...] que trascienden la comunidad” (1998:26) y por tanto que ahora, hablar de comunidad indígena tiene más que ver con la identidad étnica y que ésta va más allá de los límites territoriales. Pero, al mismo tiempo, asume la dificultad que implica la definición de identidad étnica y, propone como hilo conductor la autodefinition

subjetiva, “que se encuentra directamente relacionada con el surgimiento de una “elite educada descampesinizada”, en muchos casos con experiencia migratoria en las ciudades, que es la que elabora discursos, formula proyectos, reinventa tradiciones, imagina comunidades delimitadas étnicamente” (1998:26). Sin embargo, habría otras formas de identidades étnicas que se encuentran casi indisolublemente asociadas a un territorio, como en el caso de la Amazonía, de la Orinoquia, el Chaco y el Oriente boliviano y, otros, en que sin llegar a desterritorializarse totalmente, “las identidades salen de los enclaves en los cuales fueron arrinconadas en los últimos siglos. El caso de los mayas de Guatemala es el más importante, donde una identidad panmaya se formó en el exilio (1998:27).

Ahora bien, la pregunta clave es en qué medida estas elites –aquellas capaces de generar un discurso identitario y aquellas elites económicas- empalman con la dinámica, los reclamos y las aspiraciones de los pueblos originarios; o en qué medida empalman solo por un tiempo, o en un ámbito más no en otro. La respuesta iría por una demanda de doble cara: la cultural y la económica (1998:29).

Posteriormente, en el año 2001, V. Bretón plantea una serie de cuestionamientos con respecto a las concepciones tradicionales de la comunidad y de la asociación de ésta con las organizaciones indígenas. El trabajo del autor, centrado en el caso de los Andes ecuatorianos, está orientado a establecer las relaciones existentes entre las agencias de cooperación al desarrollo rural, los modelos de desarrollo rural aplicados por éstas, y las organizaciones indígenas y sus demandas. El autor cuestiona el papel tanto de las ONG como de las organizaciones de segundo grado (OSG), como representativas de la comunidad indígena; cuestionamiento que se construye sobre la base de los discursos por los cuales cada una de estas organizaciones es reconocida, confrontados con las prácticas desarrolladas al interior de los proyectos. Se trata de explicar qué tipo de relaciones se tejen entre los actores de unas y otras organizaciones. Una de las hipótesis centrales del autor es que la transición de las reivindicaciones radicales de las dirigencias indígenas a las posturas más conciliatorias se debe a la intervención de las ONG, organizaciones que surgen como alternativa a la cobertura de las responsabilidades que el Estado cesa de asumir dados los procesos de recorte y ajuste estructural en el contexto neoliberal.

La despolitización de las dirigencias indígenas a partir de los procesos acomodaticios con las ONG y el consecuente distanciamiento de las bases, así como una



suerte de alineamiento de las OSG con las ONG al margen de las demandas de las comunidades indígenas, es otra de las hipótesis planteadas por el autor, la cual constata a partir de los efectos reales de la cooperación al desarrollo rural en zonas caracterizadas por la fuerte presencia durante décadas de ONG, zonas –pobladas en su gran mayoría por comunidades indígenas- en donde no sólo no se logra mitigar el problema de la pobreza, sino que al contrario se complejiza cada vez más con mayores factores.

El autor abre su discusión planteando algunos aspectos históricos de las transformaciones de los movimientos sociales indígenas y campesinos de los años cuarenta hasta la actualidad. Uno de los primeros cambios observados no sólo por este autor sino por la literatura que aborda el tema de los movimientos sociales, es la transición de demandas clasistas por parte de estos movimientos, hacia demandas más centradas en lo identitario. El autor llama la atención sobre la presencia fuerte de reivindicaciones clasistas al interior de las nuevas demandas étnicas, aunque el eje fundamental sean estas últimas, permeado por los planteamientos de indianidad y los reclamos por el derecho a la diferencia y a la naturaleza pluriétnica, pluricultural y plurilingüe de las comunidades indígenas (2001:28). Al respecto, Bretón señala que este cambio en el discurso y la redefinición de los actores sociales de campesinos a indígenas está relacionado directamente con las “mutaciones de estructuras agrarias” es decir, con el desaparecimiento o transformación de las haciendas y con la mercantilización de las economías indígenas-campesinas que en este proceso viven la desaparición o el desuso de sus formas tradicionales de gestión comunal de ciertos recursos o de redes de solidaridad basadas en el parentesco. “Paradójicamente, cobraron una importancia muy notable desde el punto de vista de la estructura del discurso indígena aspectos tales como la *comunidad*, en franca decadencia como fórmula de organización del trabajo agrícola, pero punto de referencia clave en la construcción de la identidad étnica promovida entre otros, por los movimientos indianistas andinos” (Bretón, 2001:29).

Analizar la relación entre estos procesos: las transformaciones socioeconómicas de las áreas rurales y el surgimiento de nuevos movimientos sociales “vertebrados en torno a la identidad étnica” es uno de los objetivos que se plantea el autor, además de reflexionar en torno a las imágenes que ha ido construyendo el paradigma del desarrollo desde mediados del siglo XX y finalmente, mostrar la relación entre la implementación del paradigma neoliberal, la eclosión de un sinnúmero de ONG y el surgimiento “de las

demandas étnicas y la visibilización de la diferencia...” (2001:29). En este sentido, Bretón pasa revista a las políticas implementadas en el área rural, desde aquellas a cargo del Instituto Indigenista Ecuatoriano en la década de 1940, de Misión Andina entre los años 50 y 70 y de la iglesia católica, especialmente de aquella dependiente de la diócesis de Riobamba, como procesos que tendrían que ver, de modos distintos, con el surgimiento y consolidación del movimiento indígena ecuatoriano.

Sin embargo, serían los procesos de reforma agraria y la posterior puesta en marcha de las políticas de ajuste las que marcarían los hitos en la adopción de un discurso etnicista por parte del movimiento indígena: la reforma agraria generaría varios procesos simultáneos, tales como la “desintegración del orden gamonal” que permite la integración horizontal entre las comunidades en reemplazo de aquella más vertical representada por las cabeceras parroquiales, las haciendas y las comunidades. Por otro lado, la liberación de la mano de obra podría estar entre las causas de un incremento en la movilidad de los campesinos hacia otras regiones del país lo que por un lado habría permitido ya sea procesos de diferenciación, pero también procesos de concienciación étnica. Así mismo, esa ruptura del régimen gamonal habría provocado una emigración definitiva de las clases medias mestizas pueblerinas, dejando el espacio rural expuesto a un proceso de “indianización”, lugar fértil para el florecimiento del discurso etnicista, más aún luego de los pobres logros alcanzados por la reforma agraria. “De este modo, se fue reedificando la frontera étnica al tiempo que se ponían las bases para la cimentación de una identidad (y de un proyecto) común para las *nacionalidades indígenas*” (2001:43).

Por su parte, la implementación de proyectos de corte neoliberal tienen que ver, para el autor, con este efecto en cuanto supusieron para el agro ecuatoriano una serie de transformaciones importantes: la discusión sobre la reforma agraria es reemplazada por una de intervenciones puntuales, la de proyectos, es decir, se pasa de una discusión de tintes estructurales a una de acciones de política social (2001:47). Pues bien, Bretón sostiene que este cambio tiene que ver con la pérdida de protagonismo por parte del Estado y su sustitución por las ONG, las cuales están guiadas por tres ejes: sostenibilidad, apoyo a las organizaciones populares y a las comunidades indígenas. “De este modo, estas instituciones se han convertido en financiadoras y consolidadoras, al menos, de los pisos intermedios del andamiaje del movimiento indígena (fundamentalmente de las OSG): unas veces

ahondando los procesos de diferenciación interna a través del afianzamiento de un estamento de dirigentes locales... otras veces anteponiendo el apoyo a un proyecto político determinado –el de la CONAIE y sus filiales- ... y a menudo, retroalimentando el discurso de la dirigencia indígena en la medida en que la reindianización de amplios sectores de la sociedad rural... se convierte en un reclamo de cara a captar proyectos de desarrollo” (2001:49). Es decir, las OSG, las formas de organización del movimiento indígena serían las estructuras más apropiadas para la implementación de este tipo de acciones pues serían las insignias de un enfoque a ponerse en marcha, el del capital social, apuesta de las ONGD y, sobre todo, del Banco Mundial. Por tanto, para el autor “esta es la clave para entender la connivencia y la retroalimentación contrastables en la actualidad entre las agencias de desarrollo –privadas y públicas, por ese orden- y la profusión de organizaciones de segundo grado –cual emanaciones de la solidaridad inmanente quichua- en los Andes del Ecuador” (2001:55).

Sin embargo, en el análisis de Bretón queda pendiente aquello que se pretende dilucidar: la confusión entre organización y comunidad, más aún, parecería ser que la noción de “capital social”, sustrato en el que se basan las acciones de desarrollo rural en la época neoliberal, se confunde con aquella de comunidad. Es decir, por un lado el autor plantea que la comunidad como forma de organización económica estaba en franco proceso de deterioro, pero que al posicionarse el discurso etnicista, ésta toma nueva centralidad gracias al discurso del “capital social” que supone una serie de elementos de “solidaridad inmanente”. La pregunta pendiente es ¿cómo se construye esa noción de solidaridad inmanente? ¿Qué juegos de prácticas y discursos intermedian entre estos mundos?

Desde una vertiente diferente, Ospina y Guerrero (2003) analizan la relación entre el movimiento indígena ecuatoriano y la globalización neoliberal. Para ello, parten por definir lo que entienden por movimiento indígena y por globalización. Consideran que los indígenas forman un movimiento social porque tienen una expresión colectiva de sus demandas, formulan propuestas políticas particulares, tienen una forma de organización relativamente estable y se moviliza para conseguir esas demandas (2003:10); pero, sobre todo, este movimiento activa una clave a la que los autores le dedicarán especial atención y ésta es la identidad étnica.

La formulación de partida de este trabajo es que el “reforzamiento de las identidades étnicas y de crecimiento de las organizaciones indígenas está vinculado directamente con el proceso de transición a la globalización por medio del surgimiento y consolidación de un liderazgo indígena autónomo” (2003:11), el cual habría sido posible gracias a la formación de una elite indígena producto de la diferenciación al interior de los indígenas y gracias a la intervención de ciertos factores externos: la Iglesia, los proyectos de desarrollo, los partidos de izquierda.

Para los autores, los niveles de intersección entre las políticas de ajuste estructural – el eje sobre el cual estudiarán la globalización- y el movimiento indígena se dan en dos niveles: el primero, son las políticas de ajuste las que construyen el contexto en el cual el movimiento indígena actúa y, el segundo, las transformaciones que estas políticas provocan en el medio rural, afectando directamente a la mayoría de quienes forman el movimiento: los indígenas, pues estas políticas cambian el acceso a la tierra, los mercados laboral y de productos y las formas de la diferenciación al interior del grupo.

Desde estas premisas, los autores analizan la historia de la formación del movimiento indígena, explicando que su surgimiento en la década de 1990 es el producto de un proceso de larga duración. Luego de analizar someramente el proceso de generación de las haciendas, tanto como formas de propiedad, como de organización del trabajo agrario, los autores intentan hacer lo mismo con la formación de la identidad “india”, es decir, cómo lo étnico se convierte en el elemento que aglutina a amplios sectores campesinos en un movimiento social.

Durante la época colonial si bien la principal diferencia a marcarse fue entre europeos y el resto de habitantes “naturales”, en la práctica, la administración colonial solía distinguir distintos grupos étnicos; sin embargo, las migraciones, las huidas y las epidemias alteran ese mundo de grupos étnicos dando lugar al “aparecimiento de una identidad india genérica” (Zamosc, citado en Guerrero, F. y P. Ospina, 2003:23). Posteriormente, a lo largo de dos siglos serían las haciendas serranas el lugar donde “las identidades étnicas locales se reinventaron y actualizaron”, tanto por las formas de reproducción socioeconómica como ritual, pero este mundo de reproducción estaría a punto de colapsar, especialmente hacia los años mediados del siglo XX: “El abandono de las haciendas y la zona rural serrana (éxodo

a la costa o migración a las ciudades) se acompañaba “naturalmente” del abandono de la condición étnica” (2003:25).

En este largo período de cambios en las identidades étnicas, para los autores, no es posible encontrar indicios de una identidad “india” genérica, sino identidades indias y afirman que “no es fácil rastrear el momento preciso en que esa denominación jurídica, esa clasificación de poblaciones producida por la administración colonial española, se convirtió en una marca de identidad propia de aquellos sujetos que en principio denominaba” (2003:24). Al respecto, Guerrero y Ospina proponen que el mantenimiento de la identidad étnica está estrechamente relacionado con la vinculación de los indígenas a la hacienda, pues aquellos que salían del ámbito hacendario, perdían prontamente su identidad y afirman que la “descomposición de la hacienda parece coincidir, pues, con la aceleración histórica del proceso de mestizaje” (2003:25), y es cuando los indios “pierden ‘su lugar’ en la estructura de poder”; pero para entender cómo se produce el surgimiento de una identidad india cuando el régimen de las haciendas llega a su fin, los autores afirman que hubo dos hechos que permitieron deslindar la identidad de la hacienda y que esos fueron: el cambio de una identidad negativa a una positiva y el proceso de organización “consciente en las áreas rurales del Ecuador”. Este cambio a una identidad positiva estaría marcado por las “oleadas” de políticas protectoras de los indios, desde el indigenismo de inicios del siglo XX, hasta el neo-indigenismo de los años ochenta forjado por antropólogos e intelectuales de izquierda. Sin embargo, para los autores, las organizaciones indígenas, tienen “su propia historia y sus propios antecedentes” (2003:26).

Luego de hacer un recuento muy breve de la historia de la FEI, de la FENOCIN y del ECUARUNARI, se llega a la CONAIE para finalmente afirmar que el proceso organizativo indígena tuvo que ver con la relación de los indígenas con la Iglesia, con los líderes políticos de izquierda, etc., pero que también se consolidó por procesos locales, endógenos y autónomos. Para ilustrar este argumento, utilizan el trabajo de C. Lentz en Shamanga, donde la conciencia étnica no nace de un proceso organizativo sino de la experiencia migratoria de esta comunidad.

Al analizar el papel de la CONAIE, y más específicamente, el posicionamiento de ésta como la organización central del movimiento indígena ecuatoriano, los autores hacen un recuento del levantamiento indígena de 1990, como marcador del proceso posterior del

movimiento. Afirman que la CONAIE no estuvo vinculada en mayor medida con los procesos de lucha por la tierra y que más bien, el levantamiento fue una suma de iniciativas y de movimientos “moleculares” que se aglutinan en 1990 y que, posteriormente a este levantamiento, la Confederación se constituye como el aglutinador de las demandas étnicas. León (1994:88), por su parte, sostiene que los actores de este levantamiento “son, en primer lugar, los indígenas de diversos sectores sociales y con distintas orientaciones. En la toma de la iglesia de Santo Domingo [acto primero del levantamiento], en Quito, participan múltiples organizaciones entre las cuales sobresalieron los miembros del ECUARUNARI y de la CEDOCUT... Respecto de las organizaciones indígenas, no todas son miembros formales de la COANIE, sino de un conjunto de entidades: casi todas con conflictos de tierras, forman la Coordinadora de Comunidades en Conflictos. Son éstas las que les unifican y les empujan a una acción de este tipo sin que se inscriba en la acciones de la CONAIE con quien empero se busca cierta concertación para la realización del acto... Los actores terminan apoyando los dieciséis puntos negociados por la CONAIE y ésta priorizando en las negociaciones, los conflictos de tierra...”.

Ahora bien, en todo este proceso, ¿cómo se constituye lo étnico en la principal clave política? Según Guerrero y Ospina porque en 1994 con la Ley de Desarrollo Agrario culmina el periodo de reforma agraria y el movimiento indígena pasa de sus demandas campesinistas a unas demandas nacionales, donde el genérico indio y la etnicidad permitían un discurso de aglutinamiento que rebasaba las demandas locales, campesinas o de otro corte por unas que “cobijaban” a todos, unas demandas que, además, coincidían con momentos de ajuste y de crisis económica (2003:39).

Aquí abro un desvío para analizar las implicaciones de esta ley y su efecto sobre el movimiento indígena. Al respecto, León (1994:67-69) sostiene que las demandas del levantamiento de 1990 son tanto de clase como étnicas, más aún, serían propuestas que conjugan la etnia, la clase y la ciudadanía: “las diversas propuestas que se refieren a situaciones sociales propias, por ejemplo a la situación de clase (campesina o artesana) son inmediatamente consideradas como parte de una demanda étnica; es por ser «indígenas» o considerarse tales que se las formula... El fenómeno se repite en lo que hemos llamado demandas como «ciudadanos». El no pago del impuesto predial igualmente, en términos de los dirigentes, está justificado en el hecho tradicional que ha habido impuestos que solo

pagaban los indígenas y otros que igualmente por ser indígenas no los pagaban. Es decir, esta demanda se sustentaría en una condición de diferencia establecida por ley o por los hechos desde hace mucho tiempo. En suma, predomina una dimensión étnica”.

Guerrero (1996), por su parte, argumenta que el levantamiento de 1994 consolida un proceso que se inicia ya con el levantamiento de 1990 y que tiene relación con la constitución de “un agente social que negocia su situación en la sociedad y el Estado nacional” (1996:13), es decir, lo que se pretende, más allá de las negociaciones exitosas o no de la ley, es la consolidación de una forma de instalación en el escenario público con voz propia, que descarte las tradicionales formas ventrílocuas de representación, de discurso y de voz: “Conviene detenerse en algunos aspectos de esta nueva formación de mediación que sustituye a los anteriores sistemas de ventriloquia política. Crea las condiciones de irrupción de los indígenas en la vida pública política: permite estrategias colectivas como tomas de tierras y los levantamientos nacionales. Es un campo de prácticas políticas para capas de líderes cuyas estrategias de ascenso suponen la elaboración de discursos sobre la opresión y las «nacionalidades» indígenas; por consiguiente, es también un lugar de ejercicio de formas de representación: se gesta una cultura política democrática de resistencia que renegocia la dominación étnica con el Estado nación” (1996:10).

En efecto, si bien el levantamiento no cumplió con su objetivo primordial: la derogación de la ley, sí permitió reintroducir posibilidades legales para redistribución de las tierras e impidió los objetivos de las cámaras de agricultura y de los terratenientes de suprimir definitivamente cualquier intento de aplicación de reforma agraria. Por otro lado, se puso en discusión un tema crucial para la constitución tradicional de las comunas: la posibilidad de fraccionamiento de las tierras comunales que finalmente fue aprobada en la ley.

Por otro lado, la ley “ nombra ” específicamente a los actores a los que se dirige, así en sus políticas se especifica:

**Art. 3.-** POLITICAS AGRARIAS.- El fomento, desarrollo y protección del sector agrario se efectuará mediante el establecimiento de las siguientes políticas:

a) De capacitación integral *al indígena, al montubio, al afroecuatoriano y al campesino* en general, para que mejore sus conocimientos relativos a la aplicación

de los mecanismos de preparación del suelo, de cultivo, cosecha, comercialización, procesamiento y en general, de aprovechamiento de recursos agrícolas;

b) De preparación *al agricultor y al empresario agrícola*, para el aprendizaje de las técnicas modernas y adecuadas relativas a la eficiente y racional administración de las unidades de producción a su cargo;... (Ley de Desarrollo Agrario)

Llama la atención la diferencia en la forma de nombrar: los indígenas, los montubios, los afroecuatorianos y los campesinos parecería ser que para la ley son aquellos que tienen conocimientos “atrasados”, mientras los agricultores son los modernos... ¿hay una distinción étnica escondida en los artículos de la ley? Sin embargo, en otros apartados de la ley se identifica claramente la impronta que seguramente imprimió la negociación con el movimiento indígena: las organizaciones indígenas tienen representación en el órgano de dirección del INDA (Instituto Nacional de Desarrollo Agrario), creado por la ley; las organizaciones indígenas serán prioritarias para políticas de desarrollo agropecuario y comercialización y otro tipo de ventajas. Para Guerrero, este proceso “formuló una visión étnica del problema agrario con vinculaciones hacia las grandes cuestiones sociales y nacionales. Así, por ejemplo, el problema de la autosuficiencia y garantía alimenticias del país se planteó desde la discusión del preámbulo; luego, hubo que precisar las dimensiones sociales y ambientales de la tenencia de la tierra y el agua. La ley cambió de carácter con la negociación: pasó de ser un instrumento jurídico y político tallado a medida de intereses corporativos y devino una política pública. Las fuerzas sociales y económicas implicadas tuvieron que expresar sus intereses, argumentar y negociar” (1996:16).

Fin del desvío: retomando los argumentos de Guerrero y Ospina, queda flotando una pregunta: el planteamiento inicial de los autores es que la identidad india estaba ligada con la hacienda, tanto que aquellos que no eran indios de hacienda, perdían su identidad. Pero cuando surge el movimiento indígena, según los autores, primero ligado a los conflictos por la tierra, realmente se consolida, o refuerza su discurso étnico, cuando deja de lado la reivindicación campesina. Los autores no aclaran como se da ese proceso, es decir, cómo el movimiento cambia los anclajes de la identidad étnica.

Pero bien, veamos cómo los autores analizan “la relación existente entre el recurso a la identidad étnica como factor de cohesión política del movimiento indígena y la



modernización neoliberal reciente” (2003:115). Para ello, utilizan la historia de vida de 25 dirigentes indígenas. Sin embargo, estas historias de vida son marginales en la construcción del capítulo pues primero se dedican a analizar los “círculos concéntricos de la identidad étnica”, diferenciando dos niveles, los círculos externos y los internos. Los exteriores se definen como aquellos donde la identidad es flexible, es decir, de aquellos que podrían sumarse a ser parte de una identidad étnica y los círculos interiores donde se ubicaría el núcleo duro de esa etnicidad. Para ilustrar los círculos exteriores, los autores trabajan con la encuesta EMEDINHO del año 2000, en la que se utilizaron varias preguntas sobre identidad étnica, desde la autoadscripción hasta la lengua utilizada por los padres. A través del análisis de estas variables de la encuesta, los autores afirman que alrededor del 17% de la población ecuatoriana formaría parte de esos círculos exteriores. Debe aclararse que luego de ese análisis, los mismos autores se preguntan por el objeto de la pregunta subyacente: ¿Cuántos indígenas habitan el territorio ecuatoriano? Y responden que no es para mostrar que hay más indígenas de lo que las cifras afirman, ni para servir al discurso étnico que rechaza el ser considerados una minoría.

El siguiente eje de análisis es el de los círculos interiores de la identidad étnica que identifican como el núcleo desde donde partió el movimiento indígena. Para ello, los autores pasan revista a cuatro estudios realizados en los años noventa, también dirigidos a identificar no el número de indígenas precisamente, sino “cuáles son las bases sociales serranas de este poderoso movimiento social que encuentra en la etnicidad su marca de cohesión identitaria” (2003:124). El trabajo de Knapp de 1991 utiliza los datos sobre el uso de la lengua del censo de 1950 y en base a ellos identifica núcleos, dominios y esferas quichuas de la sierra. Los núcleos son definidos por el uso del quichua por más del 75 de la población de la parroquia. Los dominios definidos por el 33 por ciento de población quichua hablante y las esferas en donde al menos del 1,5 por ciento utiliza el quichua. Es decir, para Knapp el factor de identificación es la lengua (2003:125). Zamosc, en su estudio de 1995, retoma los cálculos de Knapp, aunque arguye que la lengua no es necesariamente el único factor de identidad étnica, y a los “dominios” de Knapp, los llama “parroquias predominantemente indígenas”, a su vez, cuando más de la población rural de un municipio se encuentra en las parroquias predominantemente indígenas, llama a estos cantones (municipios), áreas de predominio indígena y cuando se da el proceso contrario, áreas de

predominio mestizo. Las cifras sobre población indígena que este método permite calcular es de alrededor de 800.000 indígenas para 1995. Pero, la conclusión más importante del estudio de Zamosc es el proceso de indigenización del área rural, es decir, la población mestiza ha vivido procesos de migración definitiva, dejando esos espacios para una predominancia de población indígena (2003:127).

Otro de los trabajos reportados por los autores es el de Ramón quien realiza una “evaluación de los territorios étnicos” (Ramón, 1994; citado en Guerrero y Ospina, 2003:127) y para ello “determinó las unidades socio territoriales básicas: las comunas en la sierra y en la costa [...] Ramón define la comunidad como un grupo definido de familias que comparte igualmente un territorio definido [...] la pertenencia comunitaria identifica la indianidad más que cualquier otro distintivo interno porque expresa la voluntad de pertenencia, de aceptar las reglas del juego y de ser reconocidos como tales por agentes externos” (2003:127).<sup>4</sup>

La conclusión del análisis de los trabajos antes reseñados es que para 1990, alrededor de 800.000 personas formarían ese núcleo duro que daría forma y sentido al movimiento indígena.

Ahora bien, ¿cómo se organizan esas bases? Según los autores, el movimiento indígena “se arrimó a la reivindicación de la comunidad indígena” (2003:130) y afirman que ésta no solo sirvió como su expresión orgánica, sino que “también, al usarla con fines instrumentales, descubrió en ella una ‘dimensión expresiva’ de su identidad étnica”. Al hacer un recorrido sobre la “historia” de la comunidad indígena, parten de la afirmación de que la comunidad no era una organización indígena cuando se promulga la Ley de Comunas en 1937, sin embargo de lo cual, para Santana (1995; citado en Guerrero y Ospina, 2003:130), esta es un salvavidas que permitió mantener su proyecto étnico. Luego de un somero análisis sobre las discusiones y definiciones de la comunidad indígena, retoman estudios que dan cuenta del proceso de formación y legalización de comunas, utilizando el trabajo de Zamosc, actualizado con información del Ministerio de Agricultura, para confirmar los altos y bajos de esa dinámica organizativa. Pero, esta forma de organización, por efectos de la presencia del Estado, de ONG y de la política indigenista del Estado –según los autores- vería surgir una densidad organizativa compuesta ya no solo

---

<sup>4</sup> Definición que nos remite a esa asociación mecánica que hemos señalado territorio-comunidad-identidad.

por las comunas, ¿comunidades? que tomarían varias formas y denominaciones: asociaciones, juntas de agua, grupos, etc. Pero estas formas habían cambiado, se trataban ahora de organizaciones de segundo grado que agrupaban a organizaciones de base y que desplazaban a las comunas. Sin embargo, mientras esto ocurría, en la década de los años noventa, se construía un discurso que recupera y revaloriza la comuna o comunidad “como un signo de pertenencia, como una marca de identificación, como un ideal de organización e incluso como un modelo idealizado de convivencia social; en suma, como un proyecto de sociedad. Se reafirma así, en el discurso su carácter étnico” (2003:140). Esta forma comunal tendría tres características básicas: ser un modelo de estructura organizativa del mundo indígena, un modelo diferente de práctica democrática y tener una lógica económica comunitaria opuesta al modelo neoliberal.

Pero, esta recuperación e idealización se da el momento en el que la multiplicación de formas organizativas inunda el mundo indígena y se debilita la comuna tanto como estructura organizativa, de representación política y de organización productiva. ¿Cuál es la respuesta a esta paradoja? Los autores no la ofrecen, como tampoco queda claro cómo se alcanza el objetivo planteado al inicio de relacionar el factor étnico como elemento de cohesión con la modernización neoliberal. El argumento sobre una economía moral que estaría subyacente a las prácticas de los indígenas frente a una economía política ejercida por el modelo neoliberal podría ser fácilmente argumentado con la evidencia empírica de varios proyectos privados de elites indígenas militantes del movimiento indígena.

### *Sujetos y poder*

En este contexto de discusión, la pregunta que esta investigación se plantea sobre las formas de recreación de la comunidad se distancia del debate del desarrollo y de la funcionalidad o “evolución” de las comunidades y más bien discute la comunidad indígena como un ente social histórico, sujeta a procesos que suponen cambios en las prácticas, en las representaciones y en los discursos pues ello remite a delinear las formas de construcción de esta como elemento para el anclaje étnico.

Por tanto, interesa revisar aquellos aportes que guardan un diálogo con la historia y que se preguntan sobre la forma de construcción tanto del sujeto indio, como de la comunidad como una forma de sujeto colectivo. Así, Guerrero (2000) propone analizar la

forma de construcción de un sistema ciudadano de tipo republicano que al mismo tiempo “despliega y ensambla estructuras de dominación” de poblaciones no consideradas aptas para esa ciudadanía, para la igualdad ciudadana; entonces, se da pie a lo que Guerrero llama, la administración de las poblaciones, dirigida básicamente a la población india del país. Esta discusión, Guerrero la inscribe en la problemática de la ciudadanía, pero más allá de considerarla solo un modelo de inclusión, el autor quiere analizarla como una construcción histórica atravesada por relaciones de género, de raza, étnicas y de clase (2000: 9-10).

La paradoja que identifica Guerrero es que mientras para los “ciudadanos del sentido común” los indios habían casi desaparecido o eran invisibles, ellos lograban protagonismo en la escena política, en el espacio público y provocan respuestas políticas impensables. Para analizar esta paradoja, Guerrero adopta una estrategia narrativa que combina tres niveles de análisis:

- El primero es el relato de dos coyunturas que tienen que ver con la constitución de la ciudadanía por iniciativa estatal; éstas son la imposición, en 1843, de un tributo a todos los ciudadanos –incluidos los indígenas- de la república recién fundada; una forma de aplicar el principio de igualdad, intento que fracasó. La segunda coyuntura data de 1857 donde la tentativa de igualación se aplicó pero esta no suprimió el gobierno de las poblaciones. Cambia el sistema de dominación: uno inscrito en el sistema ciudadano, pues se delegó el control de las poblaciones a las instituciones ciudadanas en los confines del Estado (2000:12)
- El segundo son dos tipos de enlaces que conectan con otros temas para que ello permita asociar las dos coyunturas y enlazarlas con otros problemas, uno conceptual y uno práctico. El conceptual tiene que ver con explicar la construcción de un sistema ciudadano que al mismo tiempo alberga una forma de administración de poblaciones, es decir, una modalidad de dominación de las poblaciones que son “clasificadas” como no ciudadanas. Esta clasificación se aloja en el “mundo del sentido común. Se vincula a las formas de pensamiento y al sistema de *habitus*, ambos históricamente constituidos e incorporados por los dominantes en el periodo colonial; actualizados y reinventados en el republicano (2000:12); el práctico que se refiere a la práctica de leer los documentos, los archivos y “escribir la historia de

una ciudadanía en su acepción de trato cotidiano de subordinación en un contexto republicano y postcolonial” (2000:11).

- El tercer nivel tiene que ver con discutir la invisibilización de las poblaciones indígenas de la esfera pública en la construcción de esa ciudadanía republicana. En esas condiciones de confinamiento e invisibilización, el autor se pregunta cómo se construye la representación ante el Estado de esos ciudadanos y cómo el historiador interpreta, entiende, analiza las voces de esas poblaciones escritas en los documentos por los “otros”.

El vacío que Guerrero propone llenar es el del análisis de la construcción de una ciudadanía republicana que al mismo tiempo construyó un sistema de dominación más allá del Estado, delegado a los poderes privados que requiere de un enfoque descentrado del estado, es decir, que se aparte de las concepciones juricistas del poder: “La posibilidad que exploro en este ensayo consiste en orientar el análisis hacia una noción de ciudadanía concebida en el sentido de campo de fuerza de los agentes sociales en la esfera pública y el mercado, por ello, fue necesario descolocarla de una ubicación significativa esencializada, focalizada en el Estado y resituarla en un contexto de estrategias cotidianas e inmediatas de poder entre las poblaciones” (2000:13).

Coyuntura de 1843: frente a la crisis económica que identifica el presidente Flores, propone abolir el tributo de indígenas el cual había sido instituido en la Colonia. La explicación que sustenta la ley es, una de orden económico, la necesidad de recaudar impuestos y, otra, política, la de resolver una “contradicción política ‘penosa y flagrante’: una injusticia que anida en los principios medulares de la República”, una clasificación de poblaciones. La propuesta de Flores, para el autor, es transformadora pues quebraba la vertebración de la dominación colonial e instauraba los principios de la utopía liberal que fue la que inspiró las luchas por la Independencia (2000:15-16). Sin embargo, esta ley no pudo ser mantenida por la rebelión que despertó entre la población blanco mestiza del país.

Análisis: al inicio de la vida republicana se ponen en juego dos mundos de significados; aquel amplio, el del “mundo de la vida” de gente del sentido común que comparte los ideales de la Independencia y el segundo, el restrictivo, donde se codifican las leyes de la república y se consignan los derechos de los ciudadanos. Estos dos mundos no necesariamente coinciden. En el primero rige el habitus que reconoce como ciudadanos a

los blanco-mestizos hombres y mujeres (aunque ellas en condiciones de subordinación) pero que no incluye a la población india. En el espacio restrictivo de las leyes es menos obvia la discriminación, y ella solo se pone en evidencia en el proceso de identificación de los ciudadanos: hombres poseedores de propiedades, avencidados y no incluía a quienes estuviesen en calidad de subordinados laborales. “En el trato de los ciudadanos y los indios, en efecto, rige una matriz de clasificación no explicable, no teorizable, encubierta y englobada en el mundo de la vida, puesta en práctica por las astucias invisibles del sentido común” (2000:19).

¿Cómo explicar la rebelión en contra del impuesto? Para Guerrero, la rebelión tiene su origen en el intento del Estado por igualar a la población entre la que estaba vigente un sistema de clasificación de origen colonial que la diferenciaba de los indios. El impuesto, visto y concebido como un tributo, igualable al cobrado a los indígenas, es leído como una forma de “rebajar” a los blanco-mestizos pobres de los pueblos y ciudades a la categoría de indios, de la que tanto querían separarse. ¿Por qué esta población necesita la diferencia? Porque entre ella rige una concepción de ciudadanía del ciudadano del sentido común, del “mundo de la vida”, de la cotidianidad en la que el trato permanente con “lo indio” supone una cercanía social, étnica, racial, de parentescos reales y ficticios de la que en tiempos republicanos hay que distanciarse para constituirse como ciudadanos frente a los no ciudadanos, los indios, [que]“les obliga a insertarse en el ámbito de poder particular de los hacendados, como ocurre con los indígenas” (2000:27).

Como una forma de leer la historia y de reiterar el argumento de cómo se construye el sistema de ciudadanía republicano, el autor utiliza la retórica del censo de 1846 para poner en evidencia cuáles son las poblaciones ciudadanas y cuáles son los “sujetos” republicanos. El censo es una forma de clasificar a la población y su divulgación tienen como fondo nutrir “de evidencias a las percepciones mentales del público ciudadano y «contribuir» a su consolidación” (2000:28). En este censo, de los 700.000 ecuatorianos habitantes de la anterior Real Audiencia de Quito, el 41% es clasificado como blanco; el 52% como indio, el 4% como mulato libre, el 4% como mulato esclavo; el 1% como negro libre y el 1% como negro esclavo. Por tanto, los ciudadanos son ese 41% de los ecuatorianos; los indios –aunque también los negros y los mulatos- ocupan el lugar de los sujetos. Ese lugar que Guerrero llama de “desdefinición”, el “extraño interno”, una “franja

de indefinición que deja libre arbitrio a los juegos de poder que despliega el sentido común en los intercambios cotidianos y particulares; o sea, entre ciudadanos y poblaciones indígenas” (2000:32-33).

Coyuntura de 1857: se decreta la abolición del tributo de indígenas y establece la igualdad ciudadana de la población. La pregunta que se formula ante la promulgación de una ley de corte republicano, que busca aniquilar las categorías coloniales, es ¿cambia el sistema de dominación? Para responder a esta interrogante, el autor argumenta que el mundo de las haciendas es el mejor escenario para ver como se instituye ese sistema de dominación.

Análisis: en este período se entrecruzan dos procesos, el uno que tiene que ver con el proceso de construcción de la ciudadanía republicana y el otro tiene relación con los intereses económicos de los hacendados.

Efectivamente, el primero busca la igualdad de la población dentro de los cánones republicanos que en principio no contempla la intermediación entre los ciudadanos y el Estado. Por tanto, al eliminar el tributo indígena e igualar a la población indígena dentro del concepto ciudadano, es decir, al ampliar sus derechos, está al mismo tiempo dismantelando el aparato jurídico y de instituciones que intermediaban entre esa población ciudadana pero incapaz de ejercitar sus derechos y el Estado.

El segundo proceso responde al por qué los terratenientes guardan silencio frente a la abolición de la contribución personal de indígenas. En primer lugar, porque al suprimirse el tributo, los hacendados se ahorran su pago y, especialmente, porque para la segunda mitad del siglo XIX, “en parte *de facto* y en parte *de jure*, se había legalizado la práctica de gobernar como “cosa particular” a las poblaciones que residían dentro de la circunscripción de las haciendas, incluyendo a las comunas colindantes” (2000:38).

Estos dos procesos confluyen en la construcción de un modelo de dominación. Por un lado, el Estado “cumple” con el ideal de la construcción ciudadana en tiempos republicanos y, al mismo tiempo, idea un sistema de dominación relegado al ámbito de lo privado, en los confines del ejercicio del poder ciudadano, los concejos municipales y las parroquias, donde el poder hacendatario se consolida en el mundo de la vida, en la ciudadanía del sentido común: “emerge una esfera privada de dominación étnica” (2000: 39).

Desaparecen “los indios” por el arte de la igualación, y desaparecen de los archivos de los centros de la república, pero Guerrero vuelve a encontrar las nominaciones, la identificación de los indios y de los indígenas, en los archivos de las parroquias, de las tenencias políticas, de los municipios, en los libros de hacienda; allí, en los confines de lo público-estatal adonde se había relegado el ejercicio del sistema de dominación.

¿Cuáles son los cambios de esta forma de administración de poblaciones fruto de la abolición del tributo y de la igualación? Guerrero identifica los siguientes: el gobierno de las poblaciones se desplaza del Estado a la esfera de lo privado, al mundo del sentido común; “se instituye la legitimidad de la construcción de la ciudadanía como un proceso de civilización de los sujetos” (2000:45); se implanta un sistema de dominación rentable para el Estado, sin costo en burocracia, en organismos de control, de ejercicio del poder pues la dominación se ejerce por “un sistema de habitus, hechos cuerpo con la socialización de una generación a la siguiente y la transmisión de la experiencia de dominación durante siglos” (2000:45); los conflictos se naturalizan, es decir, pierden su contenido político y pasan a ser un problema de relaciones personales, de relaciones intersubjetivas y, finalmente, las relaciones ciudadanos-indígenas son un terreno de exclusión, no son un asunto político, estas se resuelven en el ámbito de los asuntos privados.

Por último, el autor se pregunta cómo en este modo de dominación ciudadano-sujeto se representa al sujeto, cómo hablan y qué dicen los “sujetos no ciudadanos”. Al analizar documentos en los archivos, el historiador (el autor) encuentra una discordancia gramatical entre quien habla y quien escribe... o, hay uno que habla y otro que escribe, pero, más allá de la discordancia hay un alguien que a más de traducir del quichua ágrafo al español escrito –lengua de la ciudadanía- “da diciendo”... y en esta medida cumple otras funciones: primero, “el escriba redacta y al hacerlo muta, deviene en ventrílocuo. “Hace hablar” a un “sujeto”, a la autoridad indígena, a un no ciudadano desprovisto de voz en la esfera pública política y estatal... En segundo lugar es el artífice de una estrategia de representación al redactar la ‘solicitud’” (2000:53), es decir, es quien puede legitimar la solicitud porque es un miembro legítimo en la esfera pública. Pero, no solamente ello, el escriba no es solamente un escribiente y un traductor, no es sólo un ventrílocuo, es además quien ejercita una práctica de transescritura que supone la transcripción (escribir lo que escucha), la traducción (del quichua al español) pero además, redacta en “forma legítima”, de acuerdo a



las palabras de los rituales burocráticos; redacta en forma de conseguir el objetivo de la representación y decide a quien o a que instancia “trasladar” el pedido... “La estrategia del ciudadano escriba consiste en trasmutar ese lío de indios (de sujetos) en una cosa política” (2000:54).

Esta práctica representacional termina, para el autor, a finales del siglo XX, cuando dos levantamientos indígenas, en 1990 y 1994, sitúan a los “sujetos” coloniales y republicanos en medio de la esfera pública política y estatal... ¿cómo ciudadanos? Justamente, ¿cuando los sujetos indios reclaman otras formas de representación, se adhieren a formas coloniales de constituirse como sujetos a través de anclar sus identidades a la comunidad?

Entender históricamente cómo se constituye el “sujeto indígena” es también el objetivo del estudio de M. Prieto (2004). La autora parte por situar dos situaciones en las que los indígenas intervinieron: el levantamiento indígena del año 2001 y la realización del censo nacional en el mismo año, los cuales le sirven para ejemplificar la presencia indígena en la discusión política, en el escenario, en la ciudad, en la cotidianidad... Sin embargo, este protagonismo de lo “indio” no puede ser entendido sin preguntarse cómo este, el sujeto indio, ha sido construido históricamente. Para ello, la autora propone estudiar los discursos políticos, científicos y de los medios de comunicación del período liberal en el Ecuador referidos a la constitución de lo que llama el “sujeto indígena”; discursos que para la autora combinaron por un lado, los ideales del liberalismo sobre igualdad, pero por otra, estuvieron atravesados por el temor que lo indígena generaba entre las poblaciones blancas y mestizas de la sociedad ecuatoriana.

Los ideales del liberalismo basados en la igualdad y en la construcción del bien común buscaron la incorporación de los indígenas a la ciudadanía y buscaron romper con la administración privada de las poblaciones, la representación ventrílocua y los limitados derechos políticos de los indígenas, todas estas formas vigentes en el país antes de la Revolución Liberal de 1895 que “abrió un rico campo discursivo en el Ecuador, que muestra cómo las elites administraron las tensiones entre igualdad y jerarquías sociales... Los grupos de poder liberales, al diseñar sus tácticas de gobierno, asumieron la necesidad de civilizar y disciplinar a los nativos, pero sin dejar de lado sus suspicacias sobre la peculiar condición de inferioridad y proximidad política de esa población” (2004:26).

Para abordar esta temática, Prieto analiza los discursos de las elites liberales sobre la indigenidad “que suponen múltiples procesos de formación de los sujetos indígenas” (2004:28) para argumentar que a principios del siglo XX, el liberalismo estuvo atravesado por la noción decimonónica de “raza india” que desembocó en un liberalismo del temor que se refiere a las “tácticas imaginadas por las elites para gobernar a los nativos que se basaron en ideas sublimadas de raza y guerra de razas” (2004:30). Para la construcción de su argumento, Prieto se sitúa en un campo interdisciplinario: la Historia y la Antropología con una pregunta de investigación que interroga a las ciencias sociales y al discurso político.

Durante el período 1925-1945 en el que la discusión giró alrededor de la representación y la administración de las comunidades de indios, el argumento central de Prieto es analizar estos debates en el marco del concepto de “administración de poblaciones”, propuesto por Foucault para dar cuenta de las “estrategias modernas de formación de los sujetos políticos y de la gobernabilidad social basada en la producción de conocimientos” (2004:125) y argüir que el liberalismo en el Ecuador se mantuvo como guía de la cuestión social y que no fue reemplazado por un discurso neocorporativista.

La primera línea de indagación es los discursos, legislación y debates que se generaron alrededor de las formas de representación de la raza india. Si bien es cierto que el pensamiento liberal supone una representación directa y delegación, según varios autores, esto no se cumpliría en el caso de los indígenas quienes fueron objeto de una representación ventrilocua, es decir, otros hablaban por ellos. El fin de esa forma de representación ventrilocua es lo que quiso romperse en las discusiones de los años 20 y se había aprobado la representación funcional de varios sectores sociales y productivos en el Congreso, entre ellos, la de los indígenas. Durante la asamblea de 1928-1929, los sectores conservadores y ciertos liberales se opusieron a dar esta representación a los indígenas, mientras sectores liberales radicales y los socialistas apoyaban la moción de esa representación bajo el argumento de que se trataba de un sector subalterno que necesitaba voz para dejar oír sus aspiraciones. Finalmente, se resolvió que los indios no tenían “las credenciales cívicas para participar en el Congreso ni las asociaciones civiles para poder elegir a su representante” (2004:127) y aprobó la figura de un “representante para el tutelaje y la protección de la raza india, pero difundido como senador funcional por la raza india” (2004:128) y quien elegiría a este representante primero designaba a la Universidad Central del Ecuador como el

organismo adecuado para designar ese representante, pero posteriormente se trasladó esa atribución al Consejo de Estado. El resultado fue que terratenientes, liberales y políticos blancos actuarían como representantes de la raza india.

Este ambiente de debate sobre la representación también contó con algunas voces de indígenas que reclamaban esa representación. La autora señala los casos de delegados indios nombrados por el Estado para actuar en determinados casos y también las ocasiones en que los indígenas solicitaron la representación directa. Frente a estas demandas, la discusión final de la Asamblea de 1937-1938 suprimió la representación funcional de los indígenas, no así la de otros sectores.

En el periodo 1944-45, luego de la guerra con el Perú, se vio la necesidad de ampliar la comunidad política y la discusión sobre la representación indígena volvió al tapete. Nuevamente, la polémica se mantuvo alrededor de cómo identificar a los miembros de la raza indígena y si esta requería de una representación particular. Los liberales argumentaban que sí, mientras los socialistas que ellos ya estaban representados en el campesinado. El argumento que zanjó el debate fue la constatación del uso de otras lenguas por parte de los indígenas lo que los constituía como un grupo “diferente” y se aprobó su representación a través de los sindicatos indios. Un año más tarde, esta representación fue suspendida.

La otra línea de indagación es la forma en cómo se manejó, legisló, discutió el tema de la comunidad de indios, de la propiedad de las tierras comunales, su división. Los indios comuneros fueron sujetos de varias “interpretaciones”. Por un lado, de quienes argumentaban que los comuneros eran “una nación independiente que controlaba un vasto territorio en el cual el estado nacional no tenía autoridad y que vivía bajo el control de sus propios cabecillas” (Prieto, 2004:135) y que esa forma de organización los volvía peligrosos y, por otro lado estaba el argumento de quienes veían la comunidad con elementos positivos. Unos estaban en contra del mantenimiento de las tierras comunales y otros por su mantenimiento, por el reconocimiento de esas tierras y la reintroducción de las autoridades estatales en esos territorios junto con los líderes propios. De esta manera, “los indios comuneros aparecieron no sólo como individuos que compartían tierras sino como un tipo de nación; una entidad colectiva que requería una sujeción más potente con el gobierno central” (2004:135).

Otro ámbito de discusión fue el carácter colectivo de las tierras. Para un sector de pensadores, las comunidades no existían porque habían sido abolidas por las leyes del siglo XIX y ellas, además, no solo incluían a los indígenas, sino también a los mestizos y blancos. Esta posición era rebatida por otro sector que sostenía que las comunidades debían ser administradas de acuerdo a las Leyes de Indias porque definían las bases para el acceso colectivo y que las comunidades no eran de propiedad individual sino colectiva y por ello no podían ser legisladas por el Código Civil. Estas discusiones dieron pie a pensar sobre la propiedad de las tierras y su uso, sino si éstas pertenecían al estado o a las comunidades. Finalmente, este debate se terminó con la promulgación de la Ley de Patrimonio Territorial de 1927 “que reconoció a las comunidades plenos derechos colectivos” (2004:140); además, “delegó al ministerio de Previsión Social el poder de intervenir en la resolución de conflictos que involucrasen a las comunidades y sugirió la creación de comisiones locales para estudiar las controversias; [t]ercera, delegó al mismo Ministerio el registro de las tierras comunales a través de las gobernaciones. Y, cuarta, mandó que el Ministerio y las municipalidades establezcan regulaciones internas en cada comunidad para administrar las tierras colectivas, lo que abrió el camino para el restablecimiento de los cabildos como cuerpos de gobierno local” (2004:146).

En el marco del pensamiento liberal, la pequeña propiedad era vista como un sinónimo de progreso y de civilización; por tanto, las discusiones sobre la propiedad colectiva de las comunidades abrieron un debate sobre las formas de alcanzar esa forma de propiedad. Para Mora, las comunidades debían vender las tierras comunales y pasar a la propiedad individual, mientras que para Jaramillo, un pensador indigenista, el proceso de evolución mediado por la educación, conduciría “naturalmente” desde la propiedad comunal hacia la individual.

Todos los debates anteriores confluyeron en la expedición de dos decretos ejecutivos que, finalmente, concretaron el control del estado frente a las comunidades. La ley de Organización y Régimen de Comunas reconoció las dos dimensiones de las comunas, los recursos colectivos y la población, además de la jurisdicción del ministerio de Previsión Social. Pero, esta norma se aplicó a las parcialidades, barrios y no solamente a las comunidades; así como tampoco se refirió solamente a aquellas organizaciones que tuviesen propiedad comunal, en el caso de que esta existiese se legisló sobre ellas. Además,

la Ley incorporó una forma de gobierno comunal, el cabildo, que “ignoraba a las autoridades indígenas cívicas y religiosas existentes y a cualquier semblanza de la dirigencia indígena del tiempo republicano inicial” (2004:154).

El estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas, por su parte, legisló sobre las comunidades, es decir, en las comunas que tenían tierras colectivas (2004:154), introduciendo de esta manera una diferencia entre comuna y comunidades y instituyó al Ministerio de Previsión Social como el árbitro de las controversias comunales: además de conocer y estudiar, el ministerio tendría funciones de juez.

Este estatuto provocó amplios debates pues se argumentó que éste creaba una suerte de “ciudadanos especiales” y si bien, por un lapso, este estatuto fue derogado, volvió a entrar vigencia con una modificación: la creación de un tribunal constituido por el ministerio de Previsión, el procurador general y un sociólogo de la Universidad Central.

Estas regulaciones vieron varios intentos de ser suprimidas, sin embargo, ello no se logró y las comunidades se fueron consolidando... Para la autora, estas políticas hicieron que la comunidad indígena se consolidara como “el modelo para administrar las poblaciones rurales del país. Esta compleja movida fue parte del esfuerzo estatal por ‘administrar la población’ incluidos los indios calificados como ‘comuneros’, cuanto los pobladores rurales... el Estado desarrolló procedimientos administrativos basados en las inspecciones individualizadas de las comunidades...” (2004:158).

En esta misma línea, pero desde un enfoque distinto, Ibarra (2004) intenta rastrear ya no al sujeto indio, sino cómo es que la comunidad indígena-campesina se constituye en un sujeto colectivo “que se apropió de determinadas percepciones jurídicas en torno a derechos de tipo objetivo” (2004:186). En resumen, Ibarra realiza un interesante recorrido histórico de la legislación sobre las comunidades desde la época colonial hasta la expedición de la Ley de Comunas en el año 1937. En su recorrido analiza las concepciones que en los distintos momentos se tiene sobre las comunidades indígenas y sobre los sujetos indios y como de esa forma se construye jurídicamente la comunidad; es decir, lo que hace Ibarra es dar cuenta de la construcción jurídica de ese sujeto colectivo.

Ibarra afirma que el origen de las comunidades indígenas se encuentra en las reducciones promovidas por las ordenanzas del virrey Toledo entre 1572 y 1577, las cuales definían bienes de comunidad y autoridades indígenas; se instituyeron los alcaldes y

cabildos indígenas que según Ibarra eran modelos administrativos que podían “sobreponerse a los de las autoridades étnicas” (2004:188); sin embargo, en el argumento no queda claro cuáles o quiénes eran las autoridades étnicas y qué modelos se sobreponían unos a otros. Posteriormente, las tierras de comunidad, afirma Ibarra, aparecen también mencionadas en las composiciones coloniales de tierras. Sin embargo, el autor no especifica cuál es el fin o porqué son mencionadas y cómo esa mención contribuye a la constitución jurídica de la comunidad.

Desde fines del siglo XVI hasta la segunda mitad del siglo XVIII, parecería ser que las reducciones y las composiciones de tierras fueron la legislación imperante sobre comunidades pues el autor no menciona otra forma jurídica durante ese período, hasta llegar a las reformas borbónicas cuya “intención... era la de constituir un sector de pequeños propietarios” (2004:188) y que son, para Ibarra, el antecedente de los decretos bolivarianos sobre tierras de comunidad (2004:188). Durante los años 1820-1825 se dictan una serie de decretos destinados a la privatización de las tierras comunales, aunque éstos fueron posteriormente anulados. En 1828 se restituye tanto la contribución de indígenas como el derecho a las tierras de comunidad, los protectores de indígenas y los cabildos (2004:189); esta restitución junto a la Ley de Contribución Indígena de 1851 significan para el autor, la persistencia de la república de indios sustentada en el tributo indígena, las tierras de comunidad y las autoridades indígenas. Es decir, mientras el Estado ecuatoriano intentaba construir una comunidad política, lo hacía manteniendo un orden colonial que excluía a los indígenas de esa comunidad y les reconocía prerrogativas coloniales todavía.

A partir de 1860, el autor identifica una tendencia hacia la abolición de las tierras de comunidad que respondía a un concepto de ciudadanía que propugnaba una “igualdad jurídica ante la ley, sustentada en una sujeción particular a los poderes locales de nivel parroquial y municipal, con reglamentos específicos, procedimientos prácticos y obligaciones laborales ante el Estado...” (2004:191). A finales del siglo XIX, hay varios intentos de legislación para borrar la ambigüedad que suponía la permanencia de las tierras de comunidad, pero estos no logran concretarse.

Durante los inicios del siglo XX, se vive un clima de conflictividad en las áreas rurales de la sierra ecuatoriana, se da una explosión de conflictos entre haciendas y comunidades, de conflictos laborales y de levantamientos locales y, en el marco de este

clima se publica la obra de Pío Jaramillo Alvarado, *El indio ecuatoriano*, que reclama la protección de la población indígena. El Estado responde a este clima de conflicto con la atribución de competencias al ministerio de Previsión Social entre las que se cuentan: la delimitación de haciendas y comunidades, la confección de planos y reglamentos de comunidades como efecto de la Ley de Patrimonio Territorial de 1927. Según Ibarra, estas acciones son las antecedentes de la Ley de Comunas de 1937, la cual supone un cambio en la tendencia de la legislación imperante, o del “espíritu” legislativo, del siglo XIX.

Después de la Revolución Juliana, el Estado ecuatoriano adopta una política de creación de aparatos estatales modernos y de políticas públicas interventoras y es en este marco que se expide una ley que nuevamente protegía a la población indígena y a la comunidad. Entre ellas, la Ley de Organización y Régimen de las Comunas y el Estatuto de las Comunidades Campesinas, “fueron medidas destinadas a reconocer la institución comunal” (2004:197). Esta ley reglamenta el agrupamiento de mínimo 50 habitantes, fueran éstos comunidades, anejos, parcialidades, caseríos, etc. No se menciona nada con respecto a la condición étnica de esos habitantes; tampoco establece el requisito de poseer tierras comunales; se define las formas de elección de un cabildo; la decisión sobre la venta o arrendamiento de las tierras comunales será tomada por la comunidad y establece además la autoridad de los tenientes políticos sobre las comunidades (2004:197).

Sin embargo, para Ibarra, uno de los efectos más importantes de la ley, sobre todo en lo que se refiere a la inserción institucional de las comunidades en el Estado, es la competencia que se le da al Ministerio de Previsión Social de intervenir en el caso de conflictos; es decir, se traslada la resolución de ellos del ámbito local al estatal, lo cual despierta las protestas de hacendados y también de las comunidades pues rompía las prácticas locales de resolución de los conflictos (2004:198).

A partir de la expedición de la ley, en el primer año, se reconocen a 500 comunidades, diez años después, 792. La mayoría estaba concentrada en la sierra, especialmente en las provincias con numerosa población indígena como son Imbabura, Chimborazo, Tungurahua, Cotopaxi. Loja tiene un número muy alto de comunidades reconocidas para 1950 y en la Costa, Manabí.

Finalmente, Ibarra retoma el estudio de Cisneros, *Demografía y estadística sobre el indio ecuatoriano* para ilustrar el tipo de comunidades que encuentra en 1948. Las

comunidades agrarias, las de explotación en común y las de aguas. Las primeras en las que un cabildo había distribuido las tierras de cultivo a las familias indígenas y mestizas y pagaban un canon de arrendamiento; las de explotación en común eran aquellas en las que las familias disponían de lotes en las zonas bajas y de áreas de pastoreo en las zonas altas y, las de aguas, estaban conformadas por propietarios indígenas o mestizos que habían accedido a fuentes de agua.

¿Fue, entonces, la Ley de Comunas de 1937 el germen de las comunidades indígenas como sujeto político de las décadas de finales del siglo XX? El artículo de Ibarra si bien brinda pistas al respecto, no permite rastrear la etnografía histórica de los discursos que podrían estar entre los bastidores de las leyes.

En este contexto de la discusión sobre la comunidad, donde se ha revisado tanto aquellas vertientes que la situaban como un “sujeto económico”, como las que la han estudiado como sujeto político y las que la han visto desde una perspectiva histórica para situar en ellas –tal vez- la forma de la constitución del sujeto indio y del ciudadano indio, sin olvidar la de la constitución de la comunidades como sujetos jurídicos, esta investigación se pregunta por la comunidad como espacio de la identidad.

### **Lugar y migración: conceptos y nuevas aproximaciones identitarias**

En la tradición de los estudios antropológicos, generalmente, se asocia de manera casi mecánica personas con un lugar específico y, el tema de investigación se plantea sobre la base de esa asociación, aceptando de hecho, como algo "natural" el territorio donde se asientan esas personas, sin cuestionar cómo esa base territorial ha sido construida, como –de acuerdo a Gupta y Ferguson (1997)– "se ha hecho del espacio, un lugar"; es decir, cómo las percepciones de localidad y territoriales, en este caso de la comunidad, han sido construidas social e históricamente.

La construcción del territorio y de la identidad como un lugar, además, nos conduce hacia la pregunta sobre las relaciones de poder que se ponen en juego al establecer el territorio, pues así como el espacio no es natural, tampoco es neutral, es decir, en su construcción existe un juego de poderes que permite el establecimiento de ciertas categorías de percepción y de distribución sobre lo territorial, sobre el espacio.



En este sentido, esta investigación parte de considerar el asentamiento espacial de la comunidad no como un producto natural, sino como el producto de un proceso histórico, y como tal, sujeto a relaciones sociales concebidas especialmente como relaciones de poder.

Otro de los elementos que entran en juego en el análisis de la comunidad es justamente la clasificación como comunidad indígena. Es decir, esta investigación parte de una clasificación preliminar, primero de delimitar un espacio, la comunidad y, segundo de una diferencia entre lo indígena y no indígena, discusión que nos conducirá al problema de la identidad o, mejor dicho, a los procesos de construcción de la identidad. Sin embargo, antes de abordar el tema de la identidad, es necesario puntualizar que al hablar de comunidad se asume que ella es un lugar "particular, diferenciado y opuesto a otros lugares" (Gupta y Ferguson 1997:13), construido políticamente a través de prácticas incorporadas, donde lo comunal y lo comunitario no es "solamente el reconocimiento de una similitud cultural o de una contigüidad social, sino un sistema clasificatorio que está fundado en varias formas de exclusión y de construcción de la *otredad*" que definen las identificaciones personales y de colectivo (Gupta y Ferguson, 1997:13). Así mismo, postulo mirar el proceso de construcción de la identidad como "una relación de diferencia casi siempre inestable y móvil" (Gupta y Ferguson 1997:13), no como una esencia, no como un elemento primordial; "la identidad no es un problema de reconocimiento de una comunalidad ya presente, así como tampoco es la invención de una identidad originada en el vacío, sino que es el efecto de relaciones estructurales de poder y de iniquidad. Antes que ser un producto de una misma cultura, de una misma comunidad, o de un mismo lugar, la identidad es un dominio siempre en disputa" (Gupta y Ferguson, 1997:14).

Brubaker y Cooper (2000:4) argumentan que "identidad" significa demasiado cuando es usada en su sentido fuerte y demasiado poco cuando se la entiende en su sentido débil, o, no tiene significado alguno debido a esa ambigüedad. El sentido fuerte del concepto identidad se refiere al uso esencialista que se ha hecho de él, tanto como categoría analítica cuanto categoría de la práctica social. Frente a este uso, los autores señalan que existe una nueva tendencia que suaviza las tendencias esencialistas, que ellos llaman, la identidad suave (soft) que hablan de construcción de identidades, de que ellas son fluidas, que está en todas partes, que es múltiple. Sin embargo, para los autores este debilitamiento de la categoría identidad permite que no explique nada. Por tanto, sostienen que el análisis

social –incluido el análisis de la política identitaria- requiere de categorías analíticas claras, poco ambiguas; condiciones que la categoría identidad no cumple debido a ese juego ambivalente entre categoría dura y suave, entre las connotaciones esencialistas y las constructivistas.

Categoría prestada del psicoanálisis, alrededor de la década de los años 60, primero fue relacionada con la etnicidad y, posteriormente con la teoría del rol sociológico y la teoría del grupo de referencia por autores como Robert Merton. Sin embargo, quienes popularizaron la noción de identidad fueron Erving Goffman (*Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*), desde el interaccionismo simbólico y Peter Berger (*The Social Construction of Reality*) desde las tradiciones del constructivismo social y la fenomenología. Para la década de los años 80, con el surgimiento de las categorías de raza, clase y género, como “la santísima trinidad” de la crítica literaria y de los estudios culturales, las humanidades se unieron a la batalla con toda su fuerza” (2000:3).

Los autores sostienen que algunos términos claves de las ciencias sociales, tales como raza, clase, comunidad, etnicidad, son al mismo tiempo categorías de la práctica social y política y categorías del análisis social y político. Entienden como categorías de la práctica –siguiendo a Bourdieu- a aquellas de la experiencia social cotidiana, desarrolladas y desplegadas por actores sociales comunes, a diferencia de las categorías usadas por los analistas sociales que implican una distancia de la experiencia cotidiana.

La categoría identidad es también una categoría de la práctica y una analítica. Como categoría de la práctica es usada por los actores sociales (*lay actors*) en ciertos escenarios de la vida cotidiana para hacer sentido de sí mismos, de sus actividades, sobre lo que comparten, sobre lo que los diferencia. “Es también una categoría utilizada por los empresarios políticos para persuadir al pueblo de comprenderse a sí mismo, sus intereses y sus urgencias de una determinada manera; para persuadir a ese pueblo de que es idéntico en sí mismo, pero también diferente de ‘otros’ y, para organizar y justificar la acción colectiva” (2000:5)<sup>5</sup>. Pero que el discurso de la identidad y las políticas de la identidad se den en la práctica no supone necesariamente que la identidad sea asumida como una categoría de análisis. Este proceso, el de reificación, que los autores aclaran que se trata de un proceso social y no una práctica intelectual, es importante para las políticas de la

---

<sup>5</sup> Todas las traducciones de textos originales en inglés han sido hechas por mí.

etnicidad, de la raza, de la nación y de otras formas de las identidades. Por tanto, lo que los analistas deben buscar es dar cuenta de ese proceso de reificación; deben tratar de explicar cómo y mediante qué procesos y mecanismos lo que se ha llamado “la ficción política” de las identidades, en un determinado momento puede convertirse en una realidad poderosa e irresistible.

Para eludir estas connotaciones de la categoría identidad, los autores proponen el uso de otros conjuntos de conceptos: *identification and categorization; self-understanding and social location; commonality, connectedness, groupness*.

El concepto de identificación carece de las connotaciones de reificación del concepto de identidad y supone la necesidad de especificar los agentes que efectúan la identificación. Es un concepto que supone proceso, el cual al mismo tiempo, no presupone que el resultado final sea la igualdad interna, la distintividad, la grupalidad.

Una distinción clave es aquella entre las formas de identificación relacionales y las categóricas. Las relacionales hacen referencia a una red de relaciones, tales como las del parentesco, las de amistad, las clientelares. Las categóricas aluden a las identificaciones de miembros que comparten un atributo categórico, tales como la raza, la etnicidad, el lenguaje, la ciudadanía, el género.

Otra distinción básica es aquella entre la auto-identificación y la identificación y clasificación de uno por los otros. Estas tienen lugar en un permanente juego dialéctico que converge. Sin embargo, existe una forma de identificación externa que no tiene contrapartida en la auto-identificación: los sistemas objetivantes de clasificación desarrollados por las instituciones de autoridad y poder (el estado moderno es uno de los agentes más importantes en la aplicación de estos sistemas clasificatorios).

La necesidad de especificar los agentes que realizan la “identificación” no requiere necesariamente de un sujeto identificador, sea éste un individuo o una institución. Este proceso puede ser efectuado de manera anónima por los discursos y la narrativa pública y su fuerza dependerá de su filtración en las formas de pensamiento, del habla y de cómo hacer sentido del mundo social.

En vista de que otro de los sentidos del concepto de identidad es explicar la acción de una manera no instrumental y no mecánica, los autores proponen el uso de *self-*

*understanding*<sup>6</sup>, un concepto que designa lo que podría ser llamada una “subjetividad situada”, es decir, la propia noción de quien es uno, de su propio lugar social y de cómo ello implica una forma actuar. Para los autores, este concepto se sitúa en el reino de lo que para Pierre Bourdieu es el *sentido práctico*, a la vez cognitivo y emocional, que los actores tienen sobre sí mismos y sobre su mundo social.

Si bien estos sentidos de sí mismo pueden ser tácitos, ello no significa que no hayan sido formados a partir de los discursos dominantes, sin que sean necesariamente articulados discursivamente. Por el contrario, la auto-representación y la auto-identificación implican algún grado de articulación discursiva.

Existen tres limitaciones al concepto del sentido de sí mismo en comparación con el uso “fuerte” de identidad: primero, es un término subjetivo y auto-referencial, no capta los sentidos de los otros; segundo, este término sugiere cierta conciencia cognitiva que no capta los procesos afectivos que sí están presentes en ciertos usos de identidad; tercero, no capta la objetividad del uso fuerte del concepto de identidad. Sin embargo, reemplaza fácilmente al uso débil del mismo concepto.

*Commonality* hace referencia a un atributo común compartido; *connectedness* a los lazos relacionales que une a la gente y *groupness*, al sentido de pertenencia a un grupo particular, unido y solidario. Este grupo de términos hace referencia a lo que ha propuesto Tilly con sus conceptos de *catness* y *netness*. *Catness* tiene que ver con compartir una categoría común y *netness* con las relaciones. Para Tilly, estas dos formas de relación construirían el sentido de grupo. Para Brubaker y Cooper a esta formulación de Tilly es necesario hacer dos sugerencias: la primera, que al sentido de compartir un rasgo categórico y al sentido de conexión por relaciones para construir el sentido de grupo es necesario también un sentimiento de pertenencia. Y, este último sentido depende de cómo ciertos elementos son codificados en narrativas públicas y en marcos discursivos predominantes. La segunda se refiere a aclarar que las conexiones relacionales no son siempre necesarias para construir el sentido de grupo. Un fuerte sentido de grupo puede descansar solamente en el sentido de compartir un rasgo categórico y el sentido de pertenencia.

Estas definiciones preliminares del territorio, de la comunidad y de la identidad-identificación permiten cuestionar uno de los principios sobre los que se ha asentado el

---

<sup>6</sup> Si bien la traducción podría ser auto-comprensión o auto-entendimiento, parece ser que no es esta connotación la que los autores le quieren dar, por ello, no la traduzco.

análisis antropológico de las culturas en general y de las comunidades en particular, especialmente de la comunidad indígena de los Andes. Al ser definida como tal, como indígena y de los Andes, se efectuaba *ex ante* una amalgama de espacio y cultura, sin preguntarse sobre la construcción de ese espacio y adscribiendo necesariamente y de manera esencialista una forma cultural y de identidad. Así mismo, este proceso de naturalización de los espacios de la comunidad andina y de la comunidad en sí misma condujo a pensar y explicar la comunidad como un ente aislado, autónomo y originario. Al cuestionar estas perspectivas, planteo –siguiendo a Gupta y Ferguson– pensar la comunidad históricamente, pero partiendo de que ésta se formó no desde un espacio aislado, sino siempre en conexión con otros espacios jerárquicamente organizados.

Mirar el territorio y el espacio, la cultura y la identidad como un proceso permanente de construcción de la diferencia, permite plantear, finalmente, el mirar cómo territorios locales, o los lugares, se construyen en un proceso de diferenciación y siguiendo a Brubaker, de identificación. Por ello, planteo mirar la globalización y lo local como los elementos de un proceso histórico conjunto de creación de la diferencia, en donde lo local no sea concebido como el espacio primario, natural, auténtico opuesto a lo global, visto como lo extraño, externo, artificial e inauténtico, sino mirar la construcción de lo local como una amalgama de procesos que permiten la reconstrucción de la comunidad con nuevos anclajes para la etnicidad.

### **El transnacionalismo y la identidad**

Finalmente, estas preguntas de investigación quieren discutir, por un lado, con las corrientes de la construcción de identidad y del imaginario de comunidad en los pueblos indígenas que han pretendido anclar ese imaginario y a los pueblos a un territorio estático y, por otro, con los estudios sobre migraciones, mirando cómo una práctica de vieja data –la migración- se ha visto potenciada por condiciones objetivas y, al mismo tiempo, ha sido objeto de nuevas discusiones teóricas, adoptando aquella que postula que el transnacionalismo ha acompañado a los procesos migratorios desde siempre y que han sido las ciencias sociales las que han estado imposibilitadas de “registrar” esa dinámica y práctica debido a lo que Wimmer y Glick Schiller (2002) denominan el “nacionalismo metodológico”, definido como: “una orientación intelectual que asume los límites

nacionales como la unidad natural de estudio, que iguala sociedad con estado-nación y que fusiona los intereses nacionales con los propósitos de la ciencia social” (Wimmer y Glick Schiller, 2002 citado en Glick Schiller, 2004:451). En este sentido, congruente con esta postura, se propone recuperar la historia del lugar concibiéndolo como un campo social transnacional “que incluye individuos que sin cruzar fronteras, están conectados a través de relaciones sociales con personas en localidades distantes y diversas” (Glick Schiller, 2004:457); individuos y relaciones que forman parte de la construcción de la cotidianidad en su lugar de origen, así como en el de destino; relaciones que suponen el intercambio de información, de recursos, de bienes, de servicios, de ideas y que implican, además, la construcción de identidad.

En este sentido, Glick Schiller propone diferenciar entre identidad y práctica social, a las que identifica como *formas transnacionales de pertenencia* (transnational ways of belonging) y *formas transnacionales de ser* (transnational ways of being). Las *formas transnacionales de ser* incluirían los “actos cotidianos a través de los cuales la gente vive a través de la distancia...”; actos que incluyen la crianza de los hijos, el sostenimiento de las familias, el hacer frente a las tensiones familiares y rivalidades al interior de las redes transnacionales; mantener, construir y romper relaciones de pareja, de amistad; involucrarse en actividades de comercio, de inversión y el envío de bienes e información. “Estos actos están moldeados por el chisme, el rumor y por la producción cultural que se da al interior de sus relaciones sociales a través de las fronteras” (Glick Schiller, 2004:458).

Las formas transnacionales de pertenencia, por su parte, nos remiten a la producción de una representación cultural, a la identidad y al campo de la ideología, elementos que permiten acceder a los migrantes a través de la memoria, la nostalgia y la imaginación. “La pertenencia transnacional es una conexión emocional con personas en cualquier lugar, ya sea ésta en una localidad o región, o un grupo religioso, o un movimiento social, pero a quienes une un sentimiento de historia y destino compartido” Glick Schiller, 2004:459). Una forma transnacional de pertenencia que, como construcción social, podrá cambiar en el tiempo pues los sujetos transnacionales adoptan distintas formas de representación cultural que no hacen referencia a categorías fijas sino a procesos.

Pero, veamos cómo surge el concepto de transnacionalismo. La primera distinción que propone Glick Schiller es entre transnacionalismo y globalización, aclarando que

cuando habla de transnacionalismo se refiere a “las permanentes interconexiones o flujo de personas, ideas, objetos y capital a través de las fronteras de los estados nación, en contextos en los cuales el estado moldea pero no contiene esos vínculos y movimientos” (2004:449). Mientras que por lo global o la globalización entiende una “manera útil de referirse a los periodos de integración intensa del mundo a través de sistemas capitalistas de producción, distribución y comunicación” (2004:449) e identifica tres obstáculos importantes que impidieron, en un inicio, el desarrollo de los estudios transnacionales. Estos son: un concepto ahistórico de cultura y sociedad; el nacionalismo metodológico y, los estudios de migración subsumidos en paradigmas asimilacionistas y multiculturalistas.

El argumento central de la autora se refiere a distinguir dos escuelas antropológicas que habrían influido en las concepciones tanto de la cultura y de la sociedad y en esa medida en los estudios de migración. Recupera los aportes de la escuela difusionista británica que entendía la migración como una norma a lo largo de la historia y que no asociaba la cultura y las formas societales a un territorio. Para la autora, los estudios transnacionales han empezado a recuperar y reinterpretar las fortalezas de las perspectivas difusionistas. Y, para ello, han debido dejar de lado la concepción orgánica de la cultura anclada al territorio, la cual fue popularizada por la antropología funcionalista británica y el estructural funcionalismo antropológico. Esta escuela fue la que impulsó la perspectiva analítica que dejaba de lado la economía política y la historia de las localidades y centraba su atención en las “comunidades” cerradas y auto explicativas.

Para Glick Schiller esta perspectiva también informa el concepto de cultura de Geertz, bastante después de haberse dejado de lado los estudios de comunidad y ciertas formas de funcionalismo. Para los seguidores de Geertz la cultura es “es un estable, discreto e históricamente específico sistema local de significados” (Glick Schiller, 2004: 450), y por tanto, se acercan a los estudios transnacionales donde se concibe las nuevas formas de relación como novedosas y como respuesta a los cambios en las tecnologías de la comunicación y a la globalización.

Al contrario de esta posición, para Glick Schiller quienes parten del paradigma transnacional para el estudio de las migraciones sostienen otra concepción de la cultura. “Muchos de nosotros usamos un concepto más vasto y antiguo Tyloreano de cultura que implica relaciones sociales, estructura social y patrones transgeneracionales de acción,

creencia y lenguaje [...] Usamos además, un cuerpo teórico, metodológico y de datos que no están atados al lugar” (Glick Schiller: 450). En este sentido, recupera el legado de la Escuela de Manchester y de Max Gluckman y de sus estudios en África del Sur y en el Copper Belt, afirmando que éstos proveen a los estudios del transnacionalismo de una caja de herramientas conceptual y metodológica, pues al analizar el proceso migratorio de los trabajadores urbanos vieron como se mantienen permanentes relaciones que se extendían en el espacio y en el tiempo. Estos migrantes no se destribalizaban, ni se aculturaban en los entornos industriales urbanos, sino que mantenían los lazos con sus lugares de origen y más aún, las remesas servían para mantener a la sociedad “tradicional”.

El segundo momento en su argumento es identificar la principal barrera al desarrollo del paradigma transnacional y que ella llama el “nacionalismo metodológico”. Su argumento va a desmontar esta concepción. Afirma que los estados modernos se formaron como parte de proyectos imperiales a través de los cuales tierras distantes fueron colonizadas y dominadas. En este sentido, recupera los aportes de los autores del colonialismo y del post colonialismo, quienes han demostrado que los conceptos de la nación estado construida territorialmente emergieron al interior del contexto de los imperios. Por tanto, su argumento central es que la legitimación de los estados modernos a partir de las ideas de soberanía popular y de republicanismo, producto de la Ilustración, se desarrollaron en el contexto de regímenes coloniales que diferenciaban entre estados independientes y colonias. Sin embargo, a partir de la I Guerra Mundial se adoptó la perspectiva que confinaba las narrativas nacionales a los límites territoriales del Estado. Y, a partir de entonces, las ciencias sociales se hicieron eco de este paradigma y la nueva unidad de observación sería la nación. De esta manera, los procesos transnacionales se invisibilizaron y solo resurgirían a finales del siglo XX, durante el auge de los procesos de globalización.

Para Glick Schiller, la combinación de los dos elementos anteriores ocasionaron que los investigadores no pudiesen observar ni teorizar sobre los procesos transnacionales y, especialmente en el caso de los estudios sobre migración. Esto permitió el surgimiento del paradigma asimilacionista que se difundió ampliamente en la academia de Estados Unidos y tuvo resonancia en los estudios sobre migración en América Latina. Este paradigma sostenía que los migrantes debían y tenían que abandonar su propia cultura e identidad y



fundirse en la cultura dominante, proceso que si bien tomaría tiempo y en el transcurso se formarían comunidades étnicas, finalmente la asimilación sería el producto final.

Posteriormente, durante los años 1960, sería el turno del multiculturalismo, un paradigma que reconoce el pluralismo cultural y la permanencia de identidades y diferencias culturales después de generaciones de migración. Sin embargo, este reconocimiento no llevó a una teoría sobre la conexión transnacional en los estudios migratorios. Por el contrario, el nacionalismo metodológico subsistió y la diversidad cultural se convirtió en una narrativa alternativa celebratoria de la unidad nacional.

La autora señala la publicación del libro de David Harvey, *The Conditions of Postmodernity: an Enquiry into the Conditions of Cultural Change*, en 1989, como el punto de quiebre y el momento que permite el cambio de paradigma. Y este cambio permite el florecimiento de una serie de estudios desde una perspectiva transnacional. Identifica cuatro: los estudios transculturales, los de la diáspora, la migración y la globalización.

Los estudios transculturales se focalizan en los flujos globales de la cultura, influidos por el crecimiento de los sistemas globales de comunicación, los medios, el consumismo y las culturas públicas. Se habla entonces de hibridación, creolización e indigenización. Sin embargo, esta corriente, según la autora, ignora las relaciones de poder y la hegemonía de un centro sobre la periferia.

Los estudios de la diáspora surgen estimulados por la literatura y los estudios culturales, centrados más en temas de identidad antes que en los del lugar. Puesto que su interés se centra en poblaciones que mantienen relaciones transfronterizas sobre la base de un sentido compartido de historia, de cultura, descendencia, la primera ola de estudios de la diáspora se focaliza en las representaciones culturales antes que en las prácticas políticas o el Estado.

Simultáneamente, se inician los estudios de migración como un proceso transnacional en el que los migrantes mantienen y construyen relaciones sociales, económicas y políticas a través de las fronteras. El término “comunidad transnacional” se vuelve popular; en los sociólogos, como Portes, es definida como “redes densas creadas por inmigrantes en búsqueda de desarrollo económico y de reconocimiento social” (citado en Glick Schiller, 2004:455). Otros usan este concepto para referirse a una localidad específica en donde un sistema comunal de liderazgo y de acción colectiva se extiende a través de

límites internacionales” (Glick Schiller, 2004:455). Y, otros, como el caso de la autora, prefieren el uso de “campo social transnacional”, que supera la noción de red/es, pues considera que éste es una categoría más abarcativa, que permite pasar de una perspectiva egocéntrica, la de redes, a una más societal.

Los estudios de la globalización, en un primer momento, se dedicaron a estudiar la reconstitución del espacio y del tiempo, especialmente, en las nuevas ciudades globales. Pero, así como ocurrió en los estudios transnacionales, esta corriente subraya la novedad de este proceso y atribuye a los cambios tecnológicos ser el motor del cambio. Sin embargo, esto no explica porque los migrantes invierten tanto dinero, tiempo, energía y recursos en mantener sus lazos con los lugares de origen.

La autora establece una diferencia básica entre campos sociales transnacionales y procesos transnacionales de comunicación, como condición para establecer el objeto de estudio tanto de los estudios de migración como de aquellos dedicados a los flujos culturales. Los procesos transnacionales de comunicación no incluyen necesariamente relaciones de persona a persona, ni la interacción. Por el contrario, los campos sociales transnacionales incluyen individuos que sin haber cruzado una frontera, están vinculados a través de relaciones sociales con personas en localidades distantes y diversos. El concepto de campo social transnacional hace referencia a las conexiones simultáneas de los transmigrantes con uno o más estados. Este concepto permite al etnógrafo investigar las formas en que los transmigrantes son parte de la cotidianidad de su estado de origen y forman parte de la construcción del estado-nación mientras, al mismo tiempo, participan activamente en la economía, la política, la cultura de la nueva localidad. “Los campos sociales transnacionales no son referencias metafóricas de extrañas experiencias espaciales, sino que están compuestos por relaciones sociales y transacciones observables. Múltiples actores, con diferentes clases y ubicaciones de poder, interactúan de manera transfronteriza para crear y sostener este campo de relaciones” (Glick Schiller, 2004:457). Esta distinción nos permite ver que los estudios de migración no se refieren únicamente a individuos que cruzan fronteras, sino que incluyen a aquellos que no lo han hecho pero que efectivamente viven en el medio de un campo social transnacional.

Por otra parte, las personas inmersas en un campo social transnacional pueden adoptar diferentes formas de representación cultural. “La pertenencia transnacional es una

conexión emocional con personas en cualquier lugar -una localidad o región, un grupo religioso, o un movimiento social- o que están geográficamente dispersas pero unidas por una noción de historia y destino compartidos” (Glick Schiller, 2004:459).

Según la autora, esta ha sido la primera generación de estudios transnacionales mientras que la segunda ola de los estudios transnacionales ha estado marcada por la conjunción de las investigaciones de migración transnacional y las de procesos culturales transnacionales. Este proceso ha provocado tres perspectivas: una, la que critica el concepto de comunidad transnacional y se interesa por los campos sociales transnacionales y los procesos culturales transnacionales; dos, aquella que intenta estudiar las formas de incorporación simultánea tanto de los migrantes como de su descendencia y; tercero, el análisis de ciudadanía social transfronteriza.

La primera perspectiva cuestiona el paralelismo fácil entre comunidad y redes transnacionales, distinguiendo entre patrones de conexión en firme y las condiciones bajo las cuales las ideologías de conexión y de comunidad emergen; es decir, entre “formas de ser” y “formas de pertenecer”. Remarca la necesidad de investigar cómo se construyen los procesos de identificación y de comunalidad y no dar por sentado que éstos se dan entre personas que comparten un distintivo étnico o nacional.

La segunda incorpora la simultaneidad de los procesos sociales, es decir, se ha empezado a teorizar sobre las diferentes actividades que las personas despliegan en la perspectiva de participar en los espacios locales, nacionales y transnacionales. El concepto de simultaneidad desafía las nociones incorporacionistas de los inmigrantes, así como las de sociedad, pues se abre la posibilidad de entender la estructuración de las relaciones sociales incluyendo la ciudadanía transfronteriza.

La tercera pretende situar la discusión sobre la ciudadanía desde una concepción distinta de ésta. Define a los ciudadanos transfronterizos como aquéllos que viven en medio de los límites de dos o más estados y que participan en las prácticas cotidianas y políticas de esos varios estados. Por tanto, como cualquier otro ciudadano, estos reclaman derechos y privilegios a los gobiernos de varios estados (Glick Schiller, 2004:463). Se trata de una ciudadanía social pues si bien el estado anfitrión le otorga residencia legal y el acceso a servicios y algunos derechos, no son considerados como ciudadanos plenos de ese estado. Por el contrario, la ciudadanía transnacional se supone que participa de los procesos

políticos y de las culturas políticas de más de un estado; es decir que los conceptos de estado y de derechos sociales y civiles se derivan de más de una sola “polity”.

A pesar de la novedad de los planteamientos de Glick-Schiller vale la pena pasar revista a los postulados de Clifford que ya en el año 1997 cuestionó las concepciones de lugar y la tendencia antropológica de unir cultura y territorio.

Clifford cuestiona la visión según la cual el etnógrafo que pertenece a un centro metropolitano, viaja a una periferia rural a buscar al nativo. El “campo” definía una residencia localizada, una noción del localismo de la cultura, perteneciente a lugares cerrados. Sin embargo, el campo no es algo autocontenido, sino algo que está “en movimiento”. La búsqueda clásica del Otro fue exotizante, antropológica, orientalista; quería encontrar tradiciones puras y claras diferencias culturales. Pero, en el siglo XX, las culturas e identidades han sido influidas por tres fuerzas globales interconectadas: los legados del imperio, los efectos de las guerras mundiales, y las consecuencias globales del capitalismo industrial.

Clifford utiliza el concepto de cultural translocal: “los enfoques basados en el contacto no presuponen totalidades socioculturales que luego se relacionan, sino más bien sistemas constituidos de ese modo, que pasan a integrar nuevas relaciones a través de procesos históricos de desplazamiento” (1997:18). Por lo tanto es indispensable estudiar los procesos históricos y las intersecciones regionales, nacionales y transnacionales y para ello propone el concepto de viaje para situarse históricamente en el tiempo y en el espacio.

Clifford se pregunta en qué términos la Antropología se refiere a lo local construyendo los objetos –sociedades, tradiciones, comunidades, en términos espaciales y a través de prácticas de investigación espaciales específicas: “¿De qué modo se articula y cuestiona políticamente una diferencia significativa? ¿Quién determina dónde (y cuándo) una comunidad traza sus límites, da nombre a sus miembros y excluye a los no miembros?” (1997:32). La aldea donde vive el nativo es un sitio limitado, que permite la práctica de coresidencia y sirve como una sinécdoque, un aspecto a través del cual podía representarse la cultura. Esta sinécdoque aldea/cultura ya no está en boga, porque, como Geertz dice, los antropólogos ya no estudian las aldeas, sino *en* las aldeas. A pesar de eso, subsiste la noción de investigar en un sitio, a través de la noción de “campo”. Clifford considera que esta práctica disciplinaria (estudiar en un sitio y espacio determinado) ha sido confundida con la

cultura haciendo campo/cultura. Casi siempre la etnografía tradicional relegó las relaciones externas de una cultura y sus desplazamientos y construyó culturas separadas e integrales. Clifford no quiere “convertir al nativo en viajero”, sino que llama la atención sobre experiencias híbridas y cosmopolitas, tanto sobre las enraizadas o nativas. Quiere cuestionar la concepción orgánica de la cultura y propone nuevas estrategias de representación que incorporen los desplazamientos, interferencia e interacciones en sus encuentros históricos globales/locales y señala que se necesitan unas que “hagan justicia a las fuerzas políticas, económicas y culturales transnacionales que atraviesan y constituyen los mundos locales o regionales” (1997:41-42).

### **La investigación entre los kañaris**

#### *Las preguntas*

Las preguntas con las que inicié esta investigación se referían principalmente a indagar sobre las formas de reinención de la comunidad –una comunidad ahora desterritorializada y con nuevos elementos que la definen- como espacio de construcción de la identidad étnica, como un espacio de cohesión social y de relaciones sociales, políticas y económicas de los indígenas kañaris. Tomando en cuenta, varios elementos que atravesaban la dinámica de las comunidades en Cañar, entre ellos, los procesos migratorios, buscaba explicar cómo los kañaris reinventan su identidad y cuáles son los nuevos anclajes de esa etnicidad y también cómo enfrenta el conflicto de las representaciones políticas, pero también el de las representaciones sociales, es decir, el conflicto en la construcción de la identificación aquí y allá. Como ya lo he señalado en la introducción, estas preguntas me remitieron a diversas entradas analíticas que buscaban cuestionar la asociación mecánica entre identidad, cultura y territorio y, por tanto, que permitieran un análisis de la construcción histórica de estos elementos.

Para responder a estas preguntas me planteé realizar una etnografía histórica que reconstruya las trayectorias discursivas de dos ejes principales: el de comunidad – identidad kichwa y el de comunidad – territorio, entendiendo por trayectoria discursiva tanto a los discursos orales y escritos, así como a las prácticas de los actores.

La reconstrucción del eje comunidad – territorio me permitiría indagar sobre la forma de constitución histórica del *lugar*, es decir cómo se generan las percepciones de localidad y territorialidad, cómo un espacio se constituye en un lugar.

Para ello, en primer lugar, definí un límite temporal, los años de 1950-60, porque en este eje me interesaba recuperar las relaciones de la comunidad con la hacienda, de la comunidad con la migración y de la comunidad con los recursos y es, justamente, a mediados del siglo pasado que se dictaría la primera ley de Reforma Agraria, empezarían las primeras migraciones a la Costa y, habría un cambio en las formas de constitución de las identidades.

La investigación documental fue planteada como la principal fuente de información en la reconstrucción de este eje, a más del seguimiento de las trayectorias migratorias nacionales y los testimonios de ex trabajadores de hacienda y de dueños de las tierras.

La reconstrucción del eje comunidad-identidad pretendía rastrear los discursos que politizan la etnicidad, la definición de comunidad y las formas históricas mediante las cuales se ha recreado y recrea ésta como un “lugar” identitario.

Identifiqué, por tanto, tres componentes en los cuales centrar el trabajo etnográfico: la comunidad como identidad; la comunidad y la migración y las formas de las prácticas comunitarias. Las evidencias de cómo se construye discursivamente la comunidad como lugar de la identidad, o los discursos que politizan la relación comunidad-etnicidad, propuse recuperarlas a partir de la revisión documental en archivos locales y regionales oficiales (ministerios, programas especiales, IERAC-INDA; Registro de la propiedad); en archivos de las organizaciones indígenas; archivos de las ONG; bibliotecas nacionales y regionales y mediante entrevistas en profundidad a líderes indígenas (actuales y tradicionales), intelectuales indígenas, intelectuales no indígenas, autoridades locales, funcionarios de proyectos de desarrollo.

La relación de la comunidad y su relación con los procesos de movilidad, pertenencia/identidad, sería registrada a través de la reconstrucción de trayectorias migratorias/historias de vida de emigrantes hombres y mujeres a Estados Unidos, España, a la Costa. Y, finalmente, para identificar los anclajes de la etnicidad, registrar las prácticas comunitarias, p.e. fiesta, música, representaciones rituales, relaciones de parentesco,

reinversión de capital, formas de organización y participación política que me permitan dar cuenta de la dialéctica entre territorialidad-desterritorialidad de la comunidad kañari.

A partir de estas preguntas y su propuesta metodológica inicié el trabajo de campo en el municipio de Cañar en octubre de 2007 y duró hasta mayo de 2009, período dividido en dos etapas, la primera de octubre 2007 a marzo de 2008 y la segunda de enero a junio de 2009.

### *El trabajo de campo*<sup>7</sup>

Llegando a Cañar: el objetivo de realizar una etnografía histórica implicaba insertarse en la cotidianidad de Cañar y si ella tenía que ver con la comunidad indígena, los primeros acercamientos fueron en dos sentidos: hacia las organizaciones indígenas y hacia los archivos tanto locales, como regionales y provinciales. Por tanto, en el transcurso de los primeros meses, las entrevistas a líderes indígenas, así como a personas históricamente vinculadas con las organizaciones locales permitieron el esbozo de una historia de la zona, que iba más allá de los procesos migratorios. Los relatos de estas personas fueron fundamentales: la memoria sobre la hacienda y sobre cómo las disputas alrededor de la propiedad de la tierra influyó en la organización indígena direccionaron las entrevistas y también, la recolección de información en los archivos. Así, en este primer momento, fue necesario replantear algunas de las preguntas sobre las cuales se estructuraban las entrevistas: los/las líderes comunitarios, los/las dirigentes indígenas no querían hablar sobre migración; preferían relatar el proceso de reforma agraria, la lucha por la tierra, las formas en cómo se organizaron porque para muchos el fracaso de aquel proceso fue el disparador de las etapas migratorias. Sin embargo, otros actores, más vinculados a organismos tanto estatales como no gubernamentales, relataban los efectos de la migración en los distintos aspectos de la vida económica, social, cultural de hombres, mujeres y niños/niñas de Cañar.

La búsqueda en los archivos, en consecuencia, se dirigió hacia información que permita reconstruir la historia agraria de la zona, hacia la constitución de las comunidades y también de los procesos de movilidad de las personas. Esperaba encontrar la conexión reforma agraria-migración. Por otro lado, dado el fuerte acento que la identidad étnica tenía

---

<sup>7</sup> El trabajo de campo lo realicé conjuntamente con Lydia Andrés –como parte de otro proyecto- y a quien expreso mi agradecimiento. Compartimos ideas, inquietudes, interrogantes, reformulaciones y vicisitudes propias del trabajo en el “campo”.

en los discursos y la importancia que el origen e historia de los kañaris recibían en esos relatos, permitió conducir la indagación en este sentido.

En resumen, esta primera etapa de la investigación significó el contraste entre las preguntas, las hipótesis, los actores y sus discursos y este contraste, a su vez, implicó asumir ciertas reformulaciones que encauzaron el segundo periodo del trabajo de campo: la concentración del trabajo en una comunidad, la cual condensaba aquellos elementos que interesaba analizar: comunidad “libre”, situada en medio del latifundio más extenso del municipio (quién sabe si de la provincia, de la región y del país); con historia de organización alrededor de la reivindicación por la tierra que implicó la formación de cooperativas; comunidad importante en el proceso de formación de las organizaciones indígenas, tanto locales, como regionales y nacionales; comunidad en donde se asienta el primer instituto intercultural bilingüe del país y comunidad con índices importantes de migración.

En la comunidad: el trabajo etnográfico en esta comunidad significó una combinación entre la permanencia en la comunidad y la visita a los archivos históricos del municipio (el archivo del Registro de la Propiedad y los archivos de las notarías) y de la ciudad de Cuenca (Archivo Nacional de Historia-Núcleo del Azuay y los archivos de las notarías), un tránsito que permitía el contraste y la realimentación entre el discurso escrito y el oral.

Durante esta permanencia, hombres y mujeres: comuneros, cooperados, líderes, dirigentes, migrantes, parentela de migrantes, jóvenes y niños y niñas se convirtieron en los interlocutores de estas indagaciones. Las largas conversaciones con don Antonio desbrozaron el camino de este trabajo e impusieron un reto: encontrar las fuentes jurídicas de la creación de la comunidad de Quilloac, interés de don Antonio, pero que significó preguntarme sobre el porqué de este interés; y fue en base a este diálogo que construí una forma de interpretación. En este sentido, don Antonio dejó de ser el “informante clave”, a más de efectivamente serlo, para ser quien redireccionó los acentos.

Por otro lado, se utilizaron las tradicionales técnicas, entrevistas e historias de vida. Algunas de ellas se mantuvieron como tales, otras fueron cambiando de tono: en un inicio respondían a la relación de distancia inicial para luego ser conversaciones cotidianas, en las que incluso cambió el escenario: iniciaron en el portal de las casas, para trasladarse



posteriormente al comedor y la cocina. En este sentido, como afirma Auyero (2008:32) “La familiaridad y la proximidad social fueron útiles no sólo a los efectos de reducir lo más posible la violencia simbólica que se ejerce mediante la relación entre entrevistador y entrevistado (Bourdieu *et al*, 1999), sino que también, y de manera más valiosa para nuestro caso, sirvieron para evitar el repertorio narrativo preparado...”, en este caso, ciertamente, evitó la repetición de ese repertorio, especialmente el referido a la migración y sus efectos.

### *Los capítulos*

El primer capítulo dedicó a una reconstrucción de la trayectoria discursiva que permita dar cuenta de cómo se genera históricamente ese lugar llamado Cañar. Doy cuenta de los temas centrales que Cañar ha suscitado. Pasó revista a estos temas, especialmente el origen de los cañaris; las comunidades y haciendas y la migración desde distintos lugares de enunciación: el discurso de las elites, de investigadores, del Estado y de las ONG. Utilizo también para esta reconstrucción los datos de una encuesta aplicada como parte de un proyecto de desarrollo.

El segundo capítulo se dedica a la reconstrucción discursiva y de las prácticas de y en la comunidad: la búsqueda del “origen” de la comunidad, condujo por caminos que llevaron a la hacienda y cómo esta relación, aún presente en los viejos habitantes de Quilloac, ha tenido que ver con las formas de construcción de las diferencias, de la inclusiones y de las legitimidades de quienes habitan en la comuna: los de Cañar y los de ultramar.

Finalmente, en las conclusiones busco hilar la relación entre lugar, identidad, territorio desde una perspectiva etnográfica que permite identificar los claroscuros de una construcción compleja.

## **Capítulo 2**

### **Lugar e identidad: entendiendo Cañar**

#### **Introducción**

¿Por qué entendiendo Cañar? Preguntarse por Cañar tiene varios sentidos. En primer lugar, intentar “entender” Cañar significa mirar ese espacio territorial como una construcción social donde intersectan la geografía, como el escenario generador y a la vez sujeto de prácticas y discursos y las sociedades que al habitarla ponen en juego las historias que han informado la apropiación de ella, las explicaciones para entenderla y las relaciones para generar un discurso sobre ella. Este punto de partida sobre cómo mirar Cañar, o entender Cañar, busca cuestionar la asociación mecánica entre territorios y personas que lo habitan (Gupta y Ferguson, 1997:11), objetivo que encuentra aún mayor sentido si se toma en cuenta que en Cañar al ser una región habitada por las comunidades kañaris, la relación entre pueblos y territorios ha generado una agenda discursiva que reifica el proceso social implícito y no se ha analizado su proceso de construcción social.

Entender Cañar busca explicar cómo la constitución de ese espacio social es un terreno de permanente disputa, es decir, se trata de mirar la construcción histórica del lugar como un campo de relaciones de poder. Un enfoque que permita mirar cómo se da el proceso de identidad-identificación en un territorio determinado y de esta manera entender las relaciones que ahí se establecen. Interesa, en este sentido, analizar cómo tanto quienes habitan cotidianamente el lugar, así como quienes lo habitan desde la historia y la permanencia de lazos con ese territorio desde la extraterritorialidad, se apropian y disputan el lugar a través de discursos y de las prácticas y se construye un Cañar desde aquí y desde allá y en este proceso, cómo se construye identidad en un contexto donde se apela a la ancestralidad de la ocupación en este lugar. Entender Cañar, en este contexto, significa mirar el lugar como socialmente e históricamente construido en un tejido de relaciones de poder; es decir, intenta concebir Cañar como una *localidad* con historia, con actores que la construyen cotidianamente que se mueven en un entramado de relaciones de poder; una localidad que incluye el movimiento y la inmovilidad, los discursos y las prácticas de actores presentes sin tomar en cuenta el lugar desde donde ejercitan la palabra y la acción.

Por otra parte, entender Cañar, en el contexto de los estudios de migración, como el lugar de origen de largas, tanto en el tiempo como en la distancia, trayectorias migratorias, busca discutir la perspectiva que mira la migración y a los migrantes situados solamente en la condición migratoria y los arreglos sociales, culturales, económicos y políticos que ella implica, pero que no analiza la “historia” del lugar del origen, como una forma de informar esos arreglos. Por tanto, entender Cañar tiene como objetivo conocer el lugar de origen de las trayectorias migratorias, entendiendo el lugar como ese espacio geográfico que a través de las prácticas de sujetos sociales históricos se va construyendo como un lugar cultural. Intenta, en este sentido, mirar el territorio de salida como un proceso, que sea útil para explicar el desplazamiento de su población, pero también para comprender como se constituye en territorio de salida; es decir, se intenta mantener un juego entre entender las “causas” de la salida pero al mismo tiempo mirar cómo se ha anexado la salida al territorio.

Para entender Cañar, en este capítulo, en un primer momento, sitúo la discusión sobre el lugar desde una perspectiva antropológica y, posteriormente, utilizo básicamente dos fuentes: textos escritos sobre Cañar y los resultados de la encuesta aplicada en el verano de 2007. ¿Cuál es el sentido de usar estos “textos”? Por una parte, se trata de analizar cómo los discursos provenientes de distinta época y fuente van construyendo el lugar como distinto, que incluye y excluye a actores, pone de relieve ciertos aspectos y esconde otros. Por otra parte, la revisión de los discursos tiene también el sentido de analizar cómo se va recreando un “nosotros”, frente a un “otros” y como esas inclusiones y exclusiones son móviles de acuerdo al tiempo en el que cierto texto es escrito, de acuerdo a quién escribe y sobre quien escribe.

Los textos que se analizan a continuación pueden ser agrupados en tres grandes temas: aquellos destinados a la construcción de los kañaris como un grupo indígena particular; los que dan cuenta de una economía política regional y, finalmente, los análisis sobre las migraciones. En estos tres temas se utilizan los discursos de la intelectualidad local, el discurso del desarrollo, el discurso académico y, finalmente, la encuesta. Se busca dar cuenta de quién emite el discurso, cuándo lo hace, sobre quién y para quién. El objetivo de incluirlos es, por una parte, contraponerlos y en ese contraste, mirar las similitudes y diferencias en la generación de localidad y de sujetos de esa localidad; por otra, mirar como

estos discursos van cambiando en el transcurso del tiempo y cómo unos se superponen sobre otros y cómo los actores entran y salen de los escenarios de un mismo lugar.

### **Lugar e identidad: ¿territorio y cultura?**

La discusión sobre el lugar en el seno de la etnografía y de la antropología ha tenido especial relevancia por la conexión que la disciplina tradicionalmente ha tenido con el *territorio*, aquel adonde se dirige el etnógrafo, aquel donde se efectúa la recolección de información, aquel que pretende estudiar. Así “uno de los rasgos que han distinguido a la antropología como disciplina fue su localismo y la etnografía reflejaba “...el encuentro circunstancial entre el antropólogo voluntariamente desplazado y el ‘otro’ involuntariamente localizado” (Appadurai, 1998 citado en Ward, 2003:80). Sin embargo, solamente hace pocas décadas, la discusión específica sobre el lugar en antropología se ha tornado relevante. Y esta discusión ha surgido en relación con la perspectiva del constructivismo cultural que conceptúa “la identidad, la cultura y el lugar como ‘cosas hechas” (Ward, 2003:85) y ha surgido ciertamente cuando las movildades transnacionales de población adquieren nuevas y significativas dimensiones, tal es así que la reflexión sobre el lugar va a referirse al desplazamiento, el cual si bien no fue desconocido en tiempos anteriores durante los que las poblaciones se movilizaban o eran movilizadas (tráfico de esclavos), en las últimas décadas sufrió un cambio de dirección: las poblaciones de la “otredad”, aquellas hacia las cuales viajaban los antropólogos, se trasladan ahora hacia los lugares de “origen” de los antiguos viajeros (Ward, 2003:84-86).

Pero, ¿por qué preguntarse acerca de la identidad conectada con el lugar? Porque la corriente tradicional no solo en antropología, si no en general en las ciencias sociales, tendía a asociar de manera “natural”, el lugar con la identidad y ver, en este sentido la cultura como algo fijo y estático. Cuando se asume la movilidad como un elemento constitutivo de las sociedades, cuando se empieza a “mirar” la cultura como un producto social antes que como una esencia cultural, y en esta medida, la identidad como un proceso en permanente construcción, es entonces necesario redireccionar la discusión hacia el lugar pues éste no tenía más el rol de ser la raíz de las culturas, de las identidades. Ahora bien, si el lugar, la identidad, la cultura son concebidas como fluidas y en permanente construcción, cabe preguntarse por qué acudir nuevamente a las reflexiones sobre ellas, por qué volver

sobre el “lugar”. La respuesta es, justamente, que al no ser concebido más como un lugar estático, natural, predeterminado, lo que lo constituye son relaciones sociales (Ward, 2003:88): “[...] lo que brinda a un lugar su especificidad no es alguna historia internalizada sino el hecho de que esta es construida de una particular constelación de relaciones sociales, que se encuentran y son tejidas en un locus particular” (Massey, citado en Ward, 2003:88). En consecuencia, estas concepciones sobre el lugar permiten entender que las identidades ya no pueden ser asociadas a elementos fijos, sino “negociadas y construidas *entre mundos culturales...*” (Ward, 2003:92).

Sin embargo, para Corsín J. (2003:138) el interés de la antropología por la discusión acerca del lugar y del espacio tiene relación con lo que denomina “el giro espacial” en la antropología, el cual, al mismo tiempo, tiene que ver con los avances y perspectivas desarrolladas en la geografía. Sin embargo, lo que este autor discute es lo que denomina la perspectiva durkeimniana<sup>8</sup> en este giro espacial al interior de la antropología, la que no ha sido superada a pesar de los esfuerzos hechos por las teorías de la práctica y que, por el contrario, en las concepciones de espacio en la discusión de la antropología, éste estaría siendo tratado, equiparado, concebido como la “región durheimniana”, es decir, como territorio, o como lugar o paisaje (2003:139). Por tanto, su propuesta es asumir una “redefinición ontológica del concepto de espacio”, la cual forma parte de una perspectiva teórica más amplia que busca “modelos no representacionales” del mundo (2003:140).

Ahora bien, ¿cuál es la crítica a la concepción espacial de la antropología? Según Corsín, la mayoría de autores vinculados a la perspectiva transnacional, así como a las teorías de la práctica, estarían asumiendo el “espacio” como un elemento dado, como un “territorio”, es decir, como anterior a la acción social y cultural. Por ejemplo, afirma que tanto Henrietta Moore como Bourdieu, “usan la palabra espacio para significar ‘orden espacial’ y la ‘organización del espacio’ (en efecto, los dos autores usan estos términos), en la que la idea de ‘organización del espacio’ presupone el espacio como categoría, una, para este tema, cuyos atributos ontológicos son característicamente territoriales” (2003:139). Así mismo, afirma que autores como Appadurai, Gupta y Ferguson, Clifford y varios más,

---

<sup>8</sup> Según el autor, Durkheim concibe el espacio como una forma de clasificar los territorios que si no serían homogéneos e indiferenciados. Esta posición implica una equiparación del espacio con la organización de la experiencia sensorial, con “el empiricismo de la naturaleza”, es decir, equipara espacio con territorio, “un territorio que solo se ha vuelto inteligible por la acción del intelecto social” (2003:134).

confunden espacio con territorio, con lugar, con locación. Sin importar cuánto de tejido de relaciones sociales, siempre se asume que este tejido se realiza en un lugar, en un territorio. “En otras palabras, el espacio se da por hecho, una categoría ontológica irreductible, el marco (geográfico) de la acción, y las relaciones sociales son vistas como algo exterior a y distintas del escenario en donde tienen ‘lugar’, sin importar cómo este escenario es, a partir de entonces, construido o dotado de significado” (2003:140).

Este autor plantea que el cambio se produce no porque las personas se “mueven”, pues siempre ha existido movilidad humana, sino las relaciones que se producen en los nuevos movimientos de las personas y en ese sentido también cambia la espacialidad de esas relaciones; es decir, ahora, para el autor es posible concebir que el espacio, la espacialidad cambia y no se mantiene fija e inmutable como el escenario preestablecido de relaciones cambiantes. “[L]as relaciones sociales son espaciales de manera inherente y el espacio es un instrumento y una dimensión de las relaciones sociales de las personas” (2003:140) y, por tanto, sujeto de cambio. Es decir, las relaciones sociales no únicamente cambian el lugar, sino que lo construyen simultáneamente de acuerdo a las relaciones sociales que se establecen en ese espacio.

Friedman (2002) también plantea fuertes críticas a lo que él denomina el “giro postcolonial” en antropología y los estudios culturales producidos en Estados Unidos. Su análisis se enfoca principalmente en la producción de Clifford y de su libro *Routes* (1997) al que califica como “el más brillante pero también como el más ambivalente de sus trabajos” (2002:22). ¿Cuál es la ambivalencia de Clifford, según Friedman? Por un lado, sus postulados tienen un énfasis más estructural y universal antes que evolucionistas: estos son que regiones y territorios siempre han estado inmersas en sistemas de contacto de los cuales han formado parte y, por otro, el énfasis en el movimiento en sí mismo como la fuente de la producción cultural implica que es la gente y las cosas en movimiento, y no ellos mismos, los agentes de producción cultural como una forma de oponerse a la perspectiva de que la cultura se constituye en poblaciones localizadas o comunidades (2002:22). Para Friedman no existe contradicción: las ideas de localidad, de comunidad, de lugar no tienen porque estar en oposición a las ideas de movimiento, de contacto. Para él, la confusión de Clifford tiene que ver con una mezcla entre los objetos culturales y la vida de las personas (2002:23). Esta confusión provoca que desde una perspectiva *emic* se objetive

los productos culturales como híbridos, sin tomar en cuenta –a través de un modo etnográfico- qué constituyen estos objetos en la vida y práctica cotidiana de las poblaciones. Esta forma de objetivación es, para el autor, una forma de generar esencias, las mismas a las que la perspectiva transnacional se opone.

Pero, ¿cuál es la raíz de esta confusión en la que se mueve no solamente la propuesta de Clifford, sino una serie de autores que Friedman los califica como los “globalizadores”?<sup>9</sup> “La raíz de todas estas metáforas es la categoría de nación estado” (2002:25). La noción sobre nación estado de la que parten estos autores se basa en la representación de esta como una unidad cerrada y homogénea y cuya forma de funcionamiento está dominada por límites, por territorialidad y por exclusiones. Sin embargo, para que la metáfora funcione es necesario que la nación estado sea concebida como una entidad cultural a la que se pueda oponer la idea de hibridez; es decir, la nación estado debe convertirse en una unidad cultural homogénea. Como resultado obvio, para Friedman, este proceso conduce a la esencialización que la corriente postcolonial intenta oponerse.

El otro aspecto criticado por Friedman, que se deriva de su crítica a las concepciones sobre hibridez cultural y producción cultural en movimiento, se refiere a la perspectiva transnacional y hacia la sorpresa de los globalizadores con relación a la “nueva era” en la que estaríamos insertos tanto los antropólogos como las poblaciones en estudio. Para Friedman, el movimiento y la localidad no son términos contradictorios ni necesariamente prácticas sociales, unas anteriores y otras modernas. Es decir, el movimiento transnacional de personas no necesariamente implica despojarse de prácticas de creación de lugares, así como estas tampoco implican el sedentarismo. Para Friedman, esto no es posible para las perspectivas del transnacionalismo/globalización porque para estas “la globalización es conductual, como la estructura para Radcliffe-Brown” (2002:31). Si bien Friedman no suscribe la noción de “nada ha cambiado”, pues efectivamente el movimiento de personas, productos, información, dinero es más rápido ahora que hace décadas, sí insiste en afirmar que es necesario concebir este período de globalización como una fase cíclica de la dinámica del capitalismo y no como un producto de la evolución. En este sentido, propone “mirar” la era de la globalización desde la etnografía y desde la

---

<sup>9</sup> Se trata especialmente de Appadurai, Ferguson, Gupta, Malkki, Bhaba, entre otros.

investigación empírica pues las formas de vivir esta etapa tienen relación con las posiciones y lugares desde donde se vive la globalización y lo transnacional. La metáfora que utiliza Friedman para ilustrar estas distintas formas es aquella de quien está en un piso alto de un rascacielos de una gran ciudad que mira los productos culturales híbridos y de quien, en la calle, produce y/o vende esos productos... “pero donde el mundo cada vez se divide más en términos de conflicto a medida que se desciende a los fondos de una pobreza competitiva donde límites potencialmente mortales están presentes por doquier” (2002:34).

Mintz (1998), por su parte, también se suma a las críticas a lo que él denomina la “nueva antropología”. Esta se dirige especialmente a lo que podría llamarse la “deshistorización” de la perspectiva adoptada por esa nueva antropología que la analiza en dos áreas: el uso del lenguaje y el estudio de los “lugares” como regiones. En el primero, Mintz se refiere a la adopción de una cierta jerga o argot en el que distingue especialmente el uso del término y concepto “creolización” que es utilizado para denotar la mezcla o combinación cultural, mientras que para el autor se trataría más bien de un proceso histórico de construcción cultural llevada a efecto por quienes fueron constituyendo las poblaciones caribeñas. “La creolización fue tanto geográfica como históricamente específica” (1998:119), es decir, para Mintz no se puede aplicar un concepto generado por una realidad histórica de una región específica, de una población con un desarrollo histórico particular para explicar un proceso mundial. Es, entonces, a partir de un análisis de las formas de transnacionalismo presentes en la región caribeña desde el siglo XVI que el autor desestima la novedad de este concepto que supuestamente estaría calificando los movimientos masivos de la población del siglo XX y más aún como la categoría que explique procesos de mixtura cultural.

Por otro lado, discute con los autores de estas corrientes sobre la oposición entre esa jerga (movimiento, transnacionalismo) y anteriores conceptos utilizados por lo que podría denominarse la antropología tradicional, tales como “comunidad”, supuestamente opuesta al concepto de movimiento y el autor se pregunta si el hecho de que una comunidad pueda ser pensada en algún lugar de California y un lugar de México significa que la comunidad local ha dejado de existir (1998:120); efectivamente, ¿a qué lugar vuelven los emigrantes?, seguramente a una comunidad que ha cambiado, donde los sistemas de liderazgo y las prácticas sociales se han visto alterada por la migración de sus miembros, pero que no



desaparece (1998:120), como lo demostrarían los estudios sobre la migración de las tribus africanas a las minas, alrededor de los años 50 del siglo XX; es decir, este se trataría de un ejemplo de cómo los procesos migratorios tienen precedentes, así como sus consecuencias fueron analizadas ya desde distintas perspectivas.

Para afinar su argumento sobre la ventaja de “traer la historia al estudio del transnacionalismo” (1998:120), el autor analiza los procesos migratorios del siglo XIX, de quienes migraron como “blancos” y de los “no-blancos” que tuvo que ver con la necesidad de sustituir la fuerza de trabajo esclava por una mano de obra barata en formas de trabajo libre y “... fue la forma como Europa recreó el lado tropical de la división internacional del trabajo” (1998:122). Ir aún más atrás en la historia migratoria del “nuevo mundo” supone tomar en cuenta el período de esclavitud, la movilización de poblaciones blancas contratadas que coexistieron con el esclavismo; de los períodos coloniales y así sucesivamente hacia atrás lo cual permite ir configurando lo que el autor denomina una región, la caribeña, la cual tiene una forma de construcción histórica transnacional de cerca de 400 años... Pero, “por supuesto [...] la mitad de la población migrante del siglo XIX no fue a lugares europeos, y nadie prestó especial importancia adónde fueron, o si alguna vez regresaron y cómo fueron afectados” (1998:124); por tanto, lo nuevo no es el movimiento de las poblaciones, como tampoco son las formas de contactos y de adquisición cultural de esas poblaciones, sino más bien las condiciones en las cuales ese movimiento se produce y, por tanto, las formas de teorizar ese movimiento que han dejado de “hacer las preguntas correctas para descubrir lo nuevo” (1998:128).

Rodman (1992) acoge la perspectiva planteada por lo que Corsín (2003) ha llamado la perspectiva espacial y, por tanto, suscribe varios de sus postulados. Sin embargo, propone la necesidad de mantener un enfoque que mire el lugar desde dos perspectivas. La primera que mire los lugares como construcciones antropológicas, lo cual ha sido ampliamente criticado por considerarlas estrategias o ideas localizadoras, sin tomar en cuenta que el lugar es algo más que un escenario físico o un objetivo pasivo: “Los lugares no son recipientes inertes. Estos son politizados, culturalmente relativos, históricamente específicos, son construcciones locales y múltiples” (1992:641). Pero, los lugares no son solamente creaciones etnográficas, existen como construcciones sociales más allá de la intervención de los etnógrafos, por tanto, la segunda perspectiva que propone Rodman es

tener en cuenta los lugares como agencia de los individuos, de fuerzas más allá de su control, de múltiples significados que se construyen espacialmente (1992:641) y para ello, la autora propone una perspectiva crítica del espacio que incluya las dimensiones del poder que intervienen en esa construcción; propone el concepto de multilocalidad que dé cuenta de cómo se construyen “mundos regionales a través de la experiencia”, concepto que lo toma a préstamo de las formulaciones de Munn (1990).

El concepto de multilocalidad tiene varias dimensiones. Primero, una de permitir un análisis descentrado, es decir, permite mirar cómo los lugares son construidos por los “otros” y también por quien registra esa forma de construcción, es decir, el etnógrafo; segunda, registra cómo los lugares son construidos por distintos agentes desde distintos lugares; tercera dimensión que incluye el concepto es el registro de quien sufre el desplazamiento de su lugar y, finalmente, la multilocalidad permite incorporar como el lugar tiene diferentes significados (1992:647).

Para Rodman esta forma de situar el lugar en la perspectiva etnográfica significa “empoderar” el lugar, es decir, mirar las dimensiones políticas que la construcción social del espacio contiene; es decir, ...“considerar como los diferentes actores construyen, impugnan, retan y sitúan su experiencia en el lugar” (1992:652).

Finalmente, Low (2003) incorpora una dimensión más a la discusión sobre el lugar y el espacio como categoría analítica en los estudios etnográficos: la dimensión del cuerpo. Según la autora, es necesaria una categoría que permita unir el análisis de la tríada cuerpo-espacio- cultura y ésta es la de *embodied spaces*<sup>10</sup> que “[...]subraya la importancia del cuerpo como una entidad física y biológica, de la experiencia y como centro de la agencia, así como la posición desde donde hablar y actuar en el mundo” (2003:10). Ahora bien, ¿cómo dar cuenta de la construcción del lugar desde este concepto? La respuesta de Low es a través del movimiento, de la orientación espacial y del lenguaje y cita varios ejemplos de investigaciones que muestran cómo el cuerpo se constituye en un actor principal de esa construcción: restricciones de circulación, el estar ahí en plazas o mercados, movimientos transfronterizos, nociones de “estar en casa”; danzas, conversaciones sobre lugares son todos actos corporales que construyen lugar.

---

<sup>10</sup> Podría ser traducido como “espacios personificados” o “espacios corporizados”, el último de los cuales hace mejor referencia a lo que la autora propone.

En este contexto de la discusión, el objetivo del capítulo es, a partir de los discursos, dar cuenta de cómo se ha construido Cañar, como un *lugar* social, cómo Cañar se constituye históricamente en un escenario, en un territorio gracias a las relaciones que se establecen no *en*, ni *sobre* sino *con* el lugar.

### **Cañar y los kañaris: una identidad excepcional**

#### *Los kañaris: un origen y una historia en disputa*

El lema del actual cantón Cañar afirma ser la capital arqueológica del Ecuador. Efectivamente, en la región se concentran una serie de vestigios arqueológicos de la época preinca (Cerro Narrío) y de la época incaica (castillo de Ingapirca). Por ello, la región ha sido el centro de numerosas investigaciones; así D. Collier y J. Murra<sup>11</sup> la visitaron en 1941 dando lugar al libro *Survey and excavations in Southern Ecuador* (1943). Es, seguramente por esta riqueza que se ha generado una serie de discursos alrededor de los kañaris, de su origen, de su cultura. En primer lugar, veamos cómo el origen y la localización de los kañaris es fuente de reflexión y de disputa de las elites regionales.

Ya en 1922, el presbítero Jesús Arriaga<sup>12</sup> publica *Apuntes de Arqueología Cañar* cuyo objetivo parece ser discutir la ubicación de Tumipamba, es decir, Tomebamba y por ende, de la ciudad de Cuenca como el lugar principal de asentamiento de los incas en el Ecuador. Para apoyar su discusión, Arriaga utiliza fuentes de relaciones y de cronistas, especialmente de Cieza de León y luego apoya sus argumentos en los estudios de los ensayistas Juan de Velasco y González Suárez<sup>13</sup>. Sin parecerle suficientes estos argumentos, el autor afirma que “[...] así no hubiese historiador ni documento alguno escrito, la comparación toponímica que hemos alcanzado, ella sola basta para determinar la

---

<sup>11</sup> Daniel Collier, Curador del museo de campo de Chicago, y John Murra llegan a Ecuador en 1941 para realizar una investigación al sur del Ecuador con el fin de relacionar material arqueológico con el horizonte Inca. Esta primera intención se ve truncada por la guerra entre Ecuador y Perú y luego de recorrer algunos sitios entre la actual provincia de Chimborazo y Loja y algunos de la costa, optan por el sitio Cerro Narrío cerca de Cañar que ya había sido identificado por Max Uhle como mayoide. Este es el primer trabajo, como asistente de investigación, de John Murra. Este trabajo se convertirá luego en su tesis de maestría en la U. de Chicago. Posteriormente, Murra será considerado un antropólogo especialista en la región andina; autor de la obra *La organización económica del estado Inca*.

<sup>12</sup> Según el diccionario biográfico de Rodolfo Pérez Pimentel, Arriaga es un humanista; fundador con otros de la congregación de los oblatos; lingüista y aficionado a la historia y a la arqueología; cercano y amigo de González Suárez.

<sup>13</sup> El primero, cura jesuita autor de la obra *Historia del Reino de Quito en la América Meridional* hacia finales del siglo 18 y el segundo arzobispo de Quito, autor de la obra *Historia General del Ecuador*, escrita entre 1890 y 1903.

verdadera situación de Tumipampa y su semejanza intencional con el Cuzco [...]” (1922:22). Es decir, lo que el autor busca es demostrar que el imperio Inca tenía la intención de hacer de Cuenca una “ciudad semejante al Cuzco”. Y, finalmente, para apoyar aún más su argumento, Arriaga habla de los innumerables lugares donde se encuentran vestigios arqueológicos en Cuenca. Sin embargo, si bien es cierto que el objetivo de Arriaga es reivindicar a Cuenca como lugar imperial, éste se relaciona de manera directa con la región de Cañar pues toda ella habría estado habitada por los “cañares”. El recorrido por autores de relaciones, de visitas e historiadores es acompañado por una travesía de los lugares donde habría habido mayor y mejor presencia inca alrededor de Cuenca.

Finalmente, luego de comprobar la importancia del asentamiento inca en Cuenca, Arriaga se dedica a dilucidar el origen de los cañaris, apoyándose en Humboldt, González Suárez y Marco Jiménez de la Espada quienes “[...] sostienen la procedencia Caribe de los Cañares. Nuestras observaciones hechas con entera libertad de espíritu, bien que insignificantes y pocas, concuerdan con tal modo de sentir” (1922:80). Estas observaciones se refieren a palabras y lo que el autor hace es “[...] presentar un grupo de palabras idénticas usadas por los caribes o por los pueblos en donde ellos ejercieron más su influjo, palabras que se encuentran en la región de los Cañaris” (1922:80). Según Arriaga, en el danzante de Chordeleg se representa claramente a un loro de cuyo pico sale una serpiente; por tanto, si cañar en lengua Caribe significa can/culebra y ara/loro o guacamaya, por tanto, las dos formas de representación hablan de un mismo origen. Pero, además, los caribes no solamente estarían emparentados con los cañares/cañaris, sino que a su vez, estos tendrían relación con la cultura Chavin del Perú. Para esta aseveración, Arriaga compara un monolito de la cultura Chavin, expuesto en Lima con los vestigios encontrados por Max Uhle y con algunas piezas del propio Arriaga entre las que encuentra varias líneas comunes de diseño; pero, para Uhle hay influencia maya, para Arriaga es Chavin que a su vez es Caribe. Finalmente, el autor concluye con la hipótesis de que antes de los Incas, existió “[...] imperio o nación extensa que dominó en la América Central, el Mar de las Antillas y la América del Sur, particularmente en su región pluvial del oriente. Uno de los más importantes, sino el principal de sus centros, fue Chavín [...] los cañares son una mezcla de tribus diversas venidas en distantes épocas principalmente del norte, por el páramo del

Azuay, camino del Upano aguas arriba, a salir en Tiquizambe; por la hoya del Paute, para derramarse por allí hasta Hatun Cañar (1922:93).

Posteriormente, otro presbítero, Julio María Iglesias, retoma la iniciativa de Arriaga de fundamentar el origen de los cañaris. Pasemos revista a su obra. El libro *Los aborígenes de Cañar (1964)* intenta dar cuenta de la historia de los cañaris<sup>14</sup> desde los tiempos prehistóricos hasta la época colonial. Para hacerlo, utiliza el discurso de otros “historiadores” como Juan de Velasco, González Suárez, el padre Arriaga y algunos otros.

El objetivo de la lectura de esta y de las otras obras del presbítero Iglesias no es la confrontación con la historia “verdadera”, sino el de “leer” los textos en su contexto, en sus objetivos, en su política.

La primera afirmación de Iglesias es que los “primitivos pobladores de Hatun Cañar formaron con otras tribus Cañaris, la federación de pueblos o tribus cañaris y siguieron con ellos una sóla [sic] y misma trayectoria histórica” (1964:1). Veamos cuál es esa trayectoria. En primer lugar, Iglesias analiza el origen de los Cañaris. Para esto, utilizando a González Suárez, estudia etimológicamente la palabra cañar para concluir que significa “hijos de la culebra”, pero que además tiene origen quiché y por lo tanto, los cañaris tendrían un origen caribe. Esta interpretación de las palabras cañar y cañari de González Suárez la discute con las propuestas del “conocido arqueólogo y sabio Padre Jesús Arriaga” quien afirma que cañara, origen de la palabra cañar, encontrada en el istmo de Panamá, significa serpiente y guacamaya y que “como culebras y guacamayas fueron los tótem de los Cañaris deduce que es esa la interpretación adecuada” (1964:2). Además, esto estaría confirmado por la leyenda que cuenta cómo los cañaris vienen de las guacamayas.

Al respecto, tendríamos que preguntarnos quién construyó la leyenda. ¿Fueron los cañaris? Efectivamente, hasta la actualidad, muchos de los líderes indígenas relatan la leyenda del origen de los cañaris. Más aún, una de las representaciones más sobresalientes y que decoran el salón de la ciudad del municipio de Cañar es la de la leyenda de las guacamayas.

La larga discusión de Iglesias sobre el origen de los cañaris concluye con la afirmación de Max Uhle, arqueólogo que según el autor estuvo en las excavaciones de Cuenca y Narrío, quien afirma que el origen de los cañaris es maya: “Con el conocimiento

---

<sup>14</sup> Se mantendrá la grafía que usa el autor.

que tiene de las distintas civilizaciones americanas, sostiene que la de nuestros aborígenes es civilización maya. En consecuencia los mayas habrían sido los fundadores de Hatun Cañar, Tomebamba y otros centros poblados del sur ecuatoriano, en donde se establecieron después de haber entrado por la costa del Pacífico, probablemente por Manabí” (1964:6).

Una vez dilucidado el origen de los cañaris, el interés de Iglesias es argumentar sobre la importancia de Hatun Cañar en cuanto a que estaban asentados en un territorio, que tenían lengua propia y que cómo vimos antes, tenían un origen “diferente”. Con relación al territorio, el autor utiliza una Relación de 1582 para dar fe de que los habitantes de lo que ahora serían Cuenca, Azogues y Cañar eran los cañares y que este gentilicio les vendría por ser originarios de Hatun Cañar, que era la cabeza principal de todo el “reino” de los Cañaris o, por lo menos la mayor y la más extensa, admitiendo que había otra provincia, la de Cañaribamba, al sur. Pero, argumenta Iglesias que esta división en dos provincias se produce en el tiempo de la invasión incaica y que con anterioridad se trataba de un solo “reino” en el que Hatun Cañar era el centro. En todo caso, el territorio que comprendería este reino se extendía desde Tiquizambi (Tixán) por el norte, el río Jubones al sur, Macas por el oriente y las playas de Naranjal y las costas del canal de Jambelí<sup>15</sup>.

Con relación a la lengua, afirma que los cañaris, basado en la misma Relación antes citada, hablaban una lengua propia conocida como cañare y que ésta se hablaba en todas las provincias: “Pequeña era la diferencia de un sector a otro; diferencia que no impedía entenderse perfectamente a los indios del Sur con los del Norte, y a los tomebambinos con los pauteños, gualaceños y sigseños. Lengua común tenían pues, los Cañaris como signo de su unidad racial y nacional” (1964:12).

Una vez que el autor da cuenta de la existencia del pueblo kañari, de su territorio, de su lengua, pasa a describir sus rasgos característicos. Dos afirmaciones a destacarse. Una con respecto a la descripción física de los kañaris y sus cualidades: “Son hombres muy belicosos y muy gentiles, bien proporcionados, y lo mismo las mujeres; los rostros aguileños y blancos. Son muy temidos de todos los indios del Perú” (cita de la Descripción Breve de toda la tierra del Perú, Tucumán y Chile, Fray Reginaldo de Luzarraga, O.P.; pág.19). Llama la atención dos rasgos: la belicosidad y que sean descritos como blancos, los cuales luego serán reafirmados por Iglesias. Y, con respecto a las formas de gobierno,

---

<sup>15</sup> En el Instituto Intercultural Bilingüe Quilloac existe un museo del pueblo kañari. Allí, uno de los antiguos líderes kañari repitió la misma historia aquí reproducida.

discute con González Suárez porque afirma que los caciques de las distintas parcialidades se reunían en asamblea presidida por el régulo de Tomebamba, a lo cual Iglesias opone la evidencia que las Crónicas de Indias no mencionan a Tomebamba como centro de ninguna confederación y que sí se da cuenta de la importancia de Hatun Cañar como capital.

Más adelante, el autor recupera el valor de la cultura kañari a través de sus hitos arquitectónicos, especialmente del castillo de Ingapirca al que lo reconoce como fortaleza militar, templo y observatorio astronómico. Afirma que el calendario kañari está basado en el calendario maya pues comparten el mismo principio: la variación de la sombra a lo largo de los distintos meses del año. Iglesias además insiste en la importancia que tuvo para los Incas este castillo oponiendo su importancia a la de los aposentos reales de Tomebamba para lo cual utiliza fragmentos de las descripciones del Inca Garcilazo de la Vega y de la Historia de González Suárez. Finalmente, reivindica el origen kañari de la construcción de Ingapirca al afirmar que no fue solamente una edificación inca sino que dados los conocimientos y la habilidad de los kañaris, tales como “[...] labrar y pulir la piedra con arte y perfección en todos los tres tramos (esculturas, pequeños objetos de carácter decorativo y utensilios de varias clases [...]) Superaba en este respecto (la cultura cañar) a todas las otras civilizaciones antiguas de la Sierra ecuatoriana” (Uhle, citado en Iglesias, 1964:30), daría a pensar que la construcción elíptica de Ingapirca es de origen kañari.

Conviene señalar que el presbítero da testimonio de que para el año en que escribe esta obra, el castillo estaba “convertido en bodega de la hacienda del Seminario de Cuenca” y que junto al edificio principal había otra edificación más pequeña que para este tiempo, era la vivienda del mayordomo de la hacienda antes mencionada.

Desde este capítulo en adelante, el autor describe el papel de los kañaris durante la invasión de los incas y, posteriormente, su participación en la conquista española. La versión iglesiana de este rol tiene claros contenidos reivindicativos de la imagen de los kañaris pues intenta desvirtuar las lecturas de historiadores como Juan de Velasco y González Suárez que según el autor, han tildado a los kañaris de traidores. Por tanto, esta versión hace otra lectura de esas actuaciones. Una de ellas es la de reiterar la valentía y belicosidad y el afán de libertad que distingue a los kañaris y estas cualidades explicarían su enfrentamiento a las tropas de Tupac Yupangui, a las de Atahualpa y también su

adhesión a la empresa de los españoles, pues habrían visto en ellos a aliados que les permitirían distanciarse del yugo impuesto por Atahualpa.

Una vez asentados ya los españoles, y luego de la fundación de Quito, el autor afirma que se funda el “Asiento de las Reales Minas de Hatun Cañar” porque cerca de allí, en Malal, se encontraban minas de plata.

Siglos después, ya en pleno periodo colonial, a los kañaris a pesar de su apoyo a los españoles no les fue mejor que al resto de los indígenas andinos. Las instituciones coloniales tales como la mita, el obraje significaron formas de explotación inhumana. Sin embargo, Iglesias afirma que a los kañaris, al menos en algo les fue mejor: “[...] buena parte de las tierras quedó en poder de los indios e incluso la posesión de las mismas fue amparada con Cédulas reales, como en el caso de la comunidad de Sisid. Esta comunidad es dueña de tierras de labrantío y de sitios comunales en considerable extensión y cuando ha tenido que defender sus derechos, se han valido de una Cédula otorgada por el Rey de España, Carlos V [...] I la de Sisid no es la única comunidad indígena que posee tierras; existen otras muchas, siendo las principales Tambo, Posta, Cuchucún, Quilloac, La Capilla, La Tranca...” (1964:63).

Comunidades que existen hasta la actualidad; Sisid, por ejemplo, es una con altos índices de población migrante.

En su siguiente libro, *Cañar. Síntesis histórica* (1977) el autor cambia el centro de su interés con respecto a la anterior ya reportada. En primer lugar, empieza con un muy breve resumen de las épocas preincas e incas y se enfoca a la época colonial de manera breve y a la republicana y al siglo XX de manera especial.

Utilizando una Relación del Corregidor de Cuenca, reportada en la obra de Víctor Manuel Albornoz, *Cuenca a través de cuatro siglos*, el autor da cuenta de la situación de Cañar durante algunos periodos del siglo XVIII. Sin embargo, el relato es muy vago y solo da cuenta de la escasa población de Cañar, sobre todo la de asentamiento urbano. Sin embargo, la descripción de la Relación da cuenta de las formas de diferenciación imperantes: “Tenía pues, en aquel entonces la población de Cañar unos mil habitantes, los más mestizos y una porción minoritaria de blancos; unos y otros vivían en las haciendas y al pueblo solo se asomaban los días domingos para cumplir con sus deberes religiosos [...] Y lo mismo pasaba con los indios cuya población llegaba a cuatro mil en toda la zona; pero



todos sujetos a servidumbre, a excepción de unos pocos que vivían en el pueblo con las tierras necesarias para sus sembríos. Sujetos a servidumbre se encontraban los indios en su mayoría; despojados de sus tierras, vejados y tratados como parias” (1977:10).

Para finales del siglo XVIII, en 1780, se crea la judicatura pedánea de Cañar. En la carta de petición de su creación se afirma que el distrito de Cañar contaba con 7328 habitantes, de los cuales, “la mayor parte mestizos, lo restante indios y poquísimos españoles principales” (1977:13); sin embargo, parecería ser que existe una “contradicción” con la información de la Relación antes mencionada de 1765, en la que la población indígena era mayoritaria. En esta creación de la judicatura también se establecen los límites.

Al mismo tiempo que el autor da cuenta de esta creación y de su importancia, como una forma de “hacer justicia” a Cañar, afirma que para la época en la región se había sembrado ya “el fermento revolucionario” anticolonialista que se difundía “en los medios con alguna conciencia política, cuáles eran los blancos criollos y los mestizos. No así en el indígena, porque los indígenas estaban tan subyugados que en ellos se había oscurecido la conciencia hasta el punto de considerar natural su situación de servidumbre” (1997:14). ¿Cómo justifica el autor su afirmación? Pues, sostiene que el espíritu de los habitantes de Cañar siempre fue libertario e independentista, lo cual reafirmará posteriormente dando cuenta de la intervención de los prohombres cañarejos en las luchas por la independencia, pero, los indios por el contrario colaboraron con la causa realista y da el ejemplo de una participación indígena en defensa de las tropas realistas. Afirma que esa colaboración se debió al estado de “oscurecimiento de su conciencia, como resultado del sistema esclavista al que habían estado sometidos durante tres siglos” (1997:15). Sin embargo, a renglón seguido, asevera que tampoco se trataba de un cambio sustantivo, sino solo de un adjetivo, “en el que el poder político pasaba a manos de los blancos criollos para que siguieran manteniendo su predominio sobre la raza indígena: eran los marqueses y otros representantes del poder económico-social los que entrarían a gobernar el nuevo Estado” (1997:16).

Luego de lograda la independencia, se crea el municipio de Cañar, alrededor de 1822-1824. En todo caso, según el autor, la primera acta del concejo cantonal es de diciembre de 1824. En los apartados siguientes, el autor los dedica a poner de relieve la

participación de Cañar y sus hombres en los enfrentamientos liberales-conservadores. En estas descripciones, el autor se limita a dar cuenta de la intervención personal de los personajes de Cañar.

Los prohombres cañarejos en la música, la poesía, la literatura, el periodismo, sacerdotes y monjas completan el perfil de la reseña histórica de Cañar.

Finalmente, el autor se dedica a dar argumentos para que “desaparezca el falso concepto que se tiene de nuestros indios, a quienes se considera como incapaces de progreso y un peso muerto dentro de nuestra historia” (1977:77). Esos argumentos son, en el discurso del autor, un juego permanente entre el valor y el anti valor. Habla del espíritu comunitario del indígena, de su sentido de pertenencia a la comunidad, de que cualquier acontecimiento no es familiar sino comunitario y afirma “hasta en la posesión de los bienes hay la copropiedad: sitios comunes” (1977:77). Otros elementos que el autor destaca de los indígenas son: el tradicionalismo, entendido como una forma de defender su cultura pero al mismo tiempo un ostracismo y una forma de no progreso; la religiosidad: “El indio sufre un complejo de miedo: miedo a los poderes ocultos de la naturaleza. Es supersticioso, cree en brujos y adivinos; en la intervención del espíritu mal –Supay-...” (1977:79). Pero también “Hay que comprender al indio: es calmoso en sus resoluciones, lento en sus movimientos; no se apresura porque sabe que caminando despacio, se llega lejos...” (1977:80). Destaca la solidaridad y cohesión familiar presente entre los indios. La capacidad intelectual: “Si por capacidad intelectual se entiende la facultad de asimilar verdades abstractas y hacer altas elucubraciones, no la hallamos en el indígena; pero, si por ella se entiende el poder de captar verdades sencillas en orden a su perfeccionamiento espiritual y material, es evidente que la tiene” (1977:81). Finalmente, las “Otras cualidades del indio, que se consideran valores positivos, son: la resistencia física; facultades sensoriales bastante desarrolladas y sobriedad, por lo menos en cuanto a parquedad en la alimentación [...] Sorprende el alcance de su vista, puede distinguir objetos o identificar a personas situadas a gran distancia, como si estuviera cerca; lo mismo, se oyen, entre ellos, a kilómetros de distancia... lo que demuestra la agudeza de su oído” (1977:83).

Al respecto de estas descripciones, los personajes pierden el nombre. Es decir, cuando el autor da cuenta de la intervención de los blancos o mestizos en las distintas etapas históricas, ellos tienen nombre y apellido, son personajes, son individuos hombres

con nombre. Cuando relata los “valores” de los indios, es esa la forma de identificación, un sustantivo común. Y, finalmente, ¿a quién está describiendo? A un genérico, con valores “naturales”, dotado de fuerza física, de pensamiento primitivo, de afectos primarios y de cualidades ligadas a lo físico.

En 1985, Iglesias publica una nueva obra, *Los Cañaris. Aspectos históricos y culturales* en la que retoma algunos de los postulados, relatos y fuentes que ya había utilizado en *Los aborígenes de Cañar* y añade algunas nuevas fuentes que seguramente fueron publicados entre los veinte años que median entre las dos obras. Sin embargo, es interesante analizar qué nuevos argumentos incluye y en cuáles insiste.

En esta obra, Iglesias nuevamente recuperará y destacará los valores ancestrales de los kañaris y pondrá de relieve su participación en la historia precolonial, en la colonia y durante los conflictos de la independencia. Luego, desaparecen de la historia de Iglesias.

El autor en base al trabajo de Aquiles Pérez, afirma que varios contingentes de indios kañaris fueron llevados a otros lugares para “conjurar rebeliones o conatos de rebelión”. Es por esta razón que se encontrarían kañaris en Pujilí, Angamarca, en Santa Bárbara (Quito), Cotacollao y el Quinche y en Yaruquí (Chimborazo). Esta migración a otros lugares y el contacto con otras etnias “dio lugar a que, con el paso del tiempo los auténticos Cañaris quedaran reducidos a grupos minoritarios y en algunos casos desaparecieran del todo. En la actualidad existen sí indígenas en las dos provincias del Azuay y Cañar, pero de estos ¿Cuántos son de pura ascendencia cañar y cuántos conservan su cultura y propia idiosincrasia? Tal vez no pasan del 20 por ciento que, sumados a los de procedencia mitimae, que fueron muchos y estuvieron esparcido por todos los puntos de la región, pueden llegar al 30 por ciento en total; el resto son mestizos que, por consiguiente, constituirían el grupo mayoritario” (1985:35). Es decir, existe una necesidad de mantener la pureza de origen...

Más adelante, Iglesias vuelve a retomar la importancia de la arqueología kañari y pasa revista a los aportes y estudios de González Suárez y de Carlos Manuel Larrea sobre Chordeleg y Cojitambo y de Aquiles Pérez sobre las armas halladas en Guapán. Al final de este recorrido, Iglesias reivindica ese valor otorgado a la cultura kañari por Jacinto Jijón y Caamaño, Emilio Estrada, Max Uhle, Collier y Murra, Antonio Fresno.

El análisis lingüístico y toponímico son otros de los instrumentos que utiliza Iglesias para probar la originalidad y diferencia de los kañaris como nación, como pueblo distinto. Lo diferencia del quichua y analiza, a través de los nombres de ciertos lugares en Cañar, cuáles son originales y cuáles quichuas. Por otra parte, el análisis de los tejidos también es utilizado para la puesta en valor de la cultura.

Luego de este recorrido por la autenticidad, el valor, la diferencia, la ancestralidad de la cultura kañari, Iglesias inicia uno de sus capítulos con el título: “Realidad histórica: el indio convertido en servidor gratuito”, en el que se espera igual detalle y minuciosidad de las descripciones. Sin embargo, se limita a dedicar tres páginas al tema y a tratarlo de manera superficial y general. Al respecto solo dos referencias interesantes, aunque tampoco demasiado novedosas: “Para él (el indio cañari) el trabajo comunitario es connatural y del que no puede prescindirse como medio de impulsar el adelanto y progreso de pequeños centros poblados. Pero resulta que con bastante frecuencia se ha abusado de este espíritu de colaboración del indígena...” (1985:104). Y la otra referencia es la vigencia del guando, es decir, la utilización de los indígenas para el transporte de carga desde Huigra, la estación del tren, hasta la ciudad de Cuenca, en condiciones lamentables de maltrato y explotación.

En el siguiente apartado, Iglesias da cuenta del espíritu rebelde del indígena kañari a pesar de, como lo afirma, haber estado sometido por largo tiempo a un proceso de alienación que, según él, lo ha convertido en un sirviente de los blancos y los mestizos. La rebeldía se hace evidente en varios aspectos: la práctica de las “uanzas”, por ejemplo, las cuales se realizaban al final de la cosecha de trigo y que consistía en atar al dueño de la hacienda con fajas indias y hacerlo dar vueltas alrededor de la era; para conseguir su libertad el “patrón” debía pagar con chicha, trago y comida para la celebración del fin de la cosecha.

Sin embargo, Iglesias retoma el trabajo de González y P. Vásquez, *Movilizaciones campesinas en Azuay y Cañar durante el siglo XIX* para relatar la rebelión en contra del reclutamiento para la construcción de la carretera Cuenca-Naranjal y por el pago del tributo subsidiario. El dato importante es que los autores antes mencionados se refieren a que los indígenas habrían cedido tierras comunales a ciertos hacendados a cambio de mantenerlos y

escapar así a la conscripción vial. Este sería el caso de los indios de Quilloac, quienes no recuperaron sus tierras y ese sería el origen de la posterior hacienda<sup>16</sup>.

Las páginas dedicadas a comprobar la rebeldía de los indígenas kañaris es un mínimo porcentaje en comparación con aquellas que dedica a su arqueología, creencias religiosas, tejidos, etc. Al final y luego de dar cuenta del sincretismo entre las creencias autóctonas y católicas, Iglesias vuelve a su tema preferido: la arqueología kañari, pero esta vez, legitimando su discurso a través de las investigaciones de John Murra y Donald Collier y sus trabajos en cerro Narrío. La investigación de estos autores, por un lado, descartarían la teoría de Uhle sobre el origen maya de la cultura kañari y, por otro, situarían su datación alrededor de los 2500 AC, lo cual la hace contemporánea de la cultura Valdivia. Además, se ratificaría que cerro Narrío corresponde a la cultura kañari como una sola, descartando la existencia de dos o más culturas en la misma época o en épocas diferentes (1985:143). Y, así mismo, como se descarta el origen maya, también el origen incásico.

Al final de su obra, el autor deja de lado la utilización de la obra de los autores antes citados para interesarse nuevamente por dilucidar si el cerro Narrío, situado en medio de antiguas haciendas, fue un cementerio, un centro ceremonial o un lugar de habitación. Sin evidencias bibliográficas, recupera el discurso “popular” y afirma que la principal deidad de los kañaris ha sido siempre la luna y que el cerro Narrío al tener forma de tortuga, que es un símbolo lunar, lo convierte entonces en un centro ceremonial. Reafirma su hipótesis analizando el nombre del lugar donde se encuentra el cerro: Quilloac. Para Iglesias, Quilloac estaría compuesta por dos vocablos, quilla y huaca, que significarían luna y adoratorio. Es decir, lugar de adoración de la luna. Por tanto, cerro Narrío fue un centro ceremonial, “en el que se daba culto a la luna, la principal divinidad de los Cañaris” (1985:156).

Habría, sin embargo, que preguntarse por qué Iglesias no dedica alguna de esas obras a describir la situación del indio kañari en los años en los que él escribe sus obras. Es evidente que su afán es recuperar un “pasado glorioso”, un pasado oculto o inscrito en la arqueología, en la lengua y en las prácticas religiosas, pero no dedica su tiempo a describir, sino de manera muy superficial, la situación de Cañar y de los kañaris durante las décadas de mediados y fines del siglo XX.

---

<sup>16</sup> Una versión que luego sería repetida por un líder indígena de Quilloac.

Cabe anotar sobre el efecto de la obra de Iglesias que muchas de sus interpretaciones sirven en la actualidad para fundamentar por parte de los intelectuales indígenas el pasado glorioso y sobre él construir las bases de un discurso de identidad étnica. Más aún, es considerado como uno de los más importantes investigadores sobre el origen de los kañaris, tanto así que la biblioteca del Instituto Intercultural Bilingüe Quilloac, lleva su nombre.

Otra obra que se inscribe en la misma tónica es la de Víctor Manuel Albornoz<sup>17</sup>, *Monografía histórica de Cuenca* (1948). Parecería ser, más bien, que Iglesias usa y se basa en los trabajos de Albornoz y de Arriaga para escribir sus obras. Por tanto, el estilo es el mismo. Sin embargo, lo que a Albornoz le interesa es, por un lado, hacer una “historia de Cuenca”, la cual afirma el autor no puede hacerse sin considerar la región, Azuay y Cañar que estuvieron unidas hasta 1880. Por tanto, la historia de la región cuencana no puede explicarse sin la historia kañari. Los argumentos sobre el origen de los kañaris son los mismos recogidos por Arriaga, así como la etimología de la palabra kañari; la historia de Cañar antes de la llegada de los Incas y luego de ella... En todos los episodios que relatan la historia kañari, especialmente durante la invasión de los Incas como de la española hay, en el autor, aquel afán ya encontrado en Iglesias, de “limpiar” la imagen de los kañaris como traidores, primero del supuesto reino de Quito, al aliarse con los Incas y luego de los Incas al aliarse con los españoles.

Al igual que los autores antes analizados, Albornoz glorifica a los kañaris hasta la Conquista; una vez que esta se consolida y se impone el régimen colonial, salen de escena. Una de las últimas referencias del autor relata que el reino de España le concede a los kañaris un escudo de armas “[s]eguramente debido a sus cualidades bélicas y a su inteligencia les dan puesto de honor; la custodia del Soberano, la vigilancia de los templos. Y hasta los castellanos los prefieren para sus sirvientes...” (Albornoz, 1948:55).

Por tanto, en cuanto al discurso de Albornoz, tal vez fuente de análisis de los anteriores autores, no es necesario insistir. Sin embargo, hay un elemento gráfico a mencionarse. Tomando en cuenta que es un libro publicado en 1948, llama la atención el

---

<sup>17</sup> Según el diccionario biográfico ecuatoriano de Rodolfo Pérez Pimentel, Albornoz es un historiador avecindado en Cuenca luego de haber nacido en Lima, hijo de padre quiteño, negociante de Chachapoyas. Casado con la hija de José Peralta (intelectual liberal cuencano) cuya “influencia hizo que se volviera liberal”. Poeta, maestro, gobernador, concejal municipal, periodista, miembro fundador de la Casa de Cultura de Azuay. (<http://www.diccionariobiograficoecuador.com/tomos/tomo23/a2.htm>)

diseño de éste<sup>18</sup>. Desde un inicio, el libro guarda dos divisiones principales: la más grande que casi ocupa toda la página y aquella que va como notas al pie, pero que no tienen referencia directa con el texto, sino que son apuntes del autor sobre diferentes personajes o situaciones que quiere remarcar; sin embargo, como avanza el libro, el texto “fuerte”, por llamarlo de alguna manera, es desplazado por la fotografía y pequeña biografía de los “Hombres notables de Azuay y Cañar”, que inicia con Fray Vicente Solano. Finalmente, el diseño del libro termina con fotografías de la Cuenca actual (1945). ¿Cuál es el sentido de mirar el diseño del libro? El interés de Albornoz se pone en evidencia en ese diseño. Escribir la historia de Cuenca es escribir la historia de los hombres ilustres; escribir la historia de Cuenca tiene el fin político de insertar la región del sur como próspera, culta, valiente... tiene el fin político de la inclusión de unos y la exclusión de los otros. Los kañaris son útiles por sus vestigios arqueológicos, sirven para fundar la grandeza de la ciudad española sobre la base de una grandeza anterior; los kañaris y su historia sirven para encontrar ahí las raíces de las ansias de libertad del pueblo cuencano y su papel en las guerras de la independencia... Antes, siglos atrás habían salido ya de la escena de la historia escrita por autores como Albornoz.

Las obras antes reseñadas dan cuenta de la disputa de una elite intelectual local. Por un lado, Albornoz pretende constituir la región sur dotando de importancia a una ciudad, Cuenca para lo que es necesario “escribir” una historia relevante, que incluya reinos e imperios; una historia legítima; mientras Iglesias disputa la importancia de Cañar como centro político, religioso, ceremonial de un grupo indígena de orígenes “excepcionales”, cuya localización no es ninguna otra, sino Cerro Narrío, en pleno corazón del municipio de Cañar. Es decir, tanto para el uno como para el otro intelectual, lo que se requiere es la construcción de una historia excepcional de los kañaris; el presente y el futuro de aquellos indios no es requisito previo, esa historia es reemplazada por blancos y mestizos “libertarios”...

Para completar el recorrido por los textos que van creando el lugar desde una intelectualidad local, paso revista a una serie de publicaciones, auspiciadas algunas por el municipio de Cañar, que recogen estudios sobre distintas localidades de la provincia o de la región y que abordan una amplia gama de temas. Por ejemplo, el libro *Huairaugo y*

---

<sup>18</sup> Ver un ejemplo, en anexo al final del capítulo.

*Quilloac. Estudio etnográfico de dos comunidades indígenas de Cañar*, de Correa y Pacheco (1996) es un recorrido por una serie de tópicos que buscan, en último término encontrar, las diferencias de dos comunidades indígenas: la de Quilloac como una comunidad de hacienda (la de Guántug) y la de Huairapungo como una comunidad de mitimaes establecida en la etapa incaica con población cuzqueña y boliviana: “Huairapungo tiene una historia importante como comunidad indígena de la provincia del Cañar. A diferencia de Quilloac [...], es considerada por investigadores como un lugar que aún guarda fidelísimos rasgos primitivos, a Huairapungo se le considera como un reducto de antiguos MITIMAES, que fueron deportados desde el Alto Perú y establecidos en la parte más oriental del Reino de los Cañaris (al oriente del Hatun Cañar) en tiempos de Túpac Yupanqui...” (1996:25-26). Las fuentes de información para sostener esta hipótesis son los “investigadores” y la tradición oral: “alguien de esta comunidad se expresó en el sentido de que son procedentes de las tierras del Alto Perú... (1996:26). Sin embargo, esta hipótesis del trabajo luego no es retomada y, si bien luego se refiere alguna información sobre las formas de relación entre estas comunidades y las haciendas, el desarrollo posterior del argumento se dirige hacia la descripción de variables demográficas, de salud, educación, vitalidad, salubridad, vestido, tema de especial interés de los autores al que le dedican un alto número de páginas y tema en el que la descripción es altamente minuciosa. Por supuesto, no se deja de incluir los sitios arqueológicos encontrados en las dos comunidades<sup>19</sup>.

Finalmente, *Expresiones culturales andinas en Azuay y Cañar* (1992), se trata más bien de una investigación de más largo plazo, el objetivo del estudio es comparar las “expresiones culturales andinas en tres comunidades de la región Azuay-Cañar”, siendo una de ellas la parroquia de Socarte (General Morales) del cantón Cañar, en donde, como ya se había mencionado, se encuentran restos arqueológicos. Por ende, el estudio delimita un territorio habitado por población indígena y mestiza, pero serán las prácticas de los indígenas las recuperadas y analizadas: las concepciones espaciales, las prácticas religiosas y las fiestas concentran el interés de los autores; todas ellas destinadas a ejemplificar que a pesar del “contacto”, la cultura andina y sus expresiones se han mantenido en esta

---

<sup>19</sup> En la misma línea de trabajos, se encuentra el libro *Shumgumarca. Asentamiento cañari-inca* de Mario Garzón que realiza el inventario arqueológico de una zona de Cañar ubicada en las estribaciones occidentales de la cordillera.



comunidad. Así, los autores sostienen que la relación con la hacienda, por ejemplo, no significó “un factor de desarticulación de la estructura socioeconómica y cultural de las comunidades y de los linajes...” (1992:305), como tampoco la escuela, los programas de alfabetización, la acción de otras instituciones del Estado o extranjeras, el mercado ni la migración han logrado su desintegración y, por tanto, “las prácticas de producción, las relaciones sociales permiten aún que esta zona siga subsistiendo como un reducto de familias indias...” (1992:305).

Sobre el origen y supervivencia de los kañaris, son retomadas las fuentes de información utilizadas por los autores que hemos analizado a las cuales agregan fuentes de historia oral, es decir, entrevistas y testimonios de los habitantes parroquiales, los cuales son clasificados de acuerdo a la procedencia étnica del discurso (“La versión mishu”). Antes de concentrarse en el objetivo principal del estudio, las fiestas, los autores describen las concepciones territoriales de la población, calificándola de la “concepción andina del espacio”, es decir, un territorio dividido en el “hanan” y “urin”, clasificación que estaría vigente al interior de las comunidades de Socarte, y la cual respondería “básicamente a razones demográficas... que se complementa con criterios valorativos de prestigio, generacionales, cada una con su autoridad respectiva y que corresponde al ayllu antiguo y al ayllu nuevo” (1992:328). La organización de las fiestas estaría también influida por esta concepción, por un lado, y por la relación que se establece con el “mundo natural”, especialmente con la tierra: “La tierra es lo que sacraliza su actividad diaria. La tierra es el fundamento de sus relaciones de producción, de su economía, de sus formas de organizarse familiar y comunitariamente, de su quehacer cultural, lo que confluye en una particular cosmovisión del mundo y de la vida” (1992:326). Cosmovisión y forma de hacer que se ha mantenido en estas comunidades gracias a su aislamiento y a que la parcelación de una hacienda de la zona, que tenía en propiedad casi la totalidad de la extensión parroquial, permitió la compra de extensos lotes (de 5 a 10 hás) por parte de los comuneros: “Al parcelarse la hacienda, ellos compran gran parte de esa heredad, recuperando, de este modo, las tierras ancestrales, por lo que la dinámica socioeconómica precapitalista y cultural se fortalece” (1992:336). Como lo afirman más adelante los autores, es la tierra y el vínculo que se establece con la ella lo que permite la formación de una identidad cultural, la cual se expresa “en el hecho de no querer vender sus terrenos a los mishus” (1992:337).

En resumen, los autores siguen el patrón que hemos venido identificando en esta línea. Por un lado, fortalecer una perspectiva que inscriba una historia al territorio y, por otro, aquella de recuperar una historia gloriosa para la población de ese territorio. Sin embargo, la última obra se trata de una etnografía que si bien recupera los principios de un ideal de cultura andina, lo efectúa a través de la historia presente de los actores. En ese sentido, más que fuentes históricas se utilizan los testimonios de los actores y la observación lo que permite dar cuenta de prácticas y discursos que son leídos desde una óptica que mira la permanencia de una cultura y de una identidad primordial que no se recrea en las relaciones históricas que mantienen.

Los discursos analizados que recorren todo el siglo XX, desde sus inicios, generados por una intelectualidad local y regional ponen en evidencia, primero, la disputa por una historia, por la recuperación de un origen glorioso que sirva para fundamentar la importancia de una región y de una población heredera actual de esas glorias históricas. Las elites de Cañar y Cuenca disputan la apropiación de esa historia: la de los kañaris prehistóricos de orígenes “especiales”, una nación, cultura, pueblo, federación excepcionales. Segundo, una tendencia a fijar una cultura a un territorio, también poseído ancestralmente. La cultura kañari, inmune a los procesos históricos, solo es posible entenderla en base a la conexión con la tierra. Es decir, estos discursos que buscan “escribir” la historia, deshistorizan a los kañaris.

#### *Cañar: arqueologías y etnografías*

La arqueología y la antropología cultural han tenido a Cañar como uno de sus hijos predilectos desde temprano como lo atestiguan las investigaciones de Max Uhle, arqueólogo alemán que visita la zona en 1919 por invitación de Caamaño y que como se ha anotado, da pie a una serie de interpretaciones sobre el origen del kañari como lengua y de los kañaris.

Posteriormente, a inicios de la década de 1940, Collier y Murra visitan la zona para comprobar la hipótesis de Uhle sobre la marea maya en Sudamérica. La tesis de maestría de Murra niega esa hipótesis y luego, con Collier publican el libro *Survey and Excavations in Southern Ecuador* en 1943, que incluye trabajos sobre el sur de la provincia de

Chimborazo, la región Azuay-Cañar y Loja<sup>20</sup>. Murra y Collier llegan a Ecuador durante el período de conflicto armado entre Ecuador y Perú y ello significa cambiar sus planes iniciales que eran llevar adelante una investigación en el extremo sur de la cordillera para determinar la relación entre material arqueológico temprano con el posteriormente conocido “horizonte inca” y descubrir los lazos, si existían, con el norte peruano (Collier y Murra, 1943:15). Así, recorren las provincias de Chimborazo, Cañar, Azuay y Loja y, finalmente, deciden “[...] que el lugar más favorable para llevar adelante las excavaciones era el valle de Cañar por la variedad de los tipos de cerámica y porque existía una excelente probabilidad de encontrar depósitos estratificados en Cerro Narrío” (Collier y Murra, 1943:16). Los autores se establecen en Cañar por un mes e inician las excavaciones en Cerro Narrío, en donde ya con anterioridad Ezequiel Clavijo las había realizado y las piezas obtenidas las vendió al Colegio Benigno Malo en Cuenca que mantenía una importante colección; pero además, el lugar había sido prácticamente cernido por los excavadores empíricos en busca de piezas arqueológicas de oro luego de un primer hallazgo de piezas de oro.

Ahora bien, el libro antes mencionado hace un recuento de las formas, las técnicas y las descripciones de las distintas características encontradas en los estratos señalados en el Cerro Narrío para llegar a concluir que “no hemos podido ver en la cerámica de Cañar semejanzas cercanas con América Central que han sido enfatizadas por Uhle y Jijón y que fue lo que nos atrajo en primera instancia a Cerro Narrío” (Collier y Murra, 1943:86); por el contrario aseveran que Cañar queda para los indios cañaris que son quienes ocupaban la región en los tiempos de la conquista incaica y que a pesar de que se pueden identificar ciertos rasgos e influencia de la costa peruana, esta no es evidente en la cerámica de Narrío. Por tanto, afirman que la conexión maya establecida por Uhle no puede ser confirmada debido al tratamiento metodológico del que parte para su análisis. La siguiente gran conclusión del análisis es que no existe evidencia entre lo que los autores califican como el período Cerro Narrío Temprano y Cerro Narrío Bajo de que hubiese existido una ruptura lo que daría cuenta de ocupaciones distintas del territorio sino por el contrario una transición

---

<sup>20</sup> El discurso arqueológico sobre Cañar tiene especial relevancia para construir el lugar, sin embargo el análisis de su forma de realizar esa construcción rebasa los objetivos de este trabajo. En este sentido, soy consciente del sinnúmero de trabajos realizados por arqueólogos tanto nacionales como extranjeros que dejo fuera. La alusión a los autores mencionados intenta relieves la temprana importancia que se prestó a la arqueología kañari entre los estudios profesionales de la antropología y la arqueología.

entre los períodos, en la que las características de la cerámica del primer momento se desvanece para dar lugar a nuevas (Collier y Murra, 1943:86). La influencia inca también es descartada por los autores pues no encuentran evidencia que permita afirmar su presencia en Cerro Narrío, a diferencia de lo encontrado en Cashaloma donde sí es definitiva la influencia inca hacia el final de su ocupación. Finalmente, los autores afirman que es necesario un programa extendido de investigaciones arqueológicas a lo largo del país para permitir llegar a conclusiones ciertas sobre las conexiones de los pueblos preincaicos con los del Sur (Perú) y con el Norte (Colombia y América Central) y que por tanto, “[...] discrepamos con las teorías de Uhle y Jijón sobre la influencia directa Maya y Chorotega en el Ecuador. Aparentemente no hay atajos para la solución del problema de las conexiones centroamericanas con las civilizaciones andinas. Excavaciones sistemáticas para establecer lo mejor posible los patrones de la vida aborígen, así como cronologías fiables, son necesarias antes de que un trabajo comparativo pueda ofrecer resultados decisivos” (Collier y Murra, 1943:90).

Si bien la obra de Collier y Murra desmitifica el origen de los kañaris y su conexión con culturas centroamericanas, varios autores ya analizados con anterioridad, no asumen estas conclusiones e insisten en tomar como referencia la obra de Uhle. De todas maneras, la publicación de esta obra significa por otro lado situar Cerro Narrío como un lugar importante dentro de la arqueología ecuatoriana y de fuera.

En los años 1970, los etnohistoriadores daneses Fock y Krener realizan una investigación en la comunidad de Juncal, en la que –a partir de la noción de sociedades segmentarias determinadas por las condiciones ecológicas- analizan tanto la organización histórica de los kañaris como su situación actual. Así, la característica central de las poblaciones de Cañar sería la presencia de un conjunto de ríos y canales lo que determinaría la distribución socioeconómica, espacial y simbólica de la sociedad. “Una condición fundamental para poder comprender la historia Cañar es, sin duda, la organización espacial política, bajo cual una confederación suelta de tribus en un momento dado podía dividirse en unidades menores, o sea el principio segmentario” (1978:170). Desde este punto de partida, analizan el curso de los ríos de la zona para llegar a la conclusión de que esto permite la división en dos: hanan-urin, la tradicional interpretación sobre las formas de organización socio espacial de los pueblos andinos. Este principio les

sirve a los autores para explicar los relatos que recogen de la población de Juncal sobre su origen y su identidad pues en ellos se identifican como “ingas” que por un lado, remite a una época acabada, pero también a todos los habitantes de la sierra... “Por eso los cañaris eran ingas hasta ser conquistados por los españoles y no tienen ningún reconocimiento de que en los 1000 años antes del corto dominio incaico tenían una cultura cañar independiente, con una lengua propia. Primero, al ser conquistados por los españoles, se convirtieron en cañaris...” (1978:177). Un estudio más que va en la línea de desvirtuar las primeras teorías lanzadas sobre el origen e historia de la “nación kañari”.

En la misma década, la antropóloga Muñoz Bernand<sup>21</sup> a través del análisis de nacimientos, matrimonios y decesos pretende arrojar luces sobre el estudio del parentesco andino y lo hace en una comunidad que –según la autora- se autodefine como indígena, sin embargo el quichua ha dejado de hablarse y “el vocablo ayllu por ejemplo, no es conocido, como tampoco lo es la división en mitades, tan común en otras regiones de los Andes” (1996:224). Este análisis de las relaciones de parentesco a través de los registros tanto civiles como eclesiásticos es contrastado con las entrevistas y el trabajo de campo en el que se ponen de manifiesto cómo se dan en la práctica, esas relaciones de parentesco en las que rigen otros elementos de reconocimiento y de negación de parientes vinculados con el estrato social, con la diferencia indígena-mestizo, lugareño o de afuera en las preferencias matrimoniales. En este sentido, los habitantes de Pindilig tendrían un sistema de alianzas matrimoniales que sigue dos estrategias, una abierta y una cerrada, destinadas a preservar tanto los apellidos pero también a ampliar la base de relaciones sociales de las familias; por tanto, “la lógica es propia de lo que Lévi-Strauss ha llamado ‘sistemas elementales de parentesco’, el cual en el caso de análisis “es elemental y complejo y resulta de la aplicación sistemática de dos estrategias opuestas pero complementarias” (1996:233). Una aplicación que también rige para la elección de las relaciones de parentesco ritual, es decir, la del padrinzgo y compadrazgo, en la que se busca el mantenimiento de lazos intrafamiliares y al mismo tiempo, se buscan padrinos de “afuera” para ampliar la base social de relaciones (1996:243-244).

---

<sup>21</sup> Carmen Muñoz Bernand se graduó en antropología en la Universidad de Buenos Aires, en 1964, siendo con otros compañeros estudiantes quienes contribuyeron a crear esta carrera universitaria. Ese mismo año viajó a Francia con el fin de comenzar un doctorado con Claude Lévi-Strauss, tesis defendida en 1970. En 1972 emprendió una tesis de Estado en Francia sobre el campesinado indígena de la región de Azogues (Ecuador), trabajo que fue defendido en 1980 (<http://nuevomundo.revues.org/1336>).

Aún en la misma década, Howard-Malverde<sup>22</sup> (1996) realiza un análisis lingüístico de los relatos quichuas de los kañaris y analiza cómo ciertos vocablos castellanos son resignificados semánticamente. El caso que reporta en el artículo aquí revisado es el del significado de “dyablu”. Para la autora, el significado de dyablu en el contexto de los relatos tiene relación con las influencias que se condensan en la construcción del lenguaje: la iglesia católica, las estructuras socioeconómicas y el sistema nativo de creencias, los cuales construyen campos semánticos distintos. En resumen, lo que la autora intenta demostrar es, frente a las críticas de Salomon, que un vocablo hispano ha dejado de ser extraño para la construcción quichua, sino que más bien ha sido incorporado no solamente al lenguaje, sino que forma parte de la construcción cultural y por tanto es incorporado aunque de manera distinta en los relatos quichuas.

Posteriormente, Udo Oberem<sup>23</sup> (1980) dedica su artículo a analizar el papel de los kañaris durante la conquista española de las primeras décadas, afán que se inscribe en buscar una interpretación distinta que recupere el papel de las etnias locales en el proceso y no “solamente a través de los ojos de los españoles” (1980:137). Su análisis tiene como fuente un documento inédito, que no especifica, y que según el autor cumple con el objetivo propuesto y, además, supera las interpretaciones “populares para aficionados” (se refiere específicamente a la obra de Iglesias) (1980:138). Ahora bien, Oberem afirma que no se puede saber con certeza si los kañaris en la época incaica fueron sometidos con facilidad o si, por el contrario, luego de una primera conquista, éstos se rebelaron provocando una segunda conquista incaica; en todo caso, se sabe que el Inca llevó consigo a kañaris al Cuzco, así como “envió otras etnias como mitmacuna al país de los kañaris, asegurando así su dominio en la región, secundado con la construcción de una fortaleza

---

<sup>22</sup> Antropóloga-lingüista inglesa, especialista en quichua y aymara, que estuvo en Cañar durante los años 1976 y 1977. Catedrática de la Universidad de Liverpool, en el Instituto de Estudios Latinoamericanos.

<sup>23</sup> Etnohistoriador, arqueólogo y etnógrafo de los Andes Ecuatoriales y Centrales así como de la Amazonía Ecuatoriana. Al respecto, Roswith Hartmann afirma: “a fin de caracterizar la obra científica de Udo Oberem que, en total abarca 125 trabajos a más de obras editadas, me permito citar lo que Wolfgang Wurster subrayó en su necrología antes indicada (*Indiana* 11, 1988: 419): “De la lista de literatura se desprende la triple orientación de sus investigaciones en los campos de la etnología, la arqueología y la etnohistoria de las regiones iberoamericanas”, entre las que destacan las dedicadas al Ecuador. Si bien la componente etnográfica no se patentiza a través de esta addenda bibliográfica, cabe recordar que figura al inicio de sus investigaciones con la campaña de trabajo de campo entre la etnia de los Quijos en el Oriente ecuatoriano, círculo que se cerró cuando en los últimos años de su vida con un proyecto de investigación sobre la pesca tradicional a lo largo de la Costa del Ecuador volvió a tratar de nuevo temas etnográficos”.

([http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana\\_16/Hartmann.pdf](http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_16/Hartmann.pdf).)

donde puso una guarnición de tropas fieles” (1980:138). Cuando se produce la separación entre Huáscar y Atahualpa, los kañaris se declaran leales a Huáscar y cuando éste es vencido por Atahualpa, deben huir a lugares lejanos; sin embargo, una cifra indeterminada de kañaris son asesinados por las tropas leales a Atahualpa. En esta coyuntura, los kañaris saben de la llegada de Francisco Pizarro a Tumbes y envían emisarios para presentar sus deseos de cooperación. Así, los kañaris se convierten en huéspedes de Sebastián de Benalcázar en su campaña para la conquista hacia el norte del imperio inca: “[...]con ellos, disponía Benalcázar no solamente de guías muy conocedores, sino también de guerreros quienes querían luchar contra el enemigo común” (1980:142). Así, los kañaris, de acuerdo a distintos cronistas reportados por Oberem habrían colaborado en la conquista de Riobamba, habrían sido los guardias nocturnos en varios campamentos de los españoles en su camino hacia el norte; habrían prevenido a Diego de Almagro y Pedro de Alvarado del arribo del ejército de Quizquiz; colaboraron en vencer el cerco de Lima adonde habrían sido trasladados miles de kañaris por su fama como guerreros diestros y también habrían peleado contra los saraguros, etnia indígena localizada en la actual provincia sureña de Loja en Ecuador. Sin embargo, posteriormente, surge rebeldía e inconformidad entre los kañaris pues los encomenderos abusan de sus servicios y deben acudir al cabildo de Quito para denunciar esos abusos. En todo caso, el período posterior, está lleno de conflictos entre los conquistadores y los kañaris se alinearon o ya con los realistas o ya con los insurrectos. Varios caciques fueron aliados importantes de los españoles, entre ellos don Diego Vilchumlay, quien consta entre los que acompañaron a la fundación de Cuenca y también como proveedor de la ciudad, pero el momento de nombrar al jefe de destacamento de los auxiliares indios, ni él ni otro cacique kañari obtienen tal nombramiento, sino un descendiente inca. Esto lleva a Oberem a concluir que para entonces “[...]los Cañaris no tenían ya una posición privilegiada en sus relaciones con los españoles y eran tratados como cualquier otro grupo indígena. Habían pensado liberarse de la opresión de los partidarios de Atahualpa con ayuda de los españoles, pero tenían que notar solamente el cambio de una dominación extranjera por otra” (1980:146). Y frente a ello, buscan nuevamente una posibilidad de liberación e intentan varios levantamientos en alianza con los indios Quijos del Alto Napo, pero sus intentos fracasan y un descendiente de Atahualpa es enviado por los españoles para sojuzgarlos definitivamente. La Colonia había empezado.

En todo caso, Oberem afirma que “la primera etnia del imperio incaico aliada de los españoles fue la de los Cañaris” (1980:146), alianza explicada, como hemos visto, por la guerra civil entre los herederos incaicos y como posible hipótesis, por el deseo de separarse del imperio inca como tal.

Esta interpretación de Oberem es la fuente para posteriores explicaciones que reivindican el espíritu libertario de los kañaris, recogidos por autores antes analizados, especialmente por Iglesias, quien, por otra parte, es recogido por cierta intelectualidad indígena contemporánea.

Burgos, en el año 2003 nuevamente regresa al interés por el “origen” de los kañaris. Discute las antiguas teorías con respecto al origen mayoide y si el kañari es un idioma autónomo del quichua. Se pregunta por qué en la actualidad solo han quedado zonas “fuertes” de la identidad kañari que no corresponden a las antiguas que habrían comprendido todo el territorio kañari. Tomando como fuente el trabajo de Hirschkind (1995), pone en duda la existencia preinca de la identidad kañari y hasta su propio nombre, es decir, el de kañari y citando a un lingüista afirma que el posible nombre originario de este pueblo podría haber sido “situma”, el cual tendría relación con el nombre del cacique Duma de Sigsig, de quien hablan las crónicas de la fundación española, pero además el nombre de situma podría ser un cambio de si (luna) y duma (dominio de), esto es un pueblo que adora la luna (2003:15).

Pero, y ¿por qué kañari? Según la interpretación de Burgos, en el quichua peruano “canarini” significa poner fuego, quemar campos, el cual al pasar al Ecuador cambia la n por la ñ. Y, según Sarmiento de Gamboa, cuando Huayna Cápac arriba a Cañar exclama con la palabra *cañari*, “en esta tierra hace un frío que quema”; por tanto, el origen del nombre de este pueblo podría provenir de la transformación de este vocablo a lo largo de siglos.

Más adelante, el autor da cuenta de que tanto el desplazamiento de esta población hacia el sur del imperio inca, así como el ingreso de mitimaes a la región de Cañar habrían configurado una identidad que nada tenía ya que ver con aquella kañari preinca y, por el contrario, sostiene que esta tiene un origen multiétnico: “[...] y, a partir de estas cuotas es que vendrá el nuevo proceso de aculturación y reintegración, no cañari sino quichua, o digamos mejor: quichua con la ‘identidad imaginada’ cañari” (2003:19).



En el período colonial, según Burgos, el proceso de la pérdida de la identidad cañari prístina habría mantenido debido a nuevos desplazamientos poblacionales indígenas hacia adentro y afuera de la región, pues esta huía del sistema de tributos impuesto por la corona española, “entonces, la aculturación y la miscegenización generalizada vino también a opacar las diferencias identitarias que mantenía la población original “cañari” (2003:20). Conclusión a la llega Burgos luego de analizar tanto el censo de 1778, como los registros de los indios tributarios en los cuales se desglosa una amplia gama de categorías de indios tributarios, siendo los llamados “indios quintos” los que pertenecían al lugar pues estaban a cargo de un encomendero; en cambio “los indios Real Corona” eran los tributarios que no pertenecían a una encomienda o lo eran de una en otro lugar. Por tanto, Burgos al analizar estos registros para Cañar deduce que como la mayoría eran indios tributos de Real Corona, es decir, de afuera de la región, el proceso de “mestizaje” intra indio continuaba.

Más adelante, durante el período republicano insistirá en que la “identidad cañari” se va construyendo con elementos tomados de las condiciones que debe enfrentar frente a nuevas formas de dominación: la hacienda, las minas, la iglesia, las políticas de cooperación hasta llegar a las décadas de 1970 y 1980 cuando sobre la base de esa identidad imaginada, los kañaris reconstituyen sus derechos a través de un proceso organizativo que les permite cambiar las condiciones de vida y enfrentar a los hacendados y constituirse en organizaciones fuertes.

En resumen, lo que Burgos presenta es un intento por des-esencializar el origen de los kañaris y para ello utiliza sendas fuentes etnohistóricas para luego, sobre la base de esa des-construcción, recrear una etnia de la que recupera vagamente su proceso organizativo y vuelve sobre los rasgos culturales que estarían destinados a reconstituir y mantener una identidad étnica<sup>24</sup>.

En resumen, ¿cuál ha sido la variable permanente en los discursos arqueológicos, históricos y etnográficos? Tal vez, sea Oberem quien lo expresa de manera clara: desvirtuar las versiones “populares para aficionados”. Sin embargo, se podría decir que la pregunta que se mantiene es la del origen de los kañaris y el objetivo, dar cuenta científicamente y

---

<sup>24</sup> Los trabajos de Drange (1997), Blankenship (2005) son desde distintas perspectivas un intento, en el contexto de este análisis, de resituar a los indígenas en el escenario. La primera desde un análisis de la religiosidad y la segunda desde la fotografía combinada con la experiencia de la autora entre los kañaris.

desde el discurso académico de ese origen. No cambia la agenda, cambian las formas de cómo abordarla.

Otra variable explícita o tácita es la de reivindicar la fama de “traidores” atribuida a los kañaris por la historia popular. Se trata, entonces, de explicar las condiciones históricas que explicarían la alianza de los kañaris tanto con los incas como con los españoles. Y, finalmente, la discusión sobre el “origen” y la reivindicación histórica derivan en la construcción de un pasado excepcional para la identidad étnica actual.

### **Cañar: comunidades y haciendas**

En este segundo apartado, revisaré algunos de los trabajos y estudios realizados sobre la región de Cañar, tanto por organismos del Estado, por investigadores así como por ONG. El objetivo de rastrear la trayectoria narrativa de lo que podría ser llamado el discurso del desarrollo es identificar cómo el territorio y sus habitantes se piensan como una unidad, al mismo tiempo que se crea un lugar que incluye y que excluye, y mirar cómo esa unidad es sujeto de conocimiento, evaluación y análisis como un modelo que puede ser sujeto de las políticas públicas. Un discurso que tiene un contexto distinto de creación: el Estado, como fuente de esas políticas, se convierte al mismo tiempo en generador de saberes sobre las poblaciones objetos de la política.

#### *La economía política regional*

En 1956, a tan solo dos años de creada la Junta Nacional de Planificación<sup>25</sup>, se publica el estudio *Azuay y Cañar. Desarrollo económico. Situación agraria y forestal*, en cuya presentación se establece que este estudio es uno de los primeros aportes que la Junta hace “para orientar las tareas de recuperación y desarrollo de la economía nacional por las sendas aconsejadas por la técnica y la experiencia” (1956:7). Este estudio se realiza debido a la situación de crisis que se ha detectado en la región sur del país, especialmente en las provincias de Azuay y Cañar y por tanto, se conforma un equipo de profesionales, compuesto por un economista, un ingeniero y un geógrafo, para que determinen las causas de esa crisis y buscar las posibles soluciones y salidas.

---

<sup>25</sup> La Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica (Junapla), fue creada mediante Decreto Ley de Emergencia número 19, del 28 de mayo de 1954. (SENPLADES: <http://www.senplades.gov.ec/web/guest/institucion/antecedentes/rh>.; consultada el 6/10/2008).

Cabe resaltar que se pone énfasis en el carácter “desapasionado” y objetivo del estudio, escapando a los vaivenes políticos y a los intereses particulares; así, pues “al afirmarse la política en los fundamentos de la ciencia y de la técnica, está desechando la pasión, la emoción, la intuición, ciegas formas de conducta, como las rectoras de la actividad pública...” (1956:8).

Una vez establecidos estos principios, el estudio realiza un análisis demográfico de las dos provincias en el que se incluye población, educación, población económicamente activa y distribución de esta población. Al respecto, el estudio encuentra que existe una alta densidad poblacional en las dos provincias que supera el promedio nacional; una densidad que según los autores se acentúa si se toma en cuenta las condiciones de altitud y relieve de la región. Ante esta situación, se afirma que “se evidencia la necesidad, por tanto, de un desplazamiento demográfico hacia las zonas de baja densidad del país, como el que se ha iniciado ya, aunque en pequeña escala, en los últimos años” (1956:12); más aún se establece que para lograr que estas provincias alcancen el promedio nacional de densidad sería necesario el desplazamiento de cien mil personas y de cincuenta mil si se aplica el promedio de las provincias serranas. Sin embargo, los autores afirman que ese desplazamiento dependería de un mejor uso de las tierras o “de una transformación económica regional”<sup>26</sup>.

La población es eminentemente rural y se dedica básicamente a la agricultura y a la artesanía en más del 90 por ciento. El tejido de sombreros de paja toquilla es el principal rubro considerado bajo la categoría de la artesanía, ocupación que será objeto de un detenido análisis por parte de los autores y sostienen que las altas tasas de población activa se deben a la existencia de esta industria doméstica que copa a la mayoría de cantones de las dos provincias, quedando fuera dos de la provincia del Azuay y el cantón Cañar; hecho que se debe a la cercanía de carreteras que unen con las provincias de El Oro y del Guayas, respectivamente y, además, en el caso de Cañar “se han librado de la influencia del tejido del sombrero por razón de la clase de cultivos y calidad de los suelos... y por la existencia de la gran propiedad” (1956:14). Sin embargo, parecería ser que en el transcurso de cinco años, es decir entre el período 1950-1955, debido a la crisis de exportación del sombrero de

---

<sup>26</sup> Según el censo del año 2001, la densidad poblacional para la provincia del Azuay es de 75,0; para la provincia de Cañar es de 64.40 habitantes por kilómetro cuadrado, tomando en cuenta que, efectivamente, durante los últimos cincuenta años se produjo un importante desplazamiento de población.

paja toquilla, se produce una reducción considerable de cerca del 50 por ciento, pues según el Censo de 1950, alrededor de 47280 personas de las dos provincias se dedicaban a esta actividad, mientras según información del Censo Agropecuario de 1954, solamente 27393 lo hacían. Según el estudio, esta población habría sido absorbida por la agricultura como fuente de actividad principal.

Otro dato a ponerse de relieve es aquel sobre el índice de masculinidad: para el Censo de 1950, este índice es de 99,18 hombres por cada 100 mujeres; en el Azuay es de 90 y en Cañar es de 95. El estudio sugiere que este índice, para la fecha de realización de este, podría haberse reducido debido “a la migración masculina a la costa, pues se ha observado que el emigrante de la zona austral se desplaza solo cuando va a la costa, pero lo hace con su familia cuando se desplaza a las provincias orientales” (1956:17). Si bien los autores no señalan las razones para esta diferencia, se podría pensar que esta se debe a que a la costa, los hombres de la región se desplazan temporalmente como vendedores de mano de obra, mientras que a las provincias orientales se movilizan como colonos, dedicados a la ganadería, como el mismo estudio lo señala al analizar los rendimientos de esta actividad de la región austral: “La población de Limón [provincia de Morona Santiago] complementa la economía azuaya, pues todos sus habitantes son originarios de la región austral; se calcula en 4000 personas las que habitan allí, pues el que se traslada a trabajar en esa zona emigra acompañado de su familia” (1956:38-39).

Más adelante, luego de hacer una caracterización geográfica de la región, se analiza la agricultura y los rendimientos de los principales cultivos donde se pone en evidencia que son los cereales los que monopolizan el uso del suelo, especialmente el maíz, seguido de la cebada y el trigo; las papas y el fréjol, además de la caña de azúcar, completan el cuadro de este uso. Sin embargo, en comparación con otras provincias, los rendimientos de estos cultivos son menores y, por tanto, los autores buscan explicar las “causas del estancamiento de la producción” (1956:23) y para ello, analizan la técnica y las causas estructurales. La primera se refiere a la escasa rotación, mecanización, abonamiento de los suelos, etc. Las causas estructurales tienen que ver con los sistemas de tenencia de la tierra, la distribución de la propiedad agrícola, las formas de remuneración, el crédito, la distribución del riego. Los tres primeros temas son los que copan la atención del estudio.

El minifundio y el latifundio son las formas características de distribución de la propiedad agrícola; así, en Cañar el 92,4 por ciento corresponden a predios agrícolas de menos de cinco hectáreas que poseen el 25,4 por ciento en hectáreas, mientras el 1,6 por ciento a propiedades de más de cincuenta, poseen el 67,6 por ciento de hectáreas. La forma de propiedad predominante es la individual. Esta situación, de acuerdo a lo que reporta el estudio, se agrava por “la extensión de las propiedades correspondientes a la Asistencia Pública y a la Curia. Basta anotar que la Asistencia Pública posee en Azuay y Cañar veinte haciendas...” (1956:28), las cuales bajo el régimen de arrendamiento, no producen lo que se esperaría pues el avalúo por hectárea no llegaba a novecientos sucres, cuando “una apreciación muy conservadora mencionaría como mínimo cinco mil sucres por hectárea”. En consecuencia, para los autores, “es evidente que la venta y parcelación de estas tierras resolvería una serie de problemas sociales regionales, pues disminuiría la presión del hombre sobre la tierra, evitaría la actual migración, y, por otro lado, proporcionaría ingresos anuales de cerca de veinte millones de sucres...”(1956:28). De las veinte haciendas mencionadas de propiedad de la Asistencia Pública, seis de ellas se ubicaban en Cañar y su extensión cubría el 21 por ciento, que sumadas las haciendas de propiedad de la Curia llega al 25 por ciento.

Ahora bien, a este sistema de tenencia de la tierra le es acorde uno de remuneración en el que “la característica general de todos los sistemas de trabajo se fundamenta principalmente en la tendencia del patrón a no pagar salarios en dinero y a compensarlos o retribuirlos con el uso de tierras. Sin embargo, como hay zonas en las que la mano de obra disponible está constituida por elementos extraños al lugar, coexisten los sistemas de huasipungo, aparcería y jornal” (1956:29). Efectivamente, al clasificar a los campesinos de acuerdo al ingreso, aquellos de Cañar se encuentran en el grupo de menores ingresos mensuales y per cápita, debido a los bajos salarios que perciben como jornaleros o como huasipungueros, lo cual podría ser consecuencia de la concentración de latifundios en la provincia y especialmente en el cantón Cañar.

Al respecto de la tenencia de la tierra y de los sistemas de remuneración, los autores afirman que son la causa del atraso de la provincia y del estancamiento del sector agrícola pues al concentrar la propiedad en pocas manos y, al mismo tiempo, no regir un sistema salarial, lo que se produce es una sobreoferta de mano de obra que conduce a mantener

bajos los salarios y, por tanto, los latifundistas no ven necesaria la tecnificación; por el contrario, conduce a “intensificar el sistema de huasipungos y aparcería” (1956:30). Más aún, debido a las grandes extensiones que cubren las propiedades, los dueños de la tierra no la explotan en su máximo nivel pues no tienen capacidad técnica para hacerlo. Por otro lado, se da una sobrevaloración de la tierra que impide a los campesinos adquirir extensiones que permitan una explotación rentable, lo cual sigue reproduciendo el esquema latifundio – minifundio a pesar de que muchos campesinos intenten adquirir tierra que permita su reproducción.

Ante esta situación, una de las estrategias asumidas por los sectores campesinos es la migración temporal hacia la Costa, lo que les permite adquirir ingresos monetarios que muchas veces se invierten en la compra de parcelas “a precios que no guardan relación con la productividad y ubicación de los terrenos comprados, pero satisfacen así un anhelo familiar que les suministra prestigio social y una discutible seguridad” (1956:30). Sin embargo, según el informe, la migración provoca problemas sociales y familiares; entre ellos, enfermedad de los migrantes, trabajo en exceso, abandono del hogar o formación de otros hogares en el lugar de destino de la migración.

Una vez identificadas las causas estructurales del estancamiento del sector agrícola de las provincias en estudio, los autores analizan el comportamiento de los principales cultivos de la zona, dedicando especial atención al maíz y a la caña de azúcar. Al respecto de este segundo rubro, se pone en evidencia que la producción de caña sufre un fuerte estancamiento debido a que el Estado<sup>27</sup> dejó de comprar a los productores su producción de alcohol y, por tanto, se vieron abocados a recurrir al contrabando para no perder importantes sumas de dinero. “La disminución del valor de las compras puede señalarse como uno de los factores principales de la crisis que atraviesa la provincia del Azuay...” (1956:33).

En el sector de industria, se analiza el comportamiento de la producción de los sombreros de paja toquilla. Efectivamente, como ya varios estudios lo han señalado<sup>28</sup>, el

---

<sup>27</sup> El monopolio del Estado sobre la producción y distribución del alcohol fue establecido en tiempos coloniales.

<sup>28</sup> Balarezo (1984:159-161), señala que a partir de 1950, la crisis de exportación de los sombreros de paja toquilla incrementó las migraciones hacia la costa. Esta exportación representaba el 12.3% del total de las exportaciones del país en 1949, descendiendo a 6.9% en 1950 y continúa bajando hasta ubicarse en el 1.6 en 1954.

sector sufre una grave crisis que, según algunos autores (Kyle, 2000), explicaría el inicio de la emigración internacional. Las dificultades para el sector artesanal se producen por la competencia que China, Japón, Filipinas significan para el producto ecuatoriano y por la disminución de la demanda debida a la supresión del uso del sombrero. En Cañar<sup>29</sup> esta crisis se patentiza, en el descenso de personas dedicadas a este oficio: en 1950, existían 20645 tejedores mientras en 1954 este número había rebajado a 12543, ocasionando que aquellas personas que dejan el sector deban buscar donde ocuparse, siendo la agricultura el sector al que se acude para recomponer las estrategias de supervivencia, pero como este también se encuentra en proceso de estancamiento, se produce un incremento de la desocupación de la mano de obra, especialmente de la ubicada en las áreas urbanas y, como a los tejedores rurales siempre les queda la reinversión de la fuerza de trabajo en la agricultura, más aún si se toma en cuenta que el 77 por ciento de los tejedores son campesinos y el 75 por ciento son mujeres. La caída en el número de personas dedicadas significa, por supuesto, un correspondiente descenso de los ingresos: entre 1950 y 1954, un 55.7 por ciento.

Como se puede ver, y como el mismo estudio lo establece desde el inicio, el discurso toma otros tonos y matices: la encuesta, los números, las estadísticas van reemplazando a fuentes menos “científicas”; se trata de describir la realidad... Parecería ser que efectivamente la década de los años ochenta, cuando se estrenaba un nuevo periodo democrático luego de las sucesivas dictaduras de los años setenta, abre un espacio para la investigación, el análisis y las acciones de políticas públicas tanto por parte del Estado como de las ONG basadas en estudios de la realidad. Un ejemplo de esta tendencia es el trabajo *Proceso de desarrollo de las provincias de Azuay, Cañar y Morona Santiago. Breve historia económica y social de la región cañari*, de los autores L. Espinoza y L. Achig (1981), fruto de un concurso de investigación convocado por el Centro de Reconversión del Austro con el fin de “fomentar el estudio y la investigación de la trayectoria histórica que ha seguido el desarrollo de la región” (1981:11).

Este trabajo, desde una perspectiva marxista, realiza un análisis que abarca todos los periodos históricos desde la preincásica hasta la década final de los años setenta y en cada uno de ellos presenta una panorámica de la situación del contexto y de la región. El interés

---

<sup>29</sup> Debe señalarse que las zonas de Cañar dedicadas a la elaboración de sombreros de paja toquilla son las de Biblián y Azogues y no las del municipio de Cañar.

de los autores es identificar las formas de extracción de plusvalía, es decir, las distintas formas de organización del trabajo y cómo estas formas permiten la formación de clases y grupos sociales en situación de desigualdad en cada uno de los periodos. Así, el imperio inca, si bien utilizó ciertas formas de organización de la producción, presentes en los señoríos antes de su llegada, impuso otras que permitían la reproducción de la clase dominante vinculada al inca. De igual manera, los sistemas coloniales se afincan sobre formas presentes refuncionalizando a sus intereses, “[...] las formas comunitarias de producción, así como la relación social de producción básica del incanato, la mita...” (1981:40).

El centro del análisis e interés de los autores es la época republicana, dividida también en distintos periodos, el cual combina en el discurso un texto analítico con uno de corte más político y en esta medida los distintos temas se entrecruzan; por tanto, para la construcción de la trayectoria discursiva de interés en este capítulo, los ejes a los que se prestan mayor interés son: la movilidad de la población o su fijación al territorio, así como a la etnicidad de esa población; sin embargo, de acuerdo a la analítica utilizada por los autores estos o uno de ellos –depende de los casos- no pueden estar desarticulados de las formaciones sociales de las distintas etapas en análisis.

El inicio del estudio de esta época, estos autores lo marcan con una aseveración que llama la atención “[...] el 16 de noviembre de 1880, el Congreso de la República dicta una resolución contraria a la unidad histórica del pueblo cañari. Se decreta la creación de una nueva provincia, la de Azogues...” (1981:58). Habría que preguntar a los autores, ¿cuál es la nación cañari que se desintegra? O, ¿en qué parte anterior de su estudio ha sido analizada la nación cañari?, ¿la nación cañari es para los autores el territorio ancestralmente habitado por los cañaris y ahora habitado por los cañaris, los azuayos, los blancos, los mestizos...? Ahora bien, luego de producido este “desmembramiento”, la zona austral, junto con el país, sufriría una especialización productiva en la que le correspondería convertirse a Cuenca en zona de manufactura y minería y a Cañar en la producción agrícola y ganadera. Sin embargo, el auge de la producción cacaotera de la costa habría generado corrientes migratorias estacionales de los campesinos de Azuay y Cañar que buscaban huir de las formas serviles de trabajo ligadas al sistema hacendario (1981:60-61).



A mediados del siglo XIX, iniciaría la producción manufacturera de un producto cuyo auge y caída tendría consecuencias sobre la estructura económica y social de la región, la del sombrero de paja toquilla. Los autores afirman que en 1845 se establecía la Escuela de Tejedores en El Chorro en Cuenca, que debía servir para instrucción y para la enseñanza del tejido a cargo de maestros manabitas. En el mismo año, en Azogues, el señor Bartolomé Serrano –posteriormente próspero negociante del sombrero- llevaría a la ciudad instructores también manabitas e instaría a la población a aprender su elaboración. La difusión de esta manufactura fue relativamente fácil tanto entre los sectores urbanos como los rurales, especialmente entre estos últimos que veían en esta actividad una forma de mejoramiento de los ingresos monetarios. Según los autores, el jornal agrícola era de 0,20 centavos, mientras por un sombrero se recibía 0,80 a lo que había que descontar entre 3-4 centavos de materia prima. Sin embargo, la necesidad de cumplir con las cuotas de entrega significó la extensión de las jornadas de trabajo de toda la familia. La manufactura del sombrero se mantiene y vive su boom en las primeras décadas del siglo XX, años en los que pasa de 321 367 sucres a 2889 579 sucres en 1911, significando el 11 por ciento de las exportaciones ecuatorianas (1981:70-73). Este ingente ingreso de recursos, según los autores, generaría dos consecuencias importantes: la urbanización de la ciudad de Cuenca, principalmente, y el surgimiento de una clase burguesa sustentada sobre la base de casas exportadoras del sombrero que luego se reconvertirían en “enriquecidos comerciantes importadores que presionarían para la creación de la banca azuaya” (1981:96).

Por otro lado, mientras el tejido del sombrero de paja toquilla es la actividad que marca por varias décadas la economía de Azuay, ésta va acompañada de la producción agrícola procedente de Cañar, la cual no solamente abastece el mercado cuencano sino también el de la Costa, especialmente de Guayaquil. Esta producción agrícola descansa sobre el sistema hacendario predominante en Cañar, donde la presencia de grandes latifundios contrasta con un sistema de propiedad parcelaria de Azuay. Entre los grandes latifundistas de Cañar tienen especial relevancia la Iglesia y el Estado, especialmente la primera.

Durante la primera mitad del siglo XX se mantiene la producción del sombrero de paja, la producción agrícola e inicia una incipiente industria ligada al procesamiento de la caña de azúcar en las estribaciones occidentales de la provincia del Azuay; mientras que la

crisis del cacao y la conversión de esos cultivos a la caña de azúcar y al banano “continuó activando la migración de la sierra a la costa, pues, «los zafreros provenían fundamentalmente de Cañar, Bolívar y Chimborazo»” (1981:114 y Guerrero, citado en 1981:114).

Otro rasgo importante de estas décadas constituye los primeros proyectos de colonización del oriente, que fracasan por la ausencia de una política definida con respecto a esas zonas.

La segunda mitad del siglo XX estaría marcada por la crisis de la exportación de la paja toquilla que desciende abruptamente en 1952. La mano de obra desocupada como efecto de esta crisis buscaría sin éxito volver a insertarse en la agricultura, lo que ocasionaría la emigración hacia la Costa (a las plantaciones de banano o a la zafra), hacia centros urbanos de la región, del país “o directamente hacia el exterior” (1981:150). Efectivamente, entre 1952 y 1974 emigraron de las provincias de Azuay y Cañar, “más de 91000 personas a Guayas, El Oro, Morona Santiago y Pichincha principalmente, cifra que representa el 24 por ciento de la población regional de 1962” (1981:168).

Parecería ser, en concordancia con lo expuesto, que el “[p]roceso de desarrollo de las provincias de Azuay, Cañar y Morona Santiago, breve historia económica y social de la región cañari”, título de este estudio, ha sido escrita sin mención alguna a los actores que creeríamos centrales para esa historia: los kañaris. Llama la atención la invisibilidad que los procesos de reforma agraria implementados en la década de 1960 y de 1970 generaron en la zona; llama la atención la escasa mención a la problemática de Cañar y más aún a la de Morona Santiago...

### *Reforma agraria*

Balarezo (1980) analiza qué sucede con la economía campesina luego de la disolución de la hacienda en el caso de dos grandes latifundios de Cañar: Guántug y Chugunes. Su marco de referencia se inscribe en los estudios sobre el campesinado desde una perspectiva marxista que discute sobre las formas de desarrollo que adoptan los propietarios de los latifundios para enfrentar el proceso de modernización del agro ecuatoriano; es decir, entre

la vía empresarial y la vía campesina<sup>30</sup>. En este contexto analiza cómo se organiza la distribución de la tierra y sus efectos sobre la economía campesina de las comunidades tanto dentro como fuera de estas haciendas.

Balarezo argumenta que el caso de estas haciendas de Cañar no sigue el patrón encontrado en las haciendas del centro y norte del país por el aislamiento de la región, por el ausentismo de los dueños, porque las haciendas de propiedad del Estado son manejadas por arrendatarios y por tanto, esto no permite que se “consolide un sector terrateniente hegemónico” (1980:19) que tiene como consecuencia que la agricultura se combine con otras actividades económicas, que no exista especialización productiva, que no exista inversión agrícola, provocando a su vez “escaso desarrollo de las fuerzas productivas” (1980:20).

La intervención de las haciendas por parte del Estado en 1964 por la aplicación de la Ley de Reforma Agraria tendría consecuencias sobre la forma de inserción de este campesinado en el desarrollo capitalista. La distribución de la tierra habría generado una diferenciación campesina pues el tamaño de la parcela no guardó relación con el tamaño de la familia y las necesidades de reproducción<sup>31</sup> entre los antiguos huasipungueros, arrimados y yanaperos y entre quienes no pudieron acceder a la tierra por haber sido peones de las comunidades libres. Y, según la autora, serían los miembros varones de estas comunidades quienes migraron a la parte de las tierras bajas de Cañar o a Guayas (1980:49).

### *Mestizos e indígenas*

En 1994, en el contexto de una movilización indígena nacional en contra de la expedición de la ley agraria, en Cañar se incendia el local conocido como “Ñucanchic Huasi”, sede de la Unión Provincial de Comunas y Cooperativas de Cañar, UPCCC. Este acontecimiento es el eje de la reflexión de Muyulema (2001) quien lo lee como un evento discursivo; es decir, contrasta los distintos discursos que genera el hecho en la prensa escrita, en los reportes jurídico-policiales y en los testigos presenciales. Su posición, la del autor, no pretende decir “la verdad”; por el contrario, se sitúa como un actor-productor subjetivo de un discurso

---

<sup>30</sup> La discusión acerca de las “vías de desarrollo”, sobre campesinado, sobre la hacienda cubrió los estudios socioeconómicos del país por cerca de una década. Para un recuento de esta discusión, ver “Introducción” de M. Murmis en O. Barsky, *Cambios en el agro serrano* (1980).

<sup>31</sup> Debe entenderse que el análisis que realiza la autora tiene influencia de Chayanov.

más. Desde esta postura teórica, analiza los discursos históricos generados sobre Cañar como aquellos que reivindican lo que llama “el indio raíz” (2001:24) dejando de lado a los indios herederos de esa raíz. Sin embargo, esta situación sería revertida a partir de los años 1960-1970 con el proceso de organización de los indios herederos... El acceso al local de la Ñucanchic Huasi tiene origen en ese proceso pues reciben un hospital en comodato, el cual es destinado a hospedería, locales de capacitación, tienda de víveres y de productos agrícolas, las oficinas de la dirección de educación intercultural bilingüe y más servicios. Este es el local que el 19 de junio de 1994 es incendiado, en una temporada que dos festividades debían celebrarse: la cantonización de Cañar y el Inti Raymi, es decir, las fiestas de dos grupos étnicos, las cuales veían dificultades de realizarse a causa de las movilizaciones indígenas.

La contextualización de lo que el autor llama la “quema” tiene que ver con cómo tanto la prensa nacional como la regional y local se posiciona frente al levantamiento de 1994 y cómo en ella se van repitiendo estereotipos sobre el movimiento indígena, pero que sin embargo sirven en el entorno para crear el clima de enfrentamiento. Discurso estereotipado que es el que reproduce la mayoría de la prensa sobre el hecho mismo: el autor da cuenta de una larga lista de noticias donde se habla de saqueos, de invasión, de indios borrachos, de indios con ponchos rojos armados de palos, piedras y chicotes... (2001:40) y como esta prensa, sin conocer los hechos, da por sentado que fueron los indígenas quienes provocaron el incendio.

El recorrido que el autor hace de los distintos hechos discursivos demuestra cómo se va recreando una noción de lo indígena: el indio como sujeto manipulado por los partidos políticos, el indio que “baja del cerro”, el indio como irracional, llevado por las iras, el enojo, la envidia; el indio callado, y por fin, el indio como no-ciudadano, categoría que solo sirve para referirse a los habitantes mestizos de la ciudad: “Se han producido enfrentamientos entre la población civil y los indígenas” (2001:51-58).

Finalmente, Muyulema analiza el texto del juicio que la UPCCC inició en contra de los habitantes de Cañar. En este, el autor ve cómo el discurso condensa una percepción no solo estereotipada, sino colonial: los ciudadanos deben defenderse porque los indios han entrado a la ciudad... efectivamente, según el parte policial, los indígenas de la UPCCC habían decidido que la feria dominical no se realice como una forma de protesta en contra

de la ley agraria y ésta se realiza al interior de la ciudad y no en sus márgenes, donde se ubica la sede quemada y es este “ingreso” lo que desata el miedo y por tanto, el derecho a la “defensa” de quienes se sienten invadidos... (2001: 60-65).

El análisis discursivo de Muyulema es un discurso que se aleja de las reivindicaciones de la historia kañari para fundamentar su legitimidad... por el contrario, devela como, a finales del siglo XX, los indios kañaris del ahora siguen estando fuera de la historia. Y al hacerlo, los indios se resitúan en el texto.

En estos discursos, los analizados en este acápite, se dibuja un lugar diferente: deja de existir la “nación kañari”, los indígenas son campesinos, se insiste en mostrar una imagen de subdesarrollo de la región, el problema del agro está vinculado a la estructura de la tenencia de la tierra y a las políticas públicas y la migración interna empieza a ser dibujada como una dinámica generalizada de la población. Si bien se ocultan los “grandes hombres” del lugar, la crítica hacia las clases terratenientes y elites comerciales e industriales desde un nuevo “discurso” y la concepción de las clases trabajadoras y campesinas como explotadas grafican una imagen de dominación y subyugación sin alternativas... Tal vez, únicamente el discurso de Muyulema, da cuenta de un abordaje distinto: un intelectual indígena analiza el racismo presente hacia finales del siglo XX.

El recorrido por estas formas discursivas pone de relieve un vacío: ¿cómo entender la escasa producción sobre el proceso de reforma agraria y la desarticulación de las haciendas en Cañar? ¿La aplicación de la ley de reforma agraria de 1964 en las propiedades del Estado y la Iglesia, explican esa ausencia? ¿El proceso de la tenencia de la tierra en Cañar es marginal en la discusión agraria? Parece ser que los kañaris campesinos pierden estelaridad...

### **Cañar: la migración**

El tercer tema a abordar en el análisis de las trayectorias discursivas es el de la migración. Como hemos visto en los párrafos anteriores, ya algunos estudios e investigaciones identificaron la relación entre la estructura agraria de las décadas de los años 50, 60 y 70 con las corrientes migratorias que empiezan a dirigirse a la costa y hacia fuera del país. Como veremos, la migración doméstica e internacional conforman una importante corriente discursiva.

### *Las migraciones domésticas*

D. Preston (1974)<sup>32</sup> es seguramente el primer investigador que centraliza su investigación en la problemática alrededor de los flujos migratorios internos. En 1973 realiza su primera estadía de investigación en dos comunidades, una cerca de Cuenca y la otra cerca de Azogues, dos comunidades dedicadas a la agricultura y que habían sido también tejedoras de sombreros. El objetivo del estudio de Preston es analizar la relación entre migración y agricultura y sobre todo relieves los lugares de origen de la migración pues arguye que los estudios migratorios subrayan los efectos sobre las ciudades.

En una de las comunidades, Solano, Preston identifica que ya para 1930 un número sostenido de personas había emigrado hacia las tierras bajas, Guayaquil y, posteriormente, en la década de los años 40, hacia el exterior: Estados Unidos, Panamá y Venezuela. San Marcos, al igual que Solano ha preferido las zonas bajas, tanto de la costa como de la amazonia.

Las conclusiones de su estudio son que la migración tiene escasos efectos sobre el mejoramiento o desarrollo de nuevas estrategias productivas agrícolas, “sea ésta a Guayaquil, a las plantaciones de la costa o las selvas orientales o a la ciudad de Nueva York” (1974:10) por varias razones, entre las que se destacan el tamaño de las propiedades agrícolas, el costo de mano de obra y porque los migrantes a pesar de ya no depender de la tierra para la reproducción, ni siquiera habitar ahí su familia, no venden la tierra pues la mantienen como un “fondo de reserva”, explotada vía “al partir”. Solamente cuando el proyecto migratorio es asegurado y, por ende, definitivo, se vende la tierra.

Otra de las conclusiones del estudio es que quienes tienen mejores condiciones socioeconómicas el momento de emprender la trayectoria migratoria, logran consolidar su éxito en la migración debido a las redes de inserción en el lugar de origen o porque cuentan con recursos de partida. Así mismo, Preston señala que existen ya para el año de su investigación importantes comunidades establecidas en Nueva York, Chicago, Maracaibo y Guayaquil y que estas han emprendido obras de infraestructura en las comunidades de origen. Por otro lado, afirma que las comunidades migrantes “mantienen los lazos con las

---

<sup>32</sup> Agradezco a David Preston la cordial visita realizada en el año 2008 donde personalmente entregó copias de su trabajo a la biblioteca de FLACSO y a mí.

comunidades” y que ello representa una fuente de prestigio para los migrantes y que una forma de ello es invertir en las viviendas (1974:13).

El análisis de Preston podría fácilmente ser trasladable a finales del siglo XX y al siglo XXI, en la misma región y quién sabe si a las mismas comunidades. Efectivamente, llama la atención que las temáticas alrededor del proceso migratorio sigan generando las mismas analíticas. Extraña, sin embargo, que Preston no aclare cuáles fueron los canales, las causas de la migración tan temprana.

Fruto de un trabajo de investigación para una organización no gubernamental y un organismo internacional, se ubica el trabajo de Guadalupe Tobar (1982), “Las migraciones rurales en el área DRI Cañar”, elaborado para CESA (Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas) y la OIT (Organización Internacional del Trabajo), que se plantea como objetivo elaborar un diagnóstico de la migración rural en el área del proyecto “con el fin de determinar con mayor precisión las causas que provocan la emigración; las tendencias migratorias y sus características, así como las consecuencias que genera este movimiento” (1982:6). Para este análisis, el estudio parte de una perspectiva estructural, es decir, mirar el proceso migratorio como parte de un conjunto de factores socioeconómicos que lo explican y no únicamente como respuesta a una dinámica atracción-expulsión. La autora ubica a la desarticulación de la hacienda tradicional serrana por efectos del proceso de modernización del agro serrano que culmina con la expedición de la Ley de Reforma Agraria de 1964, como el elemento clave para entender los procesos migratorios, pues al transformarse en empresa capitalista, un ingente número de campesinos ven limitadas sus posibilidades de reproducción porque o no logran acceder a la propiedad de la tierra o porque el tamaño de las propiedades y las condiciones de producción son limitadas. Por tanto, quienes quedan fuera de este nuevo sistema de producción y de propiedad habrían optado por dos formas de migración, una definitiva y una temporal hacia lugares que permitan obtener medios para la reproducción o para completarla (1982:12-18).

La aplicación de una encuesta en toda la zona es la fuente de información para el análisis que plantea como hipótesis que la migración temporal, a la época de realización del estudio, es la forma utilizada por los campesinos para completar los ingresos monetarios, mientras que la migración definitiva fue una estrategia utilizada hasta alrededor de 1967

que habría tenido como causas la crisis de exportación del sombrero de paja toquilla y la aplicación de la reforma agraria (1982:39-40).

En este sentido, tanto el análisis de la estructura de la tenencia de la tierra, así como el del ingreso y consumo de los hogares encuestados están dirigidos a comprobar las hipótesis antes planteadas, es decir, que el acceso a la mediana y pequeña propiedad si bien no permiten la reproducción de la fuerza de trabajo y su familia, generan una migración temporal e impiden la definitiva.

Ahora bien, el análisis que se ofrece sobre la organización campesina se sitúa en la dicotomía comuna-cooperativa, forma que había sido introducida en la zona por CESA y el IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización) para acceder a la propiedad de la tierra. En este sentido, el estudio trata de medir cuál es la figura que más convocaba a los campesinos, así se afirma de manera contradictoria: “La comuna es la forma de organización que aglutina al mayor número de campesinos del área” y líneas más abajo “La comuna no aparece como la organización de peso, sin embargo está concentrando al 51,2 por ciento de las familias y provee algunos beneficios sociales como caminos vecinales y escuelas” (1982:86). Sorprende, por otra parte, que se afirme que la zona y el cantón “no han sido en su conjunto una población eminentemente indígena” (1982:87) y se afirme que la población era inmigrante de otras regiones del país y que había aprovechado las iniciativas de la aplicación de la ley de reforma agraria para organizar cooperativas y comunas y así acceder a la tierra.

Al respecto de esta interpretación, cabe preguntarse si a la perspectiva estructural le era incómoda la presencia de indígenas... ¿Son los campesinos y las cooperativas los actores legítimos para esa lectura o son los actores de ese lugar, en ese tiempo?

Veamos ahora quiénes eran los migrantes... Son principalmente hombres, jefes de familia, existe más de un migrante por hogar, dedicados básicamente a actividades ligadas a la construcción en áreas urbanas como Guayaquil y como jornaleros en las zonas rurales de Guayas; son personas con niveles bajos de instrucción y perciben salarios muy bajos. Se reafirma que son migraciones temporales, a las que se dedica entre 3 y 6 meses al año y el establecimiento en el lugar de llegada está ligado a la activación de las redes creadas en las comunidades de origen. La ausencia del o los miembros de la familia supone un reacomodo de la distribución de las tareas asignadas a cada uno de los miembros que no migra: la



mujer y los hijos. Sobre los efectos de la migración en la familia se argumenta que “El aspecto humano de la separación de la familia constituye el lado negativo del problema [...] la familia, los hijos pequeños se enferman de pena” (1982:108). Otro aspecto negativo que señala el estudio es la “pérdida de los valores culturales y de la tradición. Los migrantes jóvenes, en especial, *dejan de usar el poncho para ponerse chompa*<sup>33</sup>...” (1982:111).

En relación con el análisis sobre la emigración llama la atención que dos procesos distantes en el tiempo y en los lugares, el que analiza este estudio y la emigración de finales del siglo XX, hayan generado las mismas preguntas y quién sabe si el mismo análisis... Es decir, el interés alrededor de la migración sigue estando alrededor de los efectos sobre la familia, los hijos, el ingreso, la distribución del trabajo al interior de la familia, la relación con el lugar de origen y, finalmente, sobre la región de origen de esa migración y por tanto, sujeto de políticas públicas: “Si se pretende atenuar (más que detener) el proceso migratorio, se debería priorizar los sectores de situación más apremiante...” (1982:121).

El artículo de Borrero (1992) se sitúa en la línea que empieza a introducir un nuevo actor en la región sur del país, el emigrante al extranjero, en una perspectiva que intenta explicar la situación socioeconómica del país y de la zona y de acuerdo a ella va situando las distintas etapas migratorias como respuestas a esas condiciones. Así, la migración hacia la costa estaría ligada a la crisis de la exportación del sombrero de paja, a la implementación de la reforma agraria y al desarrollo de las plantaciones de café, cacao, banano y azúcar en la costa. Posteriormente, las migraciones de la década de los años ochenta y noventa estarían también ligadas a la crisis que mantiene los niveles de ingresos por debajo de las expectativas de la población.

La autora establece varias etapas y tipos de migración y las sitúa temporalmente, lo que implica no referirse únicamente a la migración internacional sino a los distintos flujos tanto de emigración como de inmigración de la provincia del Azuay, así como a las direcciones de esos flujos: rural y urbana y las temporalidades de ellos: temporales y definitivas.

Se podría decir que trabajo como el Borrero cumple la función de creación de aquellos lugares “formolizados”, centro de la crítica de la antropología postmoderna: meta-

---

<sup>33</sup> Énfasis añadido

discursos que asimilan una característica, una forma de organización o un proceso con un lugar. En este caso, migración es igual a Cuenca...

### *Las migraciones internacionales*

Desde finales de la década de 1990, Jokisch y Pribilsky empiezan sus investigaciones sobre migración en el área de Cañar. El primero analizará la relación entre migración y los cambios en la agricultura y el segundo, las formas de reconstrucción de las relaciones de género y familiares y la migración.

Jokisch<sup>34</sup> (2002) analiza dos estudios de caso en Cañar en los que comprueba que los patrones de cultivo agrícolas no son distintos entre hogares de migrantes y hogares sin migrantes. La tierra y la dedicación a la agricultura, si bien no son tomadas como una prioridad de inversión de las remesas, por ejemplo, tampoco se las abandona y más bien se la mantiene como una forma de ahorro y de reserva contra la inflación, a pesar de los bajos rendimientos y de las condiciones precarias de la calidad del suelo y del riego. Por tanto, Jokisch afirma que “muchas de la zona rural de la provincia de Cañar (y de la vecina Azuay) se ha convertido en zona periurbana, más aún aburguesada, en un paisaje de propiedades inmobiliarias cultivadas” (2002:525).

Las zonas que estudia se encuentran en la zona alta y la zona baja de Cañar, la una cerca de la ciudad de Azogues, capital de la provincia y la otra, cerca a la ciudad de Cañar. Según el autor, la primera tendría más similitud con la ciudad de Cuenca, pues estaría habitada por comunidades mestizas que combinan el cultivo de maíz con el tejido de sombreros de paja toquilla; y donde la mayoría de los hogares posee al menos un miembro migrante; mientras la segunda sería un ejemplo de área indígena, donde se cultiva papas, granos, pastos. En esta región, el tamaño de las parcelas es mayor a la de la zona baja y, en esta, la migración interna, es decir, a la costa, hasta hace poco tiempo seguía siendo una importante fuente de ingreso hasta que se inicia el proceso de migración internacional hacia Estados Unidos.

La incógnita es porqué en los dos casos, el cultivo de la tierra sigue siendo importante cuando no es rentable y el ingreso obtenido por la migración podría sustituir el

---

<sup>34</sup> El título de la disertación doctoral en Geografía de Jokisch es *Landscapes of Remittance: Migration and Agricultural Change in the Highlands of South-Central Ecuador* 1998, Clark University Graduate School of Geography, Worcester, Ma.

ingreso por la agricultura. En el caso de la zona baja de Cañar, el autor afirma que la tierra es una reserva que permite mantener un ingreso así sea bajo y contar con productos para la autosubsistencia, tales como maíz, granos, algo de productos lácteos, etc. Pero, es también el lugar donde se construye la casa, el rubro que ocupa el segundo lugar de importancia en la inversión de las remesas, luego del pago de la deuda. Más aún, en los casos en que es necesario comprar tierra, esta se destina primero a la construcción de la casa y luego, aquello que sobra al cultivo. Es una forma de remarcar el status y confirmar el éxito de la aventura migratoria y mantener un lugar donde vivir el retiro. Por otro lado, la inversión en agricultura tampoco tendría mayor sentido, pues el costo de la tierra en la zona es muy alto debido a la escasez y las condiciones de fertilidad y de acceso al riego son deficientes, además de la reducción de la disponibilidad de mano de obra provocada por el proceso migratorio.

En la zona alta, los emigrantes disponen de tierra que fue adquirida por los padres o suegros por medio de la reforma agraria; sus lotes son más grandes en comparación con la zona baja; tienen acceso a pastizales en las zonas altas debido a la menor presión y aún a inicios de los años 1990 era posible acceder a mano de obra o contar con la de la familia ampliada. A lo largo de la década, las redes se asentaron y se incrementó el número de migrantes, quedando el cultivo de la tierra y la construcción de las viviendas a cargo de los padres.

En resumen, el argumento de Jokisch es que Cañar es un caso que se ubica a “medio camino” entre las teorías que señalan que la migración produce el abandono de las actividades agrícolas y las que sostienen que hay un mejoramiento sustancial. En Cañar no hay abandono ni incremento.

Pribilsky, por su parte, focalizará su interés alrededor de temas como las relaciones conyugales, las relaciones familiares, paternidad, maternidad, cultura juvenil y los efectos de los procesos migratorios en los niños.

Su libro *La Chulla Vida. Gender, Migration and the Family in Andean Ecuador and New York City* (2007), fruto de su disertación doctoral, analiza las formas cómo las familias migrantes han mantenido sus relaciones a pesar de los desafíos espaciales y temporales que la migración ha significado y cómo las relaciones de género se han modificado en este contexto, centrando su atención en la vida de los hombres migrantes, “[...]en los

significados y prácticas de género que proveen a su movilidad y las implicaciones de estos procesos en sus relaciones sociales y familiares en contextos transnacionales” (2007:5-6). Este enfoque combina dos campos analíticos: el primero se refiere a analizar la migración a lo largo del ciclo vital de los hombres que intenta recuperar la maduración de los migrantes de adolescentes a hombres, de hijos a esposos y padres. Y el segundo campo es la vida pública de los migrantes como asalariados y analizar cómo se transforman las identidades en la transición de individuos “con identidades más o menos fijas, tales como pueblerinos, ciudadanos, esposos, padres, hijos, hermanos a una suerte de identidad ambigua como ciudadanos de segunda clase, extranjeros ilegales y disciplinados asalariados” (2007:6). Por tanto, el autor propone realizar una etnografía de los hombres y la migración y resituar la discusión sobre la definición de familia y de hogar en el caso de Cañar.

En primer lugar, el autor analiza cómo el proceso migratorio ha afectado la vida “comunitaria” de la localidad. El principal elemento a discutir es el de que la migración ha profundizado un proceso de diferenciación social que ya se había iniciado décadas atrás, primero por la exportación de sombreros de paja toquilla, por la migración a la costa y, especialmente, por la a Estados Unidos. Esta diferenciación sería fruto de un proceso de “monetarización” de las relaciones. Efectivamente, la migración a Estados Unidos ha supuesto una dinámica de ingreso de dinero en la región que antiguas relaciones sociales y económicas basadas en el intercambio de ayuda, en el autoabastecimiento y en una mayor horizontalidad, ahora se vean permeadas por relaciones de intercambio en dinero que significan una forma de construir el status de los hogares con miembros migrantes.

La agricultura, por ejemplo, una actividad que no se ha dejado de realizar, a causa de esta infusión de dinero, ha visto cómo el precio de la tierra se ha incrementado a niveles extremos, al igual que el costo de los insumos agrícolas y, además, el acceder al trabajo recíproco ha dejado de ser una alternativa puesto que la migración ha dejado a la comunidad sin hombres disponibles para cumplir con esas tareas. Estos efectos suponen, por otra parte, que uno de los elementos que forman parte de las formas de construcción de la identidad se vea desarticulado. El cultivo del maíz, que el autor define como un “hecho social total” (2007:102) por ser un ancla de la vida social, cultural y material, ejemplifica este proceso.

Otros espacios donde el autor analiza esta monetarización son el del consumo, las fiestas, la construcción de las casas y la crianza de los niños, en los que se inscribe la diferenciación y las distintas formas de manejo del status. La instalación de un sinnúmero de tiendas en el pueblo significa el cambio en los patrones de consumo: se va dejando de lado los productos tradicionales para insertar en la dieta productos comprados en la tienda; servir “mote”<sup>35</sup> no es bien visto frente a las galletas o pan (2007:87).

Sin embargo, Pribilsky afirma que para los migrantes es importante “el manejo del status” antes que la acumulación de este, lo cual tendría escenificación en la reconstrucción de la iglesia que implicó la participación de los migrantes; es decir, habrían formas a las que los migrantes acuden para mantener los lazos comunitarios que se van deshaciendo por el proceso de diferenciación; es decir, se buscarían formas de legitimar la pertenencia al lugar.

Los siguientes capítulos del libro, Pribilsky los dedica a analizar el proceso de reconstitución de las identidades masculinas tanto en la comunidad como en el país de destino, en Estados Unidos. Se propone explicar “las demografías del género” (gendered demographics) y los múltiples significados que los migrantes y sus comunidades añaden a la movilidad. Se centra en la vida de jóvenes rurales y discute los factores sociales y culturales que impulsan a los migrantes hacia Estados Unidos y puesto que son los hombres los que siguen migrando, analiza las paradojas de la masculinidad que enfrentan viviendo en Jatundéleg a finales de los años 1990 (2007:119). Y esto lo hace a través de la reconstrucción de las historias de vida pues ellas revelan las tensiones tanto de género como generacionales en un mundo rural que vive cambios agudos (2007:119).

Efectivamente, los jóvenes de Jatundéleg saben que los pasos para lograr la madurez –poseer tierra, matrimonio y la iniciación de su propio hogar, se han convertido en casi inalcanzables sin el capital económico y cultural que la migración brinda. La migración se presenta para los jóvenes como algo inevitable –no necesariamente deseable, pues el acceso a un ingreso para lograr los pasos antes descritos son cada vez más difíciles de ser obtenidos al interior del pueblo, de la región y aún del país. Más aún, las condiciones reinantes estarían provocando que sean los migrantes quienes puedan conseguir esposas,

---

<sup>35</sup> Comida tradicional de la región, una variedad de preparación del maíz.

dejando a los no migrantes sin posibilidades de lograr vínculos matrimoniales (2007:120-128).

Por otro lado, los hombres enfrentan al interior de sus familias y de la comunidad otro tipo de presiones que tienen que ver con sus obligaciones hacia los padres pues desde pequeños se les enseña a asumir ciertas tareas de la casa, y posteriormente esas obligaciones deben incluir ayuda económica. Por tanto, cuando llegan a los 19, 20 años se espera que se casen, que asuman tareas productivas, que dejen el hogar y sigan cumpliendo actividades de ayuda a los padres; presión que se incrementa si son una carga económica para el hogar (2007:129).

En relación con las relaciones sociales al interior de la comunidad es el matrimonio lo que legitima esa pertenencia pues es signo de adultez, y, por ende de la posibilidad de acceder a los derechos y obligaciones de la reciprocidad; una que implica poseer tierra pues es la base de esas relaciones: “además, ¿quién te reconoce en la comunidad si no tienes tierra?” (2007:136). Sin embargo, la escasez de la tierra y los altos precios, impelen a los hombres a migrar para poder comprar tierra que permita cerrar el proceso de “pertenencia” a la comunidad (2007:138).

En cuanto tiene que ver con conseguir pareja, la tradición migratoria ha impregnado a estas relaciones de nuevas condiciones. Los hombres no migrantes deben enfrentar la renuencia de mujeres que buscan casarse con migrantes o potenciales migrantes; sin embargo, ello también supone un reto para ellas pues deben enfrentar condiciones contradictorias: la posibilidad de tener una “vida mejor” que solamente podrá empezar luego de largas temporadas de escasez debido a las deudas que se deben pagar, además del costo de una larga separación y muchas veces, divorcios y control por parte de la comunidad y de la familia política. Por tanto, las mujeres y hombres acuden a una serie de estrategias para enfrentar unas relaciones matrimoniales atravesadas por la migración (2007:146-154).

A finales de la década de 1990, las mujeres enfrentaban a la comunidad y sus familias: querían migrar solas, ya no como esposas o hijas, lo que suponía un nuevo reto a las relaciones familiares, de género y sociales. Las respuestas iniciales se ubicaban en la de los prejuicios y estereotipos acusándolas de dedicarse a la prostitución a las mujeres solteras y de “malas madres” a las casadas (2007:155).

Luego de analizar cómo la experiencia del cruce indocumentado de la frontera provoca un cambio de identidad y personal que trastoca los sentimientos de estabilidad por unos de liminalidad que permanecerán pues seguirán teniendo esta cualidad en la nueva sociedad, el autor da cuenta de cómo la principal tarea de los migrantes una vez allá es conseguir trabajo e iniciar el proceso de re-construcción de su identidad, la cual se cimentará sobre la condición de “trabajadores” (2007:202). Efectivamente, la necesidad de reunir dinero para enviar, más aún con la presión de pagar la deuda a los usureros, convierte a los migrantes en jornaleros que dedican el 90 por ciento de su tiempo al trabajo y el restante a actividades relacionadas con lo doméstico, quedando un margen extremadamente corto para las actividades sociales y de recreación, limitadas no solamente por el tiempo, sino por la escasez de recursos (2007:167).

Los otros espacios de reconstrucción identitaria presente en algunos estudios sobre migración y transnacionalismo, tales como las fiestas nacionales y las religiosas, son cuestionados por el autor pues las primeras están reservadas a una migración diferenciada por criterios de raza, de clase y aún de región y de área: la celebración del 10 de agosto es un escenario reservado para los migrantes “legales”. Igualmente, la celebración de las fiestas religiosas si bien estarían más abiertas a la inclusión y sirven para mantener los lazos transnacionales, no son el lugar privilegiado para la reconstrucción identitaria (2007:180-183).

El consumo es una práctica que construye identidad... Para el autor, hay una vasta literatura sobre el consumo de los migrantes, sobre la relación remesas y desarrollo, sobre la adjetivación del consumo de las familias migrantes, sin embargo, se ha dejado de lado en estos estudios los constreñimientos que moldean los patrones de consumo y su importancia en la construcción de las identidades sociales (2007:207). Desde esta perspectiva, el autor analiza las prácticas de ahorro, consumo y presupuestación de los migrantes donde se evidencian las tensiones entre las que se mueven: pertenecer a una familia y tratar de adaptarse a la modernidad y adoptar prácticas “modernas”.

Las condiciones de la reproducción tendrían como efecto el desgaste de ciertos “rituales” atribuidos a la construcción de la masculinidad: el beber y el jugar fútbol, así como el convertirse en “administradores” de los recursos –tarea cumplida por las mujeres en origen- lo que estaría implicando la búsqueda de otras formas de construir la identidad

que estarían dirigidas a las imágenes de “[...]migrantes exitosos, de esposos atentos y padres cariñosos” (2007:236), por tanto, de ser “modernos”.

Una noción que también estará alrededor de las nuevas relaciones de género y familiares que han debido practicarse en un contexto de alta migración. Efectivamente, estas relaciones han cambiado: los hombres solos han debido asumir una serie de tareas antes realizadas por las mujeres y las mujeres otras, responsabilidad de los hombres. Sin embargo, no solamente se trata de una reasignación de roles, “[...] las parejas deben aprender a trabajar en equipo, ‘aprender a convivir’ en sus relaciones conyugales con el fin de alcanzar sus metas migratorias” (2007:248). Este análisis, Pribilsky lo hace entre los hombres en Nueva York y las mujeres en Jatundéleg.

El interés de Pribilsky de nuclear su investigación en los hombres migrantes busca cuestionar la corriente de los estudios en migración que han privilegiado el papel de las mujeres tanto como protagonistas del proceso migratorio como cuando permanecen en origen porque se ha partido de pensar que son las mujeres quienes realizan el “trabajo-del-parentesco”. El trabajo en Cañar cuestiona esos postulados pues se pone en evidencia cómo también los hombres reconstruyen identidades y prácticas (2007:27)

### **Indígenas y migrantes en una encuesta**

En julio – agosto de 2007, en el contexto de un proyecto de desarrollo se aplicó una encuesta que tuvo como objetivo, primero, recabar información actualizada sobre las condiciones de vida de la población del municipio de Cañar, que sirviera de línea de base para las acciones del proyecto. Por tanto, la encuesta incluyó módulos sobre las condiciones de la vivienda y acceso a servicios; ingresos, empleo, salud de los miembros del hogar, salud de niños menores de hasta 5 años, salud reproductiva de las mujeres, relaciones al interior del hogar; niveles de educación de los miembros del hogar. Otro objetivo de la encuesta fue relieves la información concerniente al tema migratorio: destinos, composición familiar, comunicación, envío de remesas, situación de los niños, hijos e hijas de padre y/o madre emigrante, relaciones de los emigrantes con las comunidades en origen.

Opto por dar cuenta de esta información estadística como una forma de construcción del lugar, pues aplicar una encuesta significa incluir a unos, excluir a otros; significa un ejercicio de delimitación territorial (qué lugares sí se encuestan y cuáles no); es



una forma de localizar la producción de información. Y, como una forma de discurso que, como todo discurso, se construye en un terreno de disputa. Un discurso (las cifras) que, efectivamente, puede servir para construir conocimiento sobre una población, y también sirve para construir sujetos, objeto de políticas públicas, genera grupos de personas diferenciados: mujeres en edad fértil, niños, niñas, adolescentes, migrantes, no migrantes, indígenas, no indígenas; es decir, un discurso que parte de la creación de unas identificaciones y de suponer diferencias. Ferguson (1994:17) afirma que el discurso es una práctica, está estructurado y tiene efectos reales que son mucho más profundos que la simple mistificación. Las acciones del desarrollo son producto de los intereses de varias naciones, clases y agencias internacionales pero son también y al mismo tiempo, producto del ejercicio de una compleja estructura de conocimiento. Mientras que Foucault afirma que a los discursos hay que interrogarlos en dos niveles: en su productividad táctica, es decir preguntar por los efectos recíprocos de poder y saber que aseguran y por su integración estratégica lo que se refiere a la coyuntura y a la relación de fuerzas que vuelve necesaria su utilización en tal o cual episodio de los enfrentamientos que se producen (1989:124). Es, bajo esta perspectiva, que intentaré presentar Cañar a través de las cifras.

#### *¿CÓMO, DÓNDE VIVEN LOS KAÑARIS, LOS MIGRANTES?*

A diferencia de la tendencia general del país que señala que a partir de mediados de la década de los años 1980, la población ecuatoriana tiene una residencia urbana (61,1 por ciento<sup>36</sup>), la provincia de Cañar presenta la tendencia inversa pues ahí la mayoría de la población tiene una residencia rural, el 63,5 por ciento. Este porcentaje en el caso del cantón Cañar sube al 80 por ciento. Efectivamente, si partimos de la definición utilizada por el SIISE para área residencial<sup>37</sup>, encontramos que, en general, el nivel de urbanización de la provincia es bajo. Por ejemplo, en el cantón donde se encuentra ubicada la capital de la

---

<sup>36</sup> Censo de Población y Vivienda, 2001 (INEC).

<sup>37</sup> “El Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) define como "áreas urbanas" a los asentamientos o "núcleos urbanos" que son capitales provinciales y cabeceras cantonales o municipios según la división político administrativa (DPA) vigente en el país, sin tomar en cuenta su tamaño. Las "áreas rurales" incluyen las cabeceras parroquiales, otros centros poblados, las periferias de los núcleos urbanos y la población dispersa. Se trata de la definición oficial; por ello, todos los resultados de los Censos de población publicados por el INEC asumen esta definición. Si bien no refleja adecuadamente el proceso de urbanización, esta definición es necesaria para propósitos de políticas públicas y para asegurar la comparación de los resultados del SIISE con las publicaciones oficiales” (SIISE, versión 4.5).

provincia, vemos que solo el 43 por ciento de su población es urbano. El único municipio de la provincia con mayor porcentaje de población urbana es el de La Troncal, ubicado en las estribaciones occidentales de la cordillera, limítrofe con la provincia de Guayas.

La mayoría de los habitantes del municipio de Cañar, el 54 por ciento, vive en tres de las doce parroquias: en Cañar, Ingapirca y Honorato Vásquez que están ubicadas en los valles interandinos y en las zonas altas. Las demás parroquias se ubican en una zona que va desde la cordillera andina hasta las estribaciones de la cordillera occidental en las llanuras de la costa, lo cual hace que el paisaje sea muy accidentado y, por tanto, que el acceso a estas parroquias sea difícil.

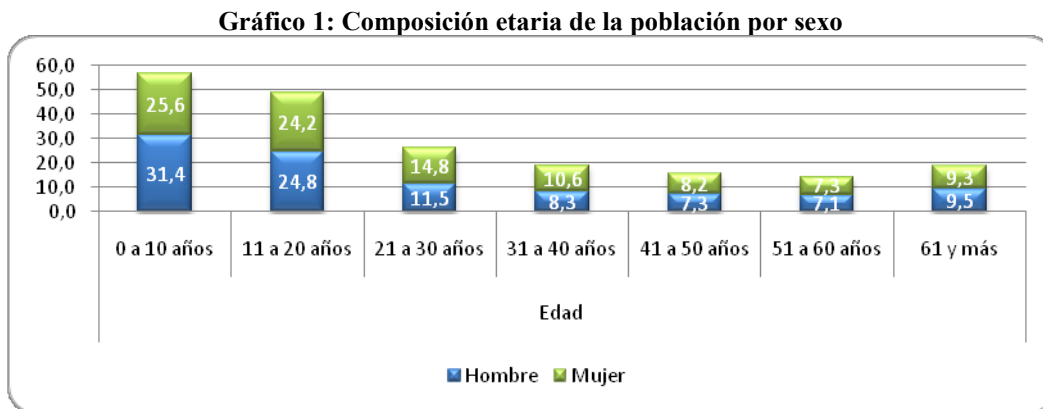
Se trata de una población mayoritariamente femenina, en una relación de 56,1 por ciento frente al 43,9 de hombres. En relación con el área de residencia, tanto en el sector urbano como en el rural, el porcentaje de mujeres es mayor. Sin embargo, cabe mencionar que en el sector rural la diferencia a favor de las mujeres es mayor que en el urbano (13,2 y 8 respectivamente).

El índice de feminidad es de 127, uno de los más altos en comparación con otros cantones del país. Así vemos que de acuerdo a la información del censo de 2001, los cantones Déleg y Biblián en la misma provincia tenían los valores más altos: 144,3 y 132,4 respectivamente. El índice del cantón Cañar para la medición del año 2001, era de 119,4 lo que significa que en un período de seis años, podría haber subido en 7,6 puntos, cifra de referencia tomando en cuenta que los universos no son los mismos. Este incremento podría encontrar su explicación en la persistencia del proceso migratorio de su población.

La información sobre la composición por edad de la población llama la atención. Se trata de una población con muy alto porcentaje de juventud, pues el 52,6 por ciento de los hombres y mujeres de Cañar tienen entre 0 y 20 años. En este rango de edad, los hombres son significativamente más numerosos que las mujeres (56,2 por ciento frente al 49,8 por ciento, respectivamente), especialmente entre los 0 y los 10 años. El segundo elemento a destacarse es el descenso brusco que tiene el porcentaje de población en el siguiente rango (21-30 años), pues baja 11 por ciento del total, siendo la población masculina la que muestra una caída más pronunciada, el 13,3 por ciento. Las mujeres, el 9,4 por ciento. Por otro lado, es a partir de este rango que la diferencia entre hombres y mujeres a favor de las últimas empieza a ser significativa. En este grupo, hay un 14,8 por ciento de mujeres frente

al 11,5 de hombres, es decir, 3,3 por ciento. En el siguiente grupo, la desigualdad se mantiene aún, en menor porcentaje (2,3 por ciento), y en las siguientes categorías tiende a igualarse.

Se han resaltado estos datos porque ellos nos permiten afirmar que Cañar es un cantón de niños, niñas, adolescentes y adultos muy jóvenes. Una característica que tiene relación con el perfil del país en general, aunque los niveles del cantón son más altos que el promedio. Sin embargo, es tal vez este dato en contraste con lo que ocurre, especialmente con el siguiente rango de edad lo que corroboraría el rasgo característico del cantón: el proceso migratorio.



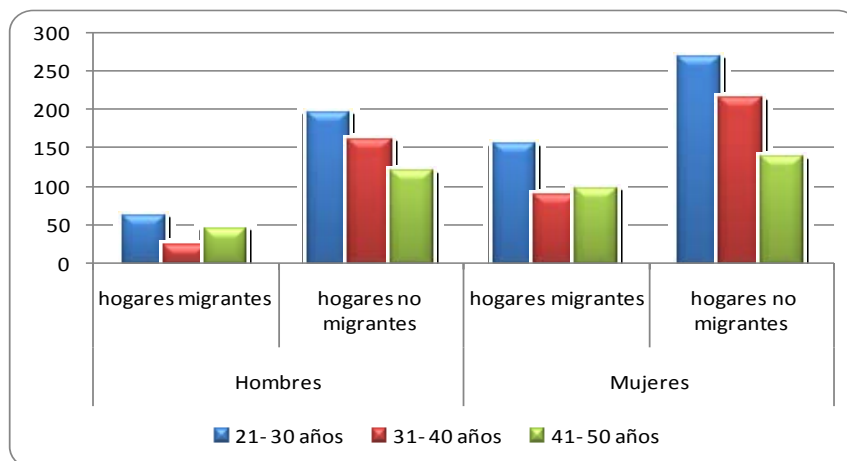
Fuente: Encuesta de Condiciones de Vida y Migración. PCCM, AECID, FLACSO, UNICEF, ODNA; agosto 2007<sup>38</sup>

Si analizamos la composición por edad de la población de acuerdo al sexo y por hogares migrantes y hogares no migrantes, los resultados llaman aún más la atención, especialmente en los rangos de edad que ya hemos mencionado. La presencia de hombres entre los 21-50 años es marcadamente inferior en los hogares migrantes y sorprende, sobre todo, el descenso en estos hogares de hombres entre los 31-40 años. Por otro lado, al analizar la presencia de mujeres en hogares migrantes y no migrantes, vemos que en los hogares migrantes también el rango de edad comprendido entre los 31-40 es el que menor presencia de mujeres tiene, sin llegar a ser tan pronunciado en comparación con lo que sucede con los hombres. También vale la pena recalcar que los valores entre hombres y mujeres en

<sup>38</sup> A menos que se indique lo contrario, la fuente de información es en todos los casos la “Encuesta de Condiciones de Vida y Migración del cantón Cañar”, aplicada en julio-agosto de 2007 por el Proyecto de Codesarrollo Cañar-Murcia (Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo-Gobierno del Ecuador), FLACSO, UNICEF, Observatorio de los Derechos de la Niñez y Adolescencia y Plan Internacional.

hogares migrantes demuestran la tendencia migratoria de la región: son los hombres especialmente los migrantes.

**Gráfico 2: Población total por hogares con migración internacional según sexo y edad**



Fuente: Encuesta de Condiciones de Vida y Migración; agosto 2007

En cuanto tiene referencia a la composición étnica de la población, vemos que 45 por ciento de la población del municipio de Cañar vive en un hogar que se autodefine como indígena y, a su interior, más mujeres que hombres: el 55,7 por ciento frente al 44,3. Esta diferencia guarda relación con la tendencia general encontrada en la población indígena. A nivel nacional, esta diferencia es menor, el 49,5 por ciento de hombres frente al 50,5 de mujeres; sin embargo en provincias con numerosa población indígena como la de Chimborazo, se marca más la diferencia: los hombres son el 46,9 frente al 53,1 por ciento<sup>39</sup>.

Por otra parte, la mayoría de la población indígena, el 58,6 por ciento es menor a 20 años. En los otros rangos de edad, la población mestiza es mayor, a excepción del rango de 51-60 donde se mantienen iguales porcentajes.

En la composición etaria por sexo hasta los 20 años, la población masculina es mayoritaria (63,8 por ciento) frente al 54,4 por ciento de mujeres; una proporción que cambia en los siguientes grupos de edad: a partir de los 21 años, las mujeres, en todos los rangos tienen mayores niveles, especialmente en la edades comprendidas entre los 21 y los 40 años. Una tendencia general del municipio.

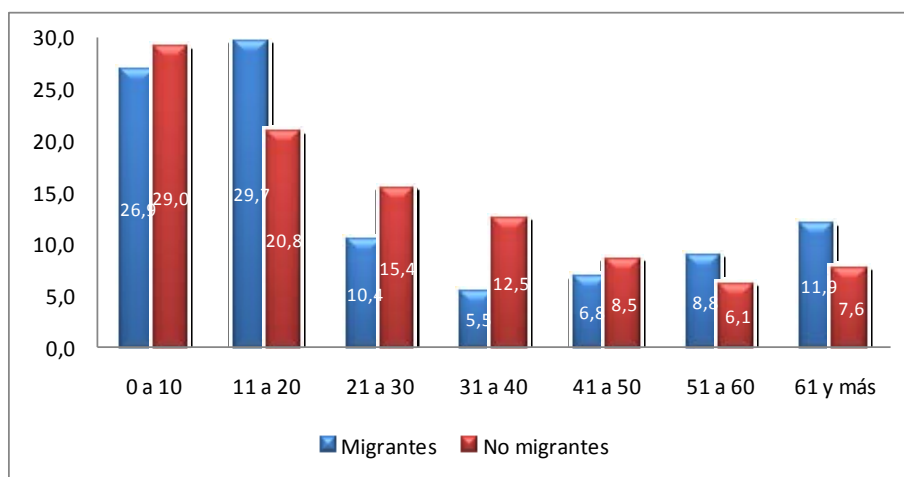
Puesto que en el cantón Cañar conviven dos grupos étnicos principales, los que se autoidentifican como indígenas y aquellos que se autoidentifican como mestizos, es

<sup>39</sup> Censo de Población y Vivienda 2001, Resultados Definitivos, INEC.

importante señalar cuáles son las principales lenguas que se usan. Al respecto, se encuentra que el 68,6 por ciento de la población habla solo castellano; el 29,4 por ciento habla castellano y quichua y solamente el 1,8 habla solo quichua.

Otra variable importante a tomar en cuenta en el municipio de Cañar es la migratoria y, las cifras lo comprueban: el 40,8 por ciento de los hogares del municipio tiene al menos un miembro migrante. Veamos algunos rasgos de estos hogares. En el gráfico siguiente, vemos la composición de los hogares migrantes y no migrantes por edad, donde se comprueba aún más aquello que ya veíamos en la composición general de la población: los hogares migrantes están formados por población de niños, niñas y jóvenes menores y por adultos mayores. La población en edad productiva es especialmente baja lo cual coincide con el perfil clásico de los patrones migratorios. En este sentido, llama la atención el descenso brusco entre el rango de 11-20 años (29,7 por ciento) y el de 21-30 y 31-40 con valores de 10,4 y 5,5 por ciento, respectivamente, en los hogares migrantes. La curva de descenso entre los hogares no migrantes es menos pronunciada.

**Gráfico 3 Municipio de Cañar: hogares emigrantes por rangos de edad**



Fuente: Encuesta de Condiciones de Vida y Migración; agosto 2007

Otra característica a ponerse de relieve en los hogares migrantes es la composición de éstos. En ella, tres datos que llaman la atención. En relación con la presencia del cónyuge vemos que entre los hogares migrantes y no migrantes hay una significativa diferencia: 11,0 y 18,1 por ciento, respectivamente; lo cual nos estaría indicando que en principio este porcentaje de hogares tendrían una estructura monoparental.

Otro dato a enfatizar es la diferencia en la presencia de hijos/as entre los hogares migrantes y no migrantes. Como queda claro en el cuadro, en los hogares migrantes hay un número significativamente menor de hijos/as en comparación con aquellos no migrantes. Esta relación comprobaría las tendencias que hemos venido señalando sobre el perfil del emigrante de esta región.

Otro apunte interesante es la presencia de nietos/as en los hogares migrantes. La diferencia en este tipo de parentesco entre los hogares es reveladora. Mientras en los hogares no migrantes la presencia de nietos/as es solamente del 5,8 por ciento, en los hogares migrantes, este porcentaje es del 19,5 por ciento. Finalmente, llamar la atención con respecto a la presencia en los hogares de “otros parientes”. En el caso de los hogares migrantes, este es de 8,7 por ciento, mientras en los no migrantes es de apenas 1,6 lo que estaría señalando la presencia de primos/as y tíos/as.

**Tabla 1: Composición de los hogares por parentesco según migración internacional**

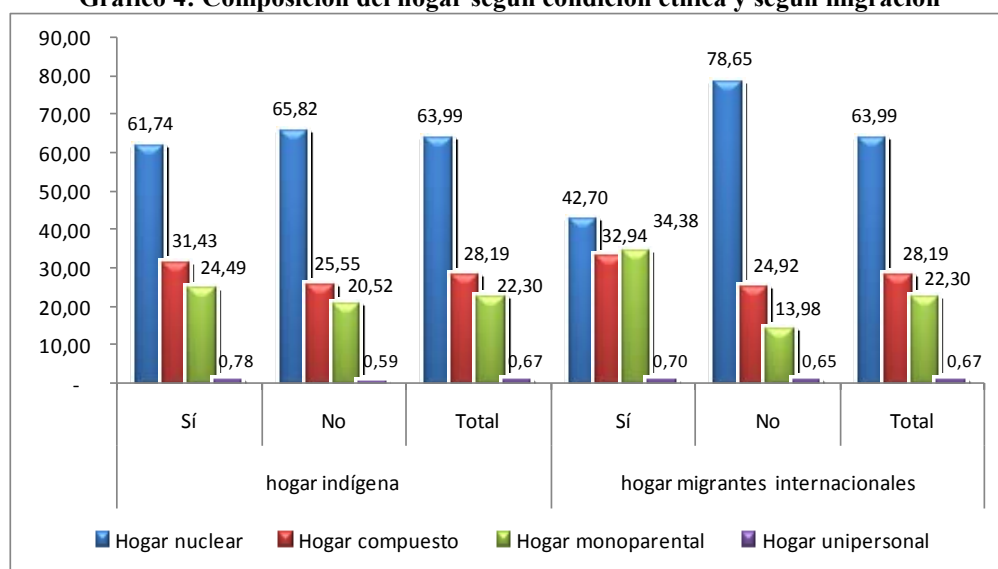
Parentesco	Hogar migrante	Hogar no migrante	Total
Jefe/a	22,5	22,6	22,5
Cónyuge	11,0	18,1	15,2
Hijo/a / hijastro	34,6	48,1	42,6
Yerno / nuera	2,0	2,1	2,0
Nieto/a	19,5	5,8	11,4
Padres / suegros	1,3	1,3	1,3
Otros parientes	8,7	1,6	4,5
Empleado (s)	0,1	0,3	0,2
Otros no parientes	0,2	0,1	0,1

Fuente: Encuesta de Condiciones de Vida y Migración; agosto 2007

Esta información sobre la composición de los hogares permite mostrar un perfil de las nuevas formas de arreglos familiares que no necesariamente corresponden con la tendencia generalizada a pensar las familias compuestas por padre, madre e hijos/as. Parecería ser que los hogares en Cañar, especialmente los de migrantes, tienden a construirse de manera diferente. Según la información, podrían delinarse al menos dos tipos de hogares: el primero, un hogar monoparental, en el que está ausente el esposo/padre y en los que hay tendencia a una menor presencia de hijos/hijas. Esta menor presencia de hijos/as estaría

conectada con ese quiebre en la estructura de la población que se anotaba antes: jóvenes y adultos menores, que habrían iniciado tempranamente la experiencia migratoria. A manera de hipótesis, posible de formularla por la información aquí presentada y por la información cualitativa, se podría decir que este tipo de hogares estaría más bien conectado con la migración hacia Estados Unidos. El segundo tipo de hogar que podría estar conformando en Cañar es el formado ya no a partir de la presencia de los progenitores, sino de los abuelos/as y tíos. Es decir, frente a la emigración del padre y de la madre, los hijos/as han quedado al cuidado de los abuelos/as y/o de los tíos y tías. Igualmente, podría ser que este tipo de hogares tengan más relación con la migración hacia España.

**Gráfico 4: Composición del hogar según condición étnica y según migración**



Fuente: Encuesta de Condiciones de Vida y Migración; agosto 2007

Como podemos apreciar en el gráfico anterior, si bien en todos los hogares, sean éstos indígenas, no indígenas, migrantes y no migrantes, predomina el hogar nuclear, la diferencia la marca el caso de los hogares migrantes donde el hogar nuclear ha dado significativo paso a la presencia del hogar monoparental y al hogar compuesto en donde se han incluido tanto parientes consanguíneos y no consanguíneos. Si bien se puede ver que la práctica de constituir hogares compuestos no es extraña en los hogares del cantón Cañar, lo relevante es la importancia que adquiere esta práctica en el caso de los hogares migrantes.

Ahora bien, con relación a estas familias así constituidas, nos preguntamos sobre algunas de sus condiciones materiales de vida. La mayoría de la población del cantón

Cañar, el 76,75 por ciento, habita viviendas de las cuales es propietaria, condición de tenencia que no sufre mayor alteración por la condición étnica o migratoria de la población. Por el contrario, tanto los hogares indígenas como aquellos con migrantes son los que, frente a sus opuestos, muestran mayores niveles de propiedad de la vivienda. El 80 por ciento de la población indígena frente al 74,29 por ciento y el 80,49 por ciento frente al 74,21 de hogares sin miembros migrantes. Los casos de hogares en viviendas prestadas solo alcanza el 17,50 por ciento y finalmente el 5,75 por ciento de los hogares habita en viviendas arrendadas. Estas cifras dan cuenta de dos tendencias: en general, las familias indígenas viven en casas propias; mientras que para las familias migrantes la adquisición de casas es una de las prioridades en el uso de las remesas<sup>40</sup>.

En general, la mayoría de la población del municipio de Cañar vive en casa, villa o departamento, el 91,4 por ciento. Sin embargo, es importante resaltar que los hogares indígenas y los hogares sin miembros migrantes tienen mayor porcentaje de viviendas del tipo “choza, covacha, rancho, mediagua”. Estos datos son coherentes con el paisaje observado en el cantón: grandes casas y villas en medio del campo, construidas al lado de las antiguas casas de adobe y paja, que aún se mantienen.

Pero, ¿cómo son las viviendas propias, sean éstas casas, villas o departamentos? El indicador del material utilizado en el revestimiento del piso de la vivienda ha sido escogido porque tiene relación con la calidad de la vivienda y por ende con las condiciones de vida de la población. Según el SIISE (Versión 4.5) se distinguen dos tipos de piso: aquellos revestidos con material resistente y que permite mejores condiciones de limpieza (duela o parquet, tabla, tablón, baldosa, vinil, cemento, ladrillo) y los que presentan menores condiciones sanitarias (tierra y caña). Según esta misma fuente, el promedio para la provincia de Cañar en el año 2006, era de 84,2 por ciento en el uso de piso resistente.

Para el cantón Cañar, vemos que únicamente los hogares no indígenas son los que sobrepasan ese promedio: el 85,04 por ciento de estos hogares utiliza piso resistente. Por el contrario, es en los hogares indígenas donde se encuentra el mayor porcentaje de pisos de tierra, el 40,52. Igualmente, llama la atención el contraste en la presencia de pisos no recubiertos entre los hogares con miembros migrantes y sin migrantes: 30,13 frente a 19,80 por ciento.

---

<sup>40</sup> Ver: Bendixen, 2003; FLACSO 2006, 2008.



Este indicador, asociado a la pobreza, da cuenta por tanto de la situación de los hogares indígenas y de los hogares sin miembros migrantes como los más vulnerables. Sin embargo, el uso del piso de tierra podría también estar asociado a la tradición de este tipo de piso en las antiguas casas habitadas por los indígenas. De otra parte, parecería ser que si un hogar del cantón Cañar combina las condiciones de indígena y no migrante es el más vulnerable.

Al analizar el indicador de hacinamiento<sup>41</sup> en las viviendas es necesario exponer ciertas cifras que permitan tener una referencia. Según información de la Encuesta de Condiciones de Vida, 2006 (SIISE 4.5), el porcentaje de hacinamiento para la población indígena en general del país es de 48,9 por ciento. Por supuesto, es el porcentaje más alto en comparación con los demás grupos étnicos. El promedio nacional es de 29,8 por ciento y el de la provincia de Cañar es de 25,0 por ciento.

En el cantón Cañar, todos los grupos de referencia se sitúan en porcentajes menores a la media nacional, especialmente la población no indígena y la población migrante. Son los hogares indígenas y los hogares sin migrantes los que tienen índices de hacinamiento más altos. De la misma manera, el hacinamiento como indicador de pobreza conduce a la misma conclusión que la anterior: los hogares con migrantes internacionales tienen mejores condiciones económicas que los hogares sin migrantes, y los hogares no indígenas tienen mejores condiciones económicas que los hogares indígenas.

Destinar un espacio del hogar para preparar los alimentos es un indicador más asociado a las condiciones de vida y de cuidado e higiene de los hogares. A este respecto, vemos que la gran mayoría de la población de Cañar, el 83,51 por ciento, destina un cuarto para la cocina; un porcentaje muy por encima del promedio nacional (65,3 por ciento) y del provincial (42,9). Cabe recalcar que la mayor diferencia se encuentra entre hogares indígenas (76,41) y no indígenas (88,86). Se puede pensar que esta diferencia tiene relación con ciertas prácticas culturales, las cuales no cambian al mismo ritmo que las fachadas de las casas. La diferencia entre hogares con miembros migrantes y sin migrantes es mínima. Por tanto, en este caso se podría pensar que el factor cultural tiene más importancia que el factor económico.

---

<sup>41</sup> Según el SIISE, se produce hacinamiento cuando un dormitorio sirve para más de tres miembros y este indicador está asociado a condiciones de pobreza.

Al igual que los indicadores señalados anteriormente, se considera que el uso de gas y electricidad, pero especialmente del gas, es un factor asociado con mejores condiciones de vida y, que por el contrario, el uso de leña o carbón tienen relación con condiciones de pobreza, además de que su uso implica peligro para la salud de los miembros del hogar, una sobrecarga de trabajo para las mujeres y los niños y afecta al ambiente.

En el cantón Cañar, la mayoría de la población utiliza gas para la cocina: el 94 por ciento. No hay diferencia entre los hogares con migrantes y los hogares sin migrantes. Sin embargo, sí hay diferencia si se toma en cuenta la variable étnica. Los hogares indígenas son los que más utilizan cocinas a leña o carbón: el 9,1 por ciento, el cual está por sobre el promedio nacional y el provincial que se sitúan en 8,4 y 8,1 respectivamente. Pero, como en la variable anterior, si la diferencia es mayor entre indígenas y no indígenas, mientras que la diferencia entre migrantes y no migrantes (donde cuenta de forma evidente el factor económico) es poca, se puede pensar que más allá de una situación de pobreza más acentuada en la población indígena, también existe un factor cultural que condiciona este tipo de práctica.

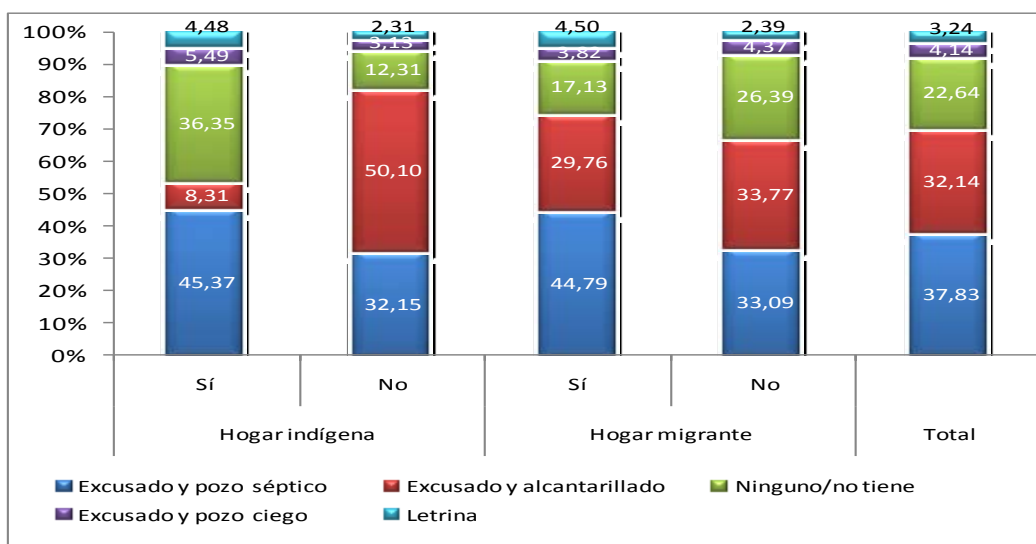
En el caso del acceso al agua, se constata que la mayoría de la población se provee a través de red pública. Los hogares indígenas son los que menos acceden al agua vía red pública. Y, por otro lado, este mismo grupo es el que en mayor porcentaje se provee de agua en pozo o vertiente. Sin ser cifras alarmantes, de todas maneras, llama la atención que los hogares migrantes frente a los no migrantes tengan menor porcentaje de acceso al agua por red pública. Ello podría estar implicando que si bien se tiene buenas condiciones constructivas de la vivienda, no necesariamente ello ha implicado un mejor acceso a los servicios.

Las condiciones de saneamiento referidas a la forma de eliminación de excretas y de manejo de la basura es, tal vez, la información donde se puede apreciar de mejor manera, cierta incoherencia en los datos, la que nos remite a mirar las viviendas “por dentro”. Como se puede comprobar en el gráfico siguiente, sólo el 8,31 por ciento de los hogares indígenas tiene baño y alcantarillado, frente al 50,10 por ciento de los hogares no indígenas. Este porcentaje puede estar asociado al área predominante de residencia de la población indígena que es rural o periurbano, sin embargo, revela, así mismo la falta de dotación de servicios públicos. Otro dato significativo es la ausencia de cualquier forma sanitaria de

eliminación de excretas entre la población indígena, el 36,35 por ciento de los hogares, lo cual redundaría en las condiciones sanitarias.

En cuanto a las diferencias entre hogares con y sin migrantes, son menos importantes. En realidad, los hogares con migrantes tienen proporcionalmente menos acceso a alcantarillado que los hogares sin migrantes. Esto se explicaría, como en el caso anterior, por la ruralidad de la mayoría de los migrantes.

**Gráfico 5: Formas de eliminación de excretas según condición étnica y migratoria**



Fuente: Encuesta de Condiciones de Vida y Migración; agosto 2007

La red eléctrica pública es el suministro de energía más común para toda la población, sin mayores diferencias. El 99,43 por ciento de la población tiene acceso a suministro de electricidad. Las diferencias entre hogares indígenas y no indígenas y hogares migrantes y no migrantes no son significativas. En cuanto tiene que ver con la dotación de servicio telefónico, vemos que la situación es exactamente contraria. Solamente el 19,62 por ciento de la población tiene acceso a telefonía fija. Estos niveles llegan a sus extremos cuando se trata de la población indígena que solamente en 5,85 por ciento accede a este servicio. De igual manera, haciendo un análisis invertido, vemos que son los hogares indígenas y los no migrantes los que no acceden a ningún tipo de servicio telefónico. En cuanto se refiere al uso de telefonía celular está porcentualmente asociada a los hogares con miembros migrantes, aunque su uso es el de mayor porcentaje entre la población.

Los datos presentados confirman aquello que diferentes fuentes estadísticas e investigaciones han señalado: la situación de la población indígena es más vulnerable en comparación con la población no indígena<sup>42</sup>. En cuanto se refiere a la influencia de la migración internacional, si bien es cierto que se notan cambios en ciertas condiciones materiales, como por ejemplo, el tipo de vivienda, también es cierto que ciertas variables más asociadas a bienestar y mejores entornos de salubridad no cumplen en muchos casos ni siquiera la media nacional.

En cuanto a los servicios básicos, como el agua potable, la electricidad, la recolección de basura y el alcantarillado, el servicio telefónico que deberían ser proporcionados por el Estado y los gobiernos locales, se comprueba que en conjunto hay poca atención a toda la población y más aun a la población del área rural, indígena y migrante.

Tal vez, la información sobre la distribución del ingreso al interior del municipio permite encontrar una razón para las diferencias en el acceso a los servicios que se han detectado. El II Informe nacional de los Objetivos del Milenio (2007) afirma que los niveles de desigualdad en el país no han mejorado sustancialmente durante la presente década. En 1999, el coeficiente de Gini por ingresos era de 0,57 mientras que en el 2006 fue de 0,55. Por el contrario, a pesar de que se trata de un punto porcentual de variación, ello quiere decir que existe una tendencia a la concentración del ingreso que no se ha logrado superar.

Este coeficiente para la provincia de Cañar, según la misma fuente, es de 0,38, medida que está por debajo del promedio nacional. Según los cálculos de la Encuesta, los coeficientes de Gini para el cantón Cañar son bastante más elevados. El promedio general para el cantón, se sitúa en 0,72, mientras que para la población indígena este se incrementa a 0,74 y afecta menos a la población no indígena (0,69); lo cual permite ensayar ciertas conclusiones a modo de hipótesis: se podría pensar que la migración agudiza el proceso de concentración del ingreso a pesar de ser, en este momento, una opción de un alto porcentaje de la población de Cañar que no es necesariamente la de mayores ingresos pero que debido a causas estructurales reflejadas en la ausencia de políticas sociales y económicas de Estado

---

<sup>42</sup> Ver, entre otros, F. García (2004) y C. Larrea (2007).

que modifiquen esa distribución, la migración se convierte en un elemento que agudiza los preexistentes patrones de desigualdad.

#### LOS DE ALLÁ...

Hasta el momento, se ha analizado la situación de las personas que cotidianamente van construyendo ese lugar llamado Cañar, que lo habitan y en donde realizan una serie de actividades destinadas a su reproducción social, económica y cultural. Pero, para terminar de entender este lugar llamado Cañar no se puede dejar de lado de pasar revista a quienes no están, es decir, los emigrantes quienes son actores centrales de la constitución del lugar.

¿Quiénes se fueron? La mayoría de migrantes salieron del área rural, un abrumador 87 por ciento, lo cual está en concordancia con el perfil de residencia rural predominante del municipio, pero también podría estar dando pistas sobre la incorporación de nuevos actores al proceso migratorio. Y, estos actores “nuevos” podrían ser los indígenas del cantón<sup>43</sup>. Efectivamente, el 52,5 por ciento de los migrantes son indígenas. Por otra parte, quienes sí son nuevas actrices en el proceso migratorio son las mujeres, sobre todo si tomamos en cuenta que tradicionalmente la migración de la región sur del país ha sido predominantemente masculina. Si bien, su porcentaje de participación es menor que el de los hombres, el que el 32,82 por ciento de migrantes sea de sexo femenino nos da pistas sobre su incorporación. Además, un dato a ser resaltado es el de la participación de las mujeres indígenas en las iniciativas migratorias. De la población indígena migrante, el 36 por ciento corresponde a mujeres, una tasa mayor en comparación con la de los hogares no indígenas; es decir, en ellos, las mujeres migrantes participan en menores niveles, el 29,3 por ciento.

En cuanto se refiere a la relación de parentesco del migrante con el/la jefe del hogar del cual salió, vemos que son los hijos o hijas, en un significativo 46 por ciento, el grupo de parientes más propensos a migrar. Este grupo está seguido por la categoría de “otros parientes”, con un lejano 16,5 por ciento, que podría corresponder a los hermanos/as del migrante. Sin mayor diferencia, son los yernos o nueras quienes han migrado en un porcentaje del 16,2 por ciento. Solamente el 12,8 por ciento corresponde al esposo/a del migrante. Esta cifra última podría ser interpretada, primero, como que las esposas han

---

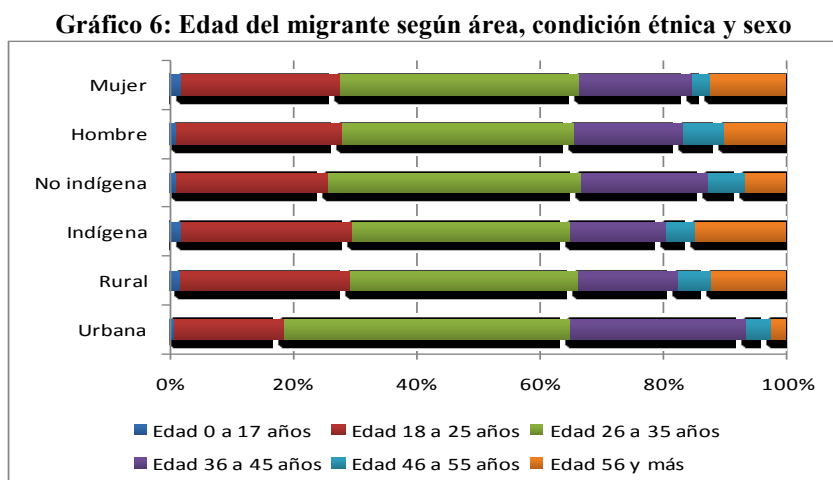
<sup>43</sup> Uno de los objetivos de esta tesis es demostrar que la población indígena no es un actor “nuevo” en las prácticas migratorias sino que ellas no fueron “miradas” por estudios previos.

seguido en procesos de reunificación al esposo migrante o, segundo, que parece una explicación más posible es que las mujeres han dejado la residencia habitual del hogar y han pasado a residir con los padres, suegros o en la casa de hermanos/as. Esta explicación se confirma con aquella que responde a la pregunta que averigua si los emigrantes dejaron cónyuge e hijos en el hogar encuestado y, efectivamente, el 13,2 por ciento responde que sí, es decir que al migrar un miembro del hogar, el resto de la familia cambió de residencia.

Esta tendencia en la distribución de quienes son los miembros migrantes del hogar se mantiene sin mayores diferencias si comparamos el área rural y el área urbana. En el caso de los hogares indígenas y no indígenas, si bien la línea de tendencia se mantiene, hay algunos elementos a resaltarse. Por ejemplo, el caso de migración de yerno y nuera es bastante más significativo entre los hogares indígenas frente a los hogares no indígenas: el 61,12 frente al 38,88 por ciento, lo cual nos remite a pensar que el cónyuge que se quedó está ahora viviendo en el hogar de la familia del cónyuge. En relación con las diferencias que puede suponer el sexo del migrante, vemos que si bien la tendencia general se mantiene, es decir que el principal grupo de parentesco de las mujeres migrantes es ser hijas, hay otras dos categorías que superan la media; éstas son nueras y “otros parientes”, con porcentajes del 20,7 y 20,1 por ciento, respectivamente. También cabe mencionar que el 10,1 por ciento respondió que fue la madre quien migró, lo cual quiere decir que la jefatura del hogar está a cargo del/a hijo o hija.

En cuanto tiene que ver con la edad de la población migrante, vemos que la mayoría se ubica entre los 18 y 35 años, el 64,5 por ciento. Sin embargo, algunos elementos a resaltar en cuanto a la edad de los migrantes. Por ejemplo, llama la atención que haya un 2 por ciento de migrantes mujeres menores de edad y un 1,9 de menores indígenas. La posible explicación podría ir en dos sentidos: o bien, menores de edad están emprendiendo la aventura migratoria por su cuenta o, lo que parece más factible, que las mujeres menores de edad estén siendo reagrupadas por sus familias, más aún si tomamos en cuenta que en la migración a España hay una fuerte presencia de migración indígena y de acuerdo a las políticas migratorias españolas hay posibilidad de reagrupamiento. Sin embargo, la primera opción tampoco es descartable. Testimonios recogidos en la zona dan cuenta de que hay familias que desde el exterior estarían pagando a coyoteros para el transporte de menores de edad, a pesar del peligro que ello conlleva. Otro elemento que llama la atención es que en el

área urbana encontremos un buen segmento de migrantes entre 36 y 45 años, lo cual podría estar conectado a la migración más antigua por parte de los sectores urbanos del cantón, cifra que contrasta con el menor porcentaje de población migrante entre los 18 y 25 que salen desde el área urbana; es el menor en comparación con todos los otros grupos.



Fuente: Encuesta de Condiciones de Vida y Migración-Cañar, 2007.

Para delinear la figura del migrante, fijémonos ahora en el nivel de instrucción. Del total de la población migrante, el 62,5 por ciento alcanzó la educación primaria y el 19,2 por ciento tuvo instrucción secundaria. Un importante 5,1 por ciento no tuvo ningún tipo de instrucción y solamente el 2,8 por ciento había cursado educación superior. Estas cifras generales dan cuenta de los bajos niveles de instrucción que caracteriza a la migración del cantón y que tienen como efecto, en el lugar de destino, las formas de inserción laboral. Ahora bien, estas cifras al cruzarlas con las otras variables nos dan mayor detalle sobre las desigualdades educativas de los migrantes. Por ejemplo, en el caso de migración proveniente del área urbana, esta tendencia no se mantiene. Allí, el 57,2 por ciento de la población migrante había cursado algún nivel de educación media o completado la secundaria. En cambio, entre los migrantes del área rural, el 68,6 por ciento tiene solamente instrucción primaria. Por supuesto, este porcentaje tiene conexión con la condición étnica de los migrantes. Así, entre la población indígena migrante, el 70,6 por ciento solo tenía educación primaria, el 15 por ciento educación secundaria y un importante 7 por ciento ningún tipo de escolaridad. Entre la población no indígena, estos desniveles son menos pronunciados: el 53,5 por ciento aprobó primaria y un 26,1 educación secundaria y 5,6 por

ciento educación universitaria. Las diferencias por género no son especialmente significativas. La mayoría de mujeres migrantes también solo habían completado educación primaria, el 62,3. Solamente en los niveles de educación secundaria hay una leve diferencia entre hombres y mujeres, mientras el 16,1 por ciento de mujeres tiene educación secundaria, los hombres lo hacen en el 20,7 por ciento y, aunque no es un porcentaje importante, vale la pena mencionar que entre las mujeres migrantes un escaso 2 por ciento tenía educación superior no universitaria, frente al 1,0 por ciento de hombres. Las mujeres y los hombres comparten el 5 por ciento en la categoría de ninguna instrucción.

Para terminar, veamos ahora, cuál era la dedicación principal del/la migrante aquí, en el municipio de Cañar. El 70,1 por ciento de los/las migrantes trabajaba, mientras el 14,2 estudiaba y el 10,6 se dedicaba a las labores domésticas. Las diferencias a resaltarse entre el área rural y la urbana es que mientras en la primera solo el 12,8 por ciento era población que estudiaba, en la urbana, el 23,7 por ciento de los migrantes eran estudiantes. Y, con respecto a las personas dedicadas a las labores domésticas, más personas del área rural estaban en esta situación: el 11,2 frente al 6,8 por ciento del sector urbano. En relación con la condición étnica de los migrantes, no se detectan mayores alteraciones; únicamente la diferencia entre quienes estudiaban antes de migrar: mientras en la población indígena este porcentaje es del 10,8 por ciento, entre los migrantes no indígenas es del 18 por ciento. Donde sí hay diferencias importantes es entre hombres y mujeres pues aquí, el 31 por ciento de las mujeres migrantes se dedicaban a las labores domésticas. Los porcentajes restantes, trabajaban en un 51,2 por ciento y estudiaba el 13,6 por ciento de mujeres.

A continuación, revisemos en que rama de actividad estaban insertos los migrantes antes de salir del país. La agricultura y la construcción fueron el lugar de actividad principal. La primera ocupa el 50,5 por ciento, seguida por el 21,4 por ciento de la segunda. Ahora bien, veamos esta distribución por área de residencia pues ésta cambia de manera radical. La principal rama de actividad de los migrantes urbanos es la relacionada con los servicios de agua, electricidad, transporte y telecomunicaciones; los dedicados a la agricultura son el 19,7 por ciento y 12,7 a la industria manufacturera. En el área rural, en cambio, el 54,6 por ciento es agricultor y el 22,9 cumplía labores en la construcción. Esta división, por supuesto, tiene relación con la condición étnica pues vemos que entre los migrantes indígenas, el 64,2 por ciento se dedicaba a labores agrícolas y el 21 por ciento a



la construcción; mientras entre la población mestiza solamente el 33,1 era agricultor, aunque comparte la misma tasa con respecto a la inserción en la construcción.

Las mujeres migrantes, por su parte, tienen tres nichos de actividad relevantes: la agricultura (61,3), los quehaceres domésticos (13 por ciento) y la industria manufacturera (8,1 por ciento). Los hombres migrantes eran agricultores el 47,1 por ciento; dedicados a la construcción el 26,9 y el 7,4 en el área de servicios.

Para completar el perfil laboral del migrante, algunas referencias que tienen que ver con la condición laboral antes de salir del país. En el total de migrantes, las principales categorías son: trabajador por cuenta propia (39,3), jornalero/peón (23,4), trabajador familiar sin pago (15,5) y empleado u obrero privado (13%). Por supuesto, el momento que incorporamos la variable del área de residencia, los valores cambian significativamente. Son los empleados u obreros privados los que migraron en mayor porcentaje seguidos por los trabajadores a cuenta propia y los empleados/obrerros del Estado. En cambio, entre los migrantes procedentes del área rural, los cuenta propia y los jornaleros o peones son las formas de empleo más importantes. Cabe resaltar que la figura de trabajador familiar sin pago es la tercera en orden de importancia.

Por la condición étnica de los migrantes, la distribución ya detectada en el área rural se mantiene con ligeras variaciones, siguiendo el mismo orden de importancia de acuerdo a los porcentajes de incidencia. Pero, si miramos la variable de género de la migración, el principal rasgo a ponerse de relieve es el porcentaje de mujeres migrantes que eran trabajadoras sin pago, el 31,5 por ciento, siendo ésta la segunda en orden de importancia luego de trabajador por cuenta propia.

Una vez que, a través de la información estadística, hemos dado cuenta de quiénes son los migrantes, la siguiente característica que parece importante tomar en cuenta es a quiénes dejan en el lugar de origen y al preguntarnos por el quién, hacemos referencia a los hijos e hijas. La mayoría de migrantes, el 63,4 por ciento, tiene hijos/as viviendo en el municipio de Cañar. La comparación entre los migrantes del área urbana y rural no arroja diferencias significativas, mientras que en el caso de migrantes indígenas y no indígenas, se nota que el porcentaje se eleva a favor de los indígenas: el 68,4 por ciento frente al 56,8 de no indígenas. La diferencia es aún más elevada en el caso de las mujeres en relación con los

hombres. El 70,9 por ciento de las mujeres frente al 59,1 de los hombres tienen hijos en Cañar.

Estos hijos e hijas en un porcentaje muy elevado, son menores de edad: alrededor del 80 por ciento. Esta proporción se mantiene en todas las variables, es decir, ésta no cambia por área de residencia, por condición étnica o por sexo. La edad de los hijos e hijas tiene relación con la edad del migrante pues, como vimos, la mayoría giraba alrededor de los 18 a 35 años, es decir en el período reproductivo.

La siguiente interrogante a plantearse al hablar de los niños/as de padres migrantes y más aún, si la mayoría de ellos son menores de edad, es a cargo de quién han quedado esos niños. En general, las cifras para el cantón, sitúa a los abuelos en el primer lugar con el 53,4 por ciento; las madres (27,7) son el siguiente pariente más importante en el cuidado, seguidas por los tíos/as en un porcentaje del 24,4. Si bien es cierto que el resto de personas a cargo son bastante menos importantes, vale la pena mencionar que el 7,3 está al cuidado de los hermanos/as; el 4,1 a cargo de otros parientes y un 3,7 vive solo.

El análisis de acuerdo al área de residencia cambia significativamente la tendencia general del municipio. El 43,0 por ciento de los hijos/as de los migrantes del área urbana viven con sus abuelos y un 41,4 lo hace con su madre. Los tíos/as con quienes viven el 18,7 por ciento pierden importancia relativa. La tendencia del área rural, al provenir la mayoría de migrantes de ahí, es la que marca la del cantón en general. La condición étnica de los migrantes altera en algo la tendencia antes señalada pues en ella siguen siendo los abuelos los protagonistas principales, pero son los tíos/as quienes ocupan el segundo lugar, postergando a las madres al tercero. El 8,5 por ciento de hermanos/as ha quedado al cuidado de los niños entre los migrantes indígenas. Entre la población migrante no indígena se mantiene la línea encontrada en el cantón.

En el caso de las mujeres migrantes, los abuelos y abuelas, en comparación con los demás grupos de parientes son los que adquieren mayor importancia. Las mujeres migrantes dejan a sus hijos/as al cuidado de sus abuelos en un 67,2 por ciento; al cuidado de los tíos/as, el 30,1 por ciento y al de sus hermanos/as, el 10,4 por ciento<sup>44</sup>. Luego de conocer algunas características de la población migrante, el siguiente paso es conocer a

---

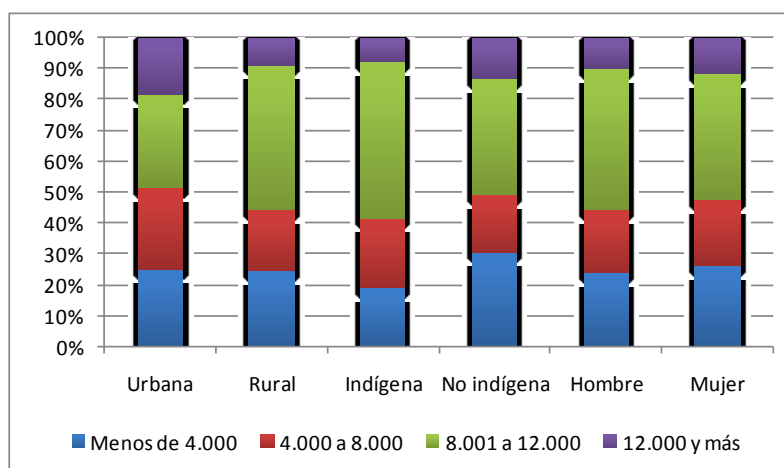
<sup>44</sup> La suma de estos porcentajes no cierra en 100 porque las respuestas no eran excluyentes. Se decidió así luego de la prueba piloto al comprobar que muchos de los encuestados respondían, por ejemplo, al cuidado de la madre y de los abuelos porque se habían trasladado a vivir en el hogar del cónyuge del migrante.

dónde, cómo, cuándo y por qué se fueron. Sin lugar a dudas, el destino preferido de los/as migrantes del cantón Cañar es Estados Unidos. El 80,4 por ciento de los migrantes se han dirigido hacia ese país y tan sólo el 16,7 por ciento ha escogido España como su destino. Las opciones terminan ahí, pues solo 9 migrantes están en otro país que no sean los antes mencionados y de veinte personas no se conoce su destino. La preferencia por este destino no varía al cruzarla con cualquier de las variables que hemos venido manejando. Sube muy ligeramente en el caso de las mujeres, pero su incidencia no es relevante, pues entre las mujeres también Estados Unidos sigue siendo el destino principal, el 77,8 por ciento se dirige allá y el 17,5 por ciento a España. Es preciso mencionar que en la migración urbana también baja levemente la predominancia del destino; el 76,3 prefiere Estados Unidos y el 19,2, España. En la comparación entre hogares indígenas y no indígenas, la diferencia es mínima. La persistencia de Estados Unidos como destino tiene que ver con la tradición migratoria de la zona y de la región que se ha ido consolidando desde mediados del siglo pasado. La inclusión de España tiene relación con la apertura de este destino a finales de los años noventa, cuando éste se sitúa como un lugar de migración, tanto en el país como en la región.

Puesto que Estados Unidos sigue siendo el destino de la migración del municipio de Cañar, tiene sentido preguntarse cómo se realizó la aventura migratoria, pues el “viaje” está forzosamente conectado con canales irregulares. Y los datos así lo confirman. El 81,3 por ciento de los migrantes utilizaron un coyotero para migrar. De lejos, la segunda opción es usar una agencia de viajes (13,1 por ciento). Notamos ligeras variaciones de esta constante al analizarla por género, área de residencia y condición étnica. Más hombres que mujeres utilizan al coyote, más migrantes indígenas que no indígenas y más residentes del sector rural mantienen la tendencia.

Obviamente, el uso del coyote está conectado a un costo que como veremos es sumamente elevado. El 30,5 de los migrantes pagaron entre \$8.001-12.000 dólares. Menos de \$4.000 dólares pagó el 17,1 por ciento y entre \$4.000-8.000 pagó el 14,4 por ciento. Y, un nada desechable 7,2 por ciento pagó más de 12.000 dólares. Pero, primero cabe señalar que el 30,8 por ciento de los hogares con miembros migrantes señalaron no conocer el monto invertido en el coyote. Veamos algunas diferencias.

**Gráfico 7: Costo del viaje según área, condición étnica y sexo**



Fuente: Encuesta de Condiciones de Vida y Migración; agosto 2007

Los migrantes no indígenas y que provienen del área urbana son los que, en mayor porcentaje, pagan menos de \$4.000 dólares, el 21,9 y el 18,9 por ciento; pero, al mismo tiempo son los que están dispuestos a pagar más de \$12.000 dólares. En contraste, son los migrantes del área rural, indígenas y hombres los que gastan entre \$8.000 y \$12.000 dólares. Las mujeres, por su parte, en un 35 por ciento pagan entre 8.000 y más de 12.000 dólares.

Ahora, veamos cuándo emprendieron el viaje este conjunto de migrantes. El 53,6 por ciento migró a partir del año 2001 y el 41,8 lo había hecho antes de ese año (entre 1996-2000, el 32 por ciento y el 9,2 entre 1990-1995). Es decir, que los flujos migratorios del municipio de Cañar coinciden con los que se dan a nivel nacional a fines de la década de 1990. Al analizar esta información por el área de residencia, los datos nos permiten detectar levemente el cambio en la procedencia de los migrantes. Así, entre los migrantes que salen entre 1990 y 1995, el 15,1 por ciento tenía una residencia urbana, mientras que solo 8,3 por ciento provenía del área rural. Esta tendencia se mantiene durante el siguiente período, es decir entre los años 1996-2000; sin embargo, para la migración que se da a partir del año 2001, el área rural adquiere relevancia pues excede a la urbana en 11 puntos porcentuales. Igual cambio se da en la relación entre población indígena y no indígena. Hasta el año 2000, la población no indígena migraba en mayor porcentaje que la indígena,

una relación del 45 por ciento, al 37,8. Pero, a partir del año 2001, la relación cambia de sentido y los indígenas migran más que los no indígenas: el 57,3 por ciento frente al 49,6. Tal vez, el cambio más significativo se da entre los hombres y las mujeres migrantes. Hasta 1995, las mujeres son actoras ausentes de la migración; su protagonismo empieza durante el período 1996-2000 con un 25 por ciento ya significativo, aunque todavía menor en relación con la tasa de hombres que para el mismo período se sitúa en 35.5 por ciento. Pero, a partir del año 2001, las mujeres que migran son el 66,7 por ciento y los hombres el 47,2 por ciento. Una diferencia importante que comprueba aquello ya planteado sobre la reciente inserción de las mujeres en las trayectorias migratorias de última data.

Ahora bien, para hombres y mujeres, para migrantes del área urbana y de la rural, para indígenas y no indígenas, la razón principal para haber emprendido en esta empresa migratoria es buscar trabajo. Lo es para el 94,8 por ciento. El motivo siguiente es la reunificación familiar para el 5,1 por ciento. Solamente en el caso de las mujeres, esta relación se modifica de manera leve pues el 12,8 por ciento afirma haber migrado por reagrupamiento familiar.

Ahora, de manera breve, haré referencia a la información sobre la actividad que los/las migrantes desarrollan en el lugar de destino porque ésta al ser escasa demuestra que los familiares en el lugar de origen, el que estoy construyendo, tienen un conocimiento poco detallado sobre las formas de inserción laboral, sobre el ingreso que perciben, sobre el trabajo que desempeñan. Si bien es cierto que la exigua información puede deberse a la negativa de los encuestados a dar mayor información al respecto, también puede estar efectivamente conectada al desconocimiento.

Un dato cierto es que el 89,7 por ciento de los/las migrantes trabaja. Y no hay mayores diferencias en las comparaciones que he venido realizando. Solamente un dato a resaltar: en el caso de mujeres migrantes, el porcentaje de ellas dedicadas a los quehaceres domésticos sube al 8,1 por ciento cuando el promedio del cantón es de 2,9.

Al indagar sobre la rama de actividad en la que se desempeñan los migrantes la información empieza a ser difusa. En el caso de los migrantes indígenas, la opción “no sabe/no contesta” llega a más del 50 por ciento; lo mismo sucede con la información para el área rural y para el caso de las mujeres que bordean porcentajes de más del 40 por ciento. Por tanto, llegar a afirmaciones contundentes con este nivel de respuesta no es posible. Sin

embargo, de aquellos grupos donde se pudo obtener mejor información sin ser óptima, del área urbana, se comprueba que la construcción es la rama de actividad en la que se inserta el 32,4 por ciento; en el comercio, hotelería, servicios e industria manufacturera el 26,1 por ciento y el 9,8 en la división “otros servicios” que se refiere a empleados domésticos.

Entre los migrantes indígenas, de aquellos que poseían información, el 24,5 por ciento se dedica a la construcción. Entre las mujeres migrantes, partiendo de que el 46,5 por ciento declaró no saber a que se dedican y, por tanto, sabiendo que la información solo sirve de referencia, se ve que las ramas de actividad se diversifican. El empleo doméstico es el principal, seguido por la hotelería, la industria manufacturera y la agricultura.

La indagación sobre la ocupación, la categoría laboral y, especialmente sobre el ingreso percibido por los migrantes en el lugar de destino pone en evidencia mayores niveles de desconocimiento o, bien podría ser, despierta mayores susceptibilidades y se opta por no dar cuenta de esta información.

## **Conclusiones**

La pregunta que dio inicio a este capítulo se refería hacia las formas de construcción del lugar y mirar cómo este se construía desde los discursos. El recorrido por éstos, generados en distintos tiempos, desde perspectivas diversas, con múltiples enfoques permite dibujar a Cañar desde distintos paisajes. Uno de ellos, con larga y perdurable tradición, es el arqueológico. Efectivamente, la localización en el cantón Cañar de un sitio arqueológico marcó por largo tiempo la generación discursiva sobre el lugar provocando un debate que, como hemos visto, tiene un inicio temprano. Un discurso que además va a servir para fundamentar la reconstitución identitaria con elementos esencializados y alusivos a una ancestralidad gloriosa, de dimensiones imperiales y de una historia adjetivada. En este sentido, llama la atención que la mitificación y los escritos de una primera época se mantengan indelebles frente a los posteriores que darían muestras y cuestionarían muchos de esos supuestos lo que hace evidente cómo la apropiación de los discursos está atravesada por la política y es histórica. Es evidente, además, la disputa por esa historia entre las elites regionales, cuencanas y cañarejas, para constituir una interpretación legítima del presente. Se trata de “apropiarse” de los kañaris para dar cuenta de la importancia de una ciudad, Cuenca, construida sobre la base de un pasado glorioso; Cañar necesita a los kañaris para

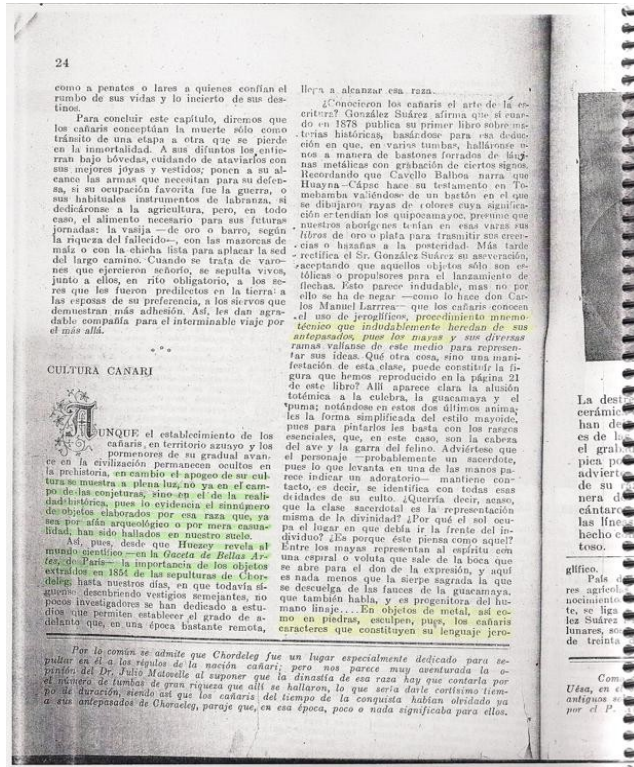
disputar ese lugar y ese pasado. Estas disputas y sus argumentos imprimen una impronta a la tradición discursiva: la excepcionalidad, la cual, en épocas de la identidad, servirá para basar los discursos de etnicidad.

El discurso del indio arqueológico, en donde también se pueden ubicar ciertos textos con énfasis en una perspectiva folclórica, contrasta con lo que podríamos llamar el del indio poscolonial para denotar un vacío: el del indio colonial pues llama la atención la ausencia de material en relación con este período. Pues bien, el indio republicano es objeto de silencio en una primera etapa, para luego ser nombrado como campesino inserto en ciertas relaciones sociales de producción. Una forma de discurso que tiene relación con la profesionalización en la generación de conocimiento, que tiene relación con cierta modernización del Estado a partir de los años setenta y que además se vincula con la proliferación de ONG de distinta índole y volumen. Es decir, se trata de textos que, por un lado, tienen orígenes analíticos y por otra, sirven para la implementación de políticas públicas. Sin embargo, cabe mencionar que Cañar ha sido el lugar en donde se han producido textos en la pura tradición de una antropología más clásica, como aquellos referidos al parentesco y al de la tradición oral.

Finalmente, Cañar es el lugar de la migración. Tal vez este tópico sea el único que atraviesa todos los textos: los cañaris son migrantes desde tiempos inmemoriales. Con mayor o menor énfasis, la migración está presente a lo largo de las épocas. Fueron llevados al Cuzco, a Quito, a Chimborazo; huyeron de Cañar para evitar la mita, migraron a la costa para evitar los tributos republicanos; la crisis de la paja toquilla los expulsó hacia la costa y hacia la amazonia y esta misma crisis los llevó a Nueva York, mientras otra crisis, los llevó a Murcia. Como hemos visto, los datos contemporáneos lo confirman: el 40 por ciento de los hogares en Cañar tiene al menos un miembro migrante. Pero es tal vez este tema el que permite pensar en la reiteración de unas preguntas: desde el texto de Preston, en los de Tobar y Balarezo, en el de Jokisch y seguramente, en este, la migración y sus efectos, la migración y la tierra, la migración y la familia, la migración y sus causas son constantes...

En resumen, el recorrido por estos textos da cuenta de cómo Cañar ha sido construido como el lugar del indio arqueológico, el lugar de campesinos pobres y el lugar de migrantes... indios y mestizos pobres.

# ANEXO: Muestras del diseño en el libro de Albornoz



24

como a penates o lares a quienes confían el rumbo de sus vidas y lo incierto de sus destinos.

Para concluir este capítulo, diremos que los canarios concebían la muerte sólo como tránsito de una etapa a otra que se pierde en la inmortalidad. A sus difuntos los enterran bajo bóvedas, cuidando de ataviarlos con sus mejores joyas y vestidos; ponen a su alcance las armas que necesitan para su deceso, si su ocupación favorita fue la guerra, o sus habituales instrumentos de labranza, si dedicáronse a la agricultura, pero, en todo caso, el alimento necesario para sus futuras jornadas: la vasija —de oro o barro, según la riqueza del fallecido—, con las macorras de maíz o con la chicha lista para aplacar la sed del largo camino. Cuando se trata de varones que ejercieron señorío, se sepulta vivos, junto a ellos, en rico obligatorio, a los señores que los fueron predilectos en la tierra; a las esposas de su preferencia, a los siervos que demuestran más adhesión. Así, les dan agradable compañía para el interminable viaje por el más allá.

### CULTURA CANARI

**N**UNQUE el establecimiento de los canarios, en territorio azuayo y los pormenores de su gradual avance en la civilización permanecen ocultos en la prehistoria, es cambio el apogeo de su cultura se muestra a plena luz, no ya en el campo de las computas, sino en el de la realidad histórica, pues lo evidencia el sinnúmero de objetos elaborados por esa raza que, ya hoy, han sido hallados en nuestro medio.

Ad, pues, desde que Hunay revela al mundo científico —en la *Obra de Bellas Artes de París*— la importancia de los objetos delos, hasta nuestros días, en que todavía se siguen descubriendo vestigios semejantes, no pocos investigadores se han dedicado a estudios que permiten establecer el grado de adelanto que, en una época bastante remota,

llegó a alcanzar esa raza.

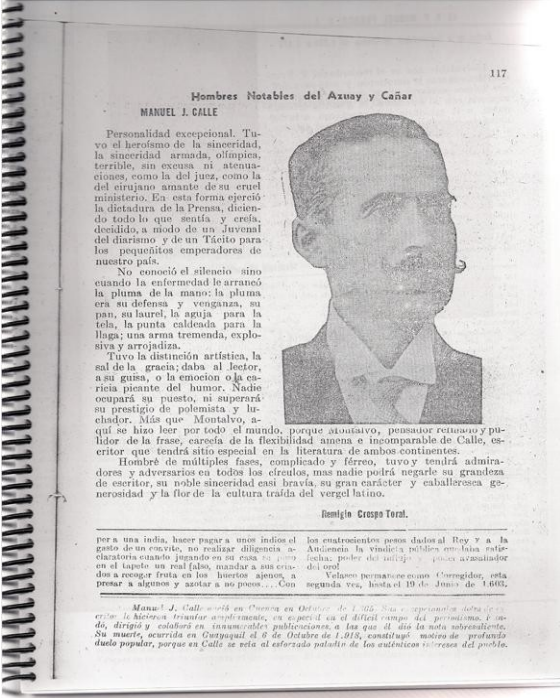
¿Conocieron los canaris el arte de la escritura? González Suárez afirma que sí cuando en 1878 publica su primer libro sobre etnohistoria, basándose para esa deducción en que, en varias tumbas, halláronse unos a manera de bastones forrados de ligas metálicas con grabación de ciertos signos. Recordando que Cavello Balboa narra que Huayra-Cáque hace su testamento en Tomahamba valiéndose de un bastón en el que se dibujaron rayas de colores cuya significación entendían los quipoamayoc, presume que nuestros aborígenes tenían en esas varas sus libros de oro o plata para transmitir sus creencias o hazañas a la posteridad. Más tarde rectifica el Sr. González Suárez su aseveración, asegurando que aquellos objetos sólo son estólicas o propulsores para el lanzamiento de flechas. Esto parece indudable, mas no por ello se ha de negar —como lo hace don Carlos Manuel Larrea— que los canaris conocen el uso de jeroglíficos, precedimiento inmenso que indudablemente heredan de sus antepasados, pues los mayas y sus diversas ramas vallense de este medio para representar sus ideas. Qué otra cosa, sino una manifestación de esta clase, puede constituir la figura que hemos reproducido en la página 21 de este libro? Allí aparece clara la alusión tocada a la cultura, la guacamaya y el personaje —probablemente un sacerdote, pues lo que levanta en una de las manos parece indicar un adverbio— mantiene contacto, es decir, se identifica con todas esas deidades de su culto. ¿Quería decir, acaso, que la clase sacerdotal es la representación misma de la divinidad? ¿Por qué el sol ocupa el lugar en que debía ir la frente del indio? ¿Es porque, este, piensa como aquél? Entre los mayas representan al espíritu con una espiral o voluta que sale de la boca que abre para el don de la expresión, y aquí es nada menos que la serpiente sagrada la que se desmenuja de las fauces de la guacamaya, que también habla, y es precursora del humano linaje... En objetos de metal, así como en piedras, esculturas, pues, los canaris caracteres que constituyen su lenguaje jeroglífico.

Por lo común se admite que Chordeley fue un lugar especialmente dedicado para sepultar en él a los reyes de la nación canaria, pero nos parece muy acertada la opinión del Dr. Julio Maloella al suponer que la dinastía de esa raza hay que contarla por el número de tumbas de gran riqueza que allí se hallaron, lo que sería darle cortísimo tiempo de duración, siendo así que los canaris del tiempo de la conquista habían olvidado su a sus antepasados de Chordeley, por lo que, en esa época, poco o nada significaba para ellos.

La desti... cerámic... han de... es de h... el grab... pica p... adviert... de su g... nera d... cilitate... las linc... hecho c... toso.

Com... País d... res agric... nocimiento... te se liza... las Suñes... lunares, so... de treinta

Com... Uta, en... antiguos... por el P...



### Hombres Notables del Azuay y Cañar

#### MANUEL J. CALLE

Personalidad excepcional. Tuvo el heroísmo de la sinceridad, la sinceridad armada, olímpica, terrible, sin excusas ni atenuaciones, como la del juez, como la del cirujano amante de su cruel ministerio. En esta forma ejerció la dictadura de la Prensa, diciendo todo lo que sentía y creía, desdichado a modo de un Juvenal del diario y de un Tácito para los pequeños emperadores de nuestro país.

No conoció el silencio sino cuando la enfermedad le arrancó la pluma de la mano; la pluma era su defensa y venganza, su pan, su laurel, la agua para la teta, la punta caliente para la llaga; una arma tremenda, explosiva y arrojada.

Tuvo la distinción artística, la sal de la gracia; daba al lector, a su gusto, o la emoción o la gracia pizante del humor. Nunca ocupará su puesto, ni superará su prestigio de polemista y luchador. Más que Montalvo, aquí se hizo leer por todo el mundo, porque atontativo, pensador refinado y pulidor de la frase, carecía de la flexibilidad amena e incomparable de Calle, escritor que tendrá sitio especial en la literatura de ambos continentes.



Remigio Crespo Toral.

per a una india, hacer pagar a unos indios el los cuatrocientos pesos dados al Rey y a la gente de su ejército, no realizar diligencia... Además la vindicta pública con una retribución cuando pagando en su casa su propia fecha, poder del antiguo y poses actualizador en el lapso de un real fable, suada a sus otros... dios.

dos a recoger fruta en los huertos ajenos, a... Velasco permaneció como Corregidor, esta pensar a algunos y asustar a no pocos... Con segunda vez, hasta el 10 de Junio de 1463.

Manuel J. Calle nació en Cañar en Octubre de 1805. Sus obras representan la historia de la historia trazar ampliamente, en especial en el difícil campo del periodismo. Es un do, digno y colateral en innumerables publicaciones de las que él, día la nota sobresaliente. Su muerte, ocurrida en Guayaquil el 6 de Octubre de 1893, constituyó un suceso de profundo duelo popular, porque en Calle se veía el estorcedo pulchro de los andes en el rostro del poeta.



### **Capítulo 3**

## **De la comunidad arqueológica a la comunidad transnacional: tierra, etnicidad y migración en Cañar**

### **Introducción**

En enero de 2008, al iniciar la investigación, entrevisté a don Antonio, rector del Instituto Superior Pedagógico Intercultural Bilingüe Quilloac, uno de los dirigentes del movimiento indígena ecuatoriano, de larga trayectoria tanto nacional como local. Su respuesta a la pregunta sobre la historia de las comunidades y las razones de la migración inició de esta manera:

En primer lugar, aquí existían, o sea en el cantón Cañar existían muchas haciendas, muchas haciendas muy grandes, inclusive la hacienda Guántug que hoy está ubicado el Instituto Quilloac, era una hacienda de 30.000 has., era una hacienda de la señora Florencia Astudillo de Cuenca, era una hacienda inmenso... y así habían en otras parroquias como Honorato Vásquez, existía una hacienda de San Pedro que era del orfanatorio del obispo de Cuenca; por el lado del Tambo, era una hacienda de Chuichún que era de la asistencia social, o sea del gobierno; igual en parroquia Ingapirca había una hacienda muy grande, la famosa hacienda de Huayrapungo, igual esta hacienda creo que tenía más o menos unas 10.000 has., también era de la asistencia social. Entonces, encima de eso había haciendas particulares, caso del Tambo había haciendas de los señores Borrero, caso de Charcay, de los señores Cordero, otra hacienda grande del señor Wilson Malo, en Biblián, o sea prácticamente el cantón Cañar, y la provincia de Cañar y por qué no decir el país estaba más o menos hasta 1964 estaba puro haciendas..." (Entrevista a Antonio, 2008).

A lo largo de la entrevista, su relato giró alrededor de las luchas de los indígenas por la tierra, desde antes de la reforma agraria y durante ésta. La referencia permanente a los indígenas de la comuna Quilloac como campesinos, junto con la importancia que en su discurso tenía la presencia de la hacienda, de la reivindicación por el acceso a la tierra, además de varias alusiones que en su relato hizo a los inicios de la organización indígena como autónoma que no había encontrado representación en el movimiento sindical, sumado a lo cual guardaba la escena relatada al inicio de este trabajo y que sería la que dio pie a las preguntas centrales de esta investigación, generó que surgieran nuevas interrogantes, o mejor dicho, me planteé la necesidad de complejizar las preguntas de inicio.

Si la escena en torno a la disputa por la legitimidad de las representaciones antes mencionada me había permitido abrir una serie de interrogantes acerca de ellas; acerca de

la construcción de la o las identidades al interior de los kichwa kañaris y relativas a las tensiones que la movilidad de los kañaris estaba planteando a las organizaciones históricas de la zona, esta y otras entrevistas a dirigentes tradicionales hicieron evidente que la comunidad tenía un antecedente: “la comuna”... ¿Se trata de un problema semántico, es decir, se hacía alusión a la misma forma de organización? ¿Se trataba de la forma “antigua” de nombrar una manera de organización de los indígenas en el Ecuador? El relato, el tono, la persistencia en el uso de “la comuna” pusieron en evidencia que no era solamente formas distintas de nombrar, se trata de formas distintas de concepción y de incorporación de la comuna en la práctica. Se trata de que la comuna/comunidad tiene referentes de relación primordial distintos: la hacienda, el Estado, las ONG, la iglesia que operan bajo sistemas clasificatorios distintos; se trata de formas históricas de construcción de las identidades, se trata de que la comuna supone la construcción de un discurso que pone en evidencia los distintos mecanismos de politización de la pertenencia comunal y de la identidad étnica y de la construcción del “indígena” como ciudadano.

Estas formas distintas de nombrar la comunidad me llevaron a plantear la necesidad de mirar la “historia” de la comunidad, es decir, tratar de identificar cómo estas formas de denominación suponen modos de construcción de las identidades, formas de politización de la etnicidad y cómo ésta va siendo resignificada de cara a distintos contextos. Es decir, trato de identificar cómo la comuna/comunidad ha sido permanentemente reactualizada, construida políticamente, tanto en el discurso, en las representaciones como en la práctica de los actores.

Este apartado es un intento por rastrear esas distintas formas cómo la comuna/comunidad en Cañar ha sido construida discursivamente como anclaje identitario, como forma de politizar la pertenencia étnica y comunal y, al mismo tiempo, cómo se recrea permanentemente para moverse en un juego constante entre territorialidad y des/territorialidad. Este recorrido por la trayectoria de la comuna/comunidad busca dar cuenta de ella como un “sistema clasificatorio que está fundado en varias formas de exclusión y de construcción de la *otredad*” (Gupta y Ferguson, 1997:13), el cual tiene historia y actores que las construyen y el cual puede atribuir distintos roles a la comuna/comunidad. Además, este recorrido busca dar cuenta de cómo la comuna/comunidad y sus distintas relaciones construyen lugar. Si en el capítulo anterior he

seguido la pista de las trayectorias discursivas que han servido para dar cuenta de cómo se ha ido construyendo Cañar, en este, rastreo los discursos de los protagonistas y sus prácticas como formas históricas de creación de un lugar.

Para ilustrar cómo se dan los procesos de construcción de las comunidades kañaris en Cañar, identifiqué tres elementos primarios, cada uno de los cuales combinan tanto un corte temporal, como uno referido al proceso-relación más significativo de la comunidad; siendo éstos: la comunidad y la hacienda; la comunidad y la organización política; y la comunidad y las migraciones o movi­lidades. Si bien se distinguen unos ejes significativos, ello no excluye que se den procesos simultáneos; se trata más bien, de identificar un elemento clave desde donde leer el proceso. La documentación recopilada en archivos locales y nacionales, así como entrevistas son las fuentes de información desde las cuales se construye la argumentación.

### **La comuna de Quilloac y la hacienda Guántug**

Cañar es uno de los cantones (municipios) que forman parte de la provincia del mismo nombre situada en el sur del Ecuador y es también el nombre de la parroquia en donde se ubica la comunidad Quilloac, en la cual he enfocado el estudio. El sector de la comunidad con mayor densidad poblacional está localizado a un kilómetro de la capital cantonal y corresponde al centro de Quilloac, siendo el resto de los sectores: San Marcos, San Nicolás, El Solitario, Junducucho, Hierbabuena y Chacahuin, el más alejado. La población estimada de la comunidad es de dos mil habitantes.

#### **Parroquias del cantón Cañar**



Fuente: SIISE, 2008

Pero veamos cuál es la historia de la comuna Quilloac, la cual no puede estar separada de la de hacienda Guántug. Según don Antonio, “la comuna de Quilloac la tierra es desde Buerán hasta San Antonio de Pahuancay, así dice la historia”, sin embargo, la comuna habría perdido la tierra porque “cuando inició los trabajos del camino real<sup>45</sup>, todas las comunas libres tenían la obligación de trabajar en camino real, pero en cambio las comunas de la hacienda no podían abandonar la hacienda porque el patrón defendía.”

Esto generó la resistencia por parte de los miembros de las comunidades libres que se negaban a cumplir porque “muchas gente quedaba enterrada en el derrumbe, mucha gente cogía esta enfermedad del paludismo, y no regresaba a la casa, pero el estado obligó a las comunas libres para que trabaje” y, por tanto, las comunidades libres para evitarlo acudieron a que “defienda el patrón entonces los de Quilloac entregaron todas las tierras para Miguel Valdivieso, él creo que era gobernador de Cuenca, así se constituyó la hacienda de Guántug, nunca devolvió, eso es la hacienda de Guántug” (Entrevista a Antonio, 2008). Es decir, la hacienda Guántug sería producto de la expropiación del territorio de la antigua comuna Quilloac. Sin embargo, habría quedado un espacio reducido de alrededor de 20-25 hectáreas pertenecientes a la comuna, situada en el medio de todo el complejo hacendario, que fue el lugar de asentamiento de la “comuna libre”.

Claro, las comunas desde 1937 tenían su presidente su vicepresidente, secretario, vocales entonces era una organización, comunal bien estructurada entonces tenían sus estatutos, tenían el registro del gobierno, o sea eran reconocidos por el estado; entonces eso era las comunas, entonces, en cambio las comunas de los huasipungueros nada pues, entonces vivían ahí en la hacienda y todo lo defendía la hacienda (Entrevista a Antonio, 2008).

Quilloac era una comuna libre pero con un chiquito trocito de tierra en la hondonada, pero lo que yo siempre me pregunto es cómo consiguieron esa tierra la comuna de Quilloac [...] el padre Iglesias me dijo eso dio el José Antonio de Sucre, devolvió a Quilloac ese pedazo de tierra... Pero no estoy seguro. Lo que yo no sé es cómo que Quilloac tiene ese trozo, serán unas 25 hectáreas tal vez, poquito, ahí vivíamos, eso era la comuna libre, las comunas libres, nosotros solo sabíamos trabajar por la leña, la paja, por el pasto [...] no fuimos huasipungueros (Entrevista a Antonio, 2009).

---

<sup>45</sup> La referencia al camino real se refiere a la apertura de la vía a la costa por el sector de Naranjal y la obligación a trabajar de las comunas libres se debe a la Ley de Trabajo Subsidiario expedida en 1825, la cual [...]“a raíz de la supresión del tributo (la Contribución de Indígenas) se convirtió en el mecanismo fundamental de extracción del excedente indígena, ya no en dinero sino en trabajo” (Moscoso, 1989:483) y que ordenaba a “los indígenas y blancos comprendidos entre los 18 y los 50 años a participar en las obras de carácter público. En un inicio se estableció esta obligación por cuatro días al año... posteriormente el tiempo fue ampliado a veinticuatro días consecutivos [...]” (Moscoso, 1989:497).

El intento por encontrar los rastros de la comuna Quilloac y de la forma en la que se da este “traspaso” de las tierras comunales a la hacienda supuso el dirigir la búsqueda a los archivos republicanos lo que ha permitido reconstruir la trayectoria de la tenencia de la hacienda Guántug. Una historia que tiene constancia escrita, mientras que, como veremos más adelante, la de la comuna es una basada en la memoria. El sentido de reconstruir la historia de la hacienda tiene relación primero con el vínculo establecido entre ella y la comuna, también cobra significado porque la memoria sobre la hacienda está presente en los discursos de quienes fueron huasipungueros, comuneros y, o cooperados y, finalmente, porque esta relación comuna-hacienda genera una forma de nombrar, supone una forma de clasificación.

En una búsqueda a contra calendario, partiendo de las primeras relaciones obtenidas en Quilloac sobre la propiedad de la hacienda que referían a la señora Florencia Astudillo como la dueña de todo el latifundio, el primer hito encontrado es la compra de tierras por parte de la cooperativa Quilloac al Instituto de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) en noviembre del año 1967, como producto del proceso de reforma agraria iniciado en la zona unos años antes con la liquidación de huasipungos. Sin embargo, tanto en las constancias de la compra de las tierras por parte de la cooperativa, como en estos procesos de liquidación de huasipungos, quien aparece en los documentos escritos como dueño del latifundio es el Asilo de Ancianos Desamparados de Cristo Rey, representado por Enrique Toral Arízaga, apoderado de la madre Salina Benito Antolin, presidenta vitalicia del asilo. Efectivamente, ya en el año de 1935, la señora Florencia Astudillo había donado el complejo hacendario conocido genéricamente como Guántug a este asilo:

En Cañar, hoy viernes, trece de Marzo de 1936, por cuanto han desaparecido y subsanado los inconvenientes que motivaron para no poder practicar oportunamente la inscripción se me presentó de nuevo la copia de la escritura de donación i reserva de derechos reales celebrada en la ciudad de Cuenca, con fecha dieciocho de diciembre de mil novecientos treinta i cinco, ante el escribano, Señor Doctor Abelardo Tamariz Crespo, i de la cual consta: que la Señorita Florencia Carlota Astudillo Valdivieso, vecina de dicha ciudad, previa la respectiva insinuación y autorización judicial del Señor Alcalde primero del Cantón Cuenca, doctor José María Escudero Vélez... tiene a bien donar entre vivos e irrevocablemente i de una manera gratuita al “Asilo de Ancianos Desamparados de Cristo Rey”, establecido en aquella ciudad de Cuenca [...] entre otros bienes, los siguientes situados en la jurisdicción de este Cantón: un fundo llamado Chaulabán [...] i que encierra dentro de sus límites las fracciones conocidas con los nombres de «Guandug», «Rosaspamba», Bazh-bazh, Ganzhi y Chaca-rumi, estando limitado íntegramente en la forma que sigue [...] Esta hacienda lo mismo que los terrenos de Zhulla tienen derecho a los sitios comunarios que tocan con los pertenecientes a Burgay [...] El valor de este fundo, es de

doscientos ochenta mil sucres (280.000.xx) [...] y, un fundo llamado “Purubín” situado en la parroquia de Gualleturo de este Cantón, i que comprende también las parcialidades de “Malal” y “Ger”, dentro de esta linderación general [...] Este fundo tiene el valor de ciento cincuenta mil setecientos sucres (S/.150.700.XX) [...]; así como la reserva que hace la señorita donante de los derechos de usufructo *i de uso y habitación en las casas que existen en los fundos*, respecto de los cuales, es decir de estos últimos, figura su inscripción en el registro correspondiente [...]” (Registro de la Propiedad de Cañar; año de 1936, Fs., No. 180).

Sin embargo, la memoria de los comuneros relata de distintas maneras, la presencia de la “niña Florencia” pues a pesar de que la propiedad había sido transferida al asilo, quien mantenía el control sobre la hacienda a través de los administradores y de los mayores era la señora Florencia Astudillo, quien además había guardado para sí el uso de las casas de habitación de las distintas propiedades que habían sido donadas y también parecería ser que los réditos de la producción.

Pero en el tiempo de la hacienda, todos trabajamos, tíos, tías, los sobrinos, los hijos, papá y mamá. Más dedicábamos a la siembra y la cosecha de los granos, así teníamos granos de abajo y granos de altura. Dentro de la hacienda, había bastante trabajo. Pero los mayordomos nos maltrataban, así había mayordomos y mayores que abusaban y maltrataban. Los mayordomos eran demasiado mandones a la gente, pegando, hablando, entregaban bastante trabajo. Yo crecí y trabajé en la hacienda, me acuerdo que mi trabajo era de cuidar a los chanchos [...] La patrona también trataba muy mal a la gente, así hablando e insultando... Ella vivía en la hacienda, ella era la dueña [...] ¡Claro que me acuerdo! Ella tenía tantos peones que ordenaba trabajar. Tenía alrededor de 120 peones, a quienes exigía trabajar. Sí, de aquí, eran bastantes hasta el lindero de San Rafael. No nos daban nada, teníamos que andar solo por una pequeña porción de cosecha [...] Cogíamos al partido, pedíamos bendición a Diosito nuestro Señor. Amén. Ya en el huasipungo, me acuerdo que podíamos caminar libremente, jugar en los pastizales. Conforme íbamos creciendo, nos hacían trabajar. Yo trabajando en la hacienda, he llegado a tener este terrenito donde estoy hasta ahora. Yo he vivido siempre trabajando, eso aprendí. En la tierra que yo recibí siembro arveja. Antes la arveja era inmensa, bueno hasta ahora sale un montón de arveja. Cuando esta buena sale más de dos quintales. Todo eso tengo con la tierra, cosecho trigo, cosecho cebada, cosecho manzanas, cebollas. Los granitos antes taita Diosito, había bastante y hoy también, coseché así, no puedo quejarme del granito. Yo tengo hermanitos, esos ambos hermanitos me dan trabajando para mí. En la hacienda trabajamos de lunes a lunes, no había descanso, sólo era trabajo, trabajo. No había descanso, teníamos miedo y decíamos si no trabajamos qué van a decir. Había que servir a la niña Florencia, sin descuidar. Ella dice que vivía en Cuenca...” (Entrevista a Dolores, 2009).

“La hacienda era de... niña Florencia Astudillo, uno de Cuenca, así esto hasta hacienda Huairapungo... mandado... eso era de la niña... Todito esto era de la niña, todo, la hacienda, esas partes para San Rafael y vuelta para acá. Mayoría era hacienda Guantug que decían. Este era del, de señora Florencia Astudillo” (Entrevista a Florentino, 2009).

“... así pasábamos en la hacienda, hacienda seguía por este filo, por éste, bajaba, por la quebrada, va todito hasta Bucay, siquiera tiene, este, Guantug, Lodón, acá el Chayacrumi, Purubín, Malal, Bucay, ahí termina la hacienda, del tiempo la hacienda de la niña Florencia Astudillo [...] esa hacienda era, ahí después ya nosotros andábamos, ya ahí, así, solamente por la leñita por el agua, por eso nosotros ya... a cambio del trabajo en la hacienda teníamos

agua, leña, pasto...páramos sí teníamos, pero cuando no trabaja no daban nada” (Entrevista a José Manuel, 2009).

Ninguno de los testimonios da cuenta de la presencia de monjas, que eran las que regentaban el mencionado asilo. ¿Por qué transferir la propiedad de la hacienda al asilo y mantener el usufructo no solamente de las casas, sino en general de la administración de la hacienda? Los archivos guardan silencio al respecto. Otras fuentes, escritas y orales, más bien dan cuenta de su acentuado espíritu filantrópico y religioso.

Florencia Astudillo Valdivieso nació en 1869, hija del médico Benigno Astudillo y de doña Juana Valdivieso García conocida como "Juana de Oro" por ser poseedora de una inmensa fortuna. A la muerte de sus padres, heredó un gran patrimonio que comprendía haciendas, terrenos, casas, enseres y demás, sin embargo fue de carácter piadoso y caritativo, por lo que se convirtió en una de las grandes filántropas de la época. Gran parte de su riqueza la donó a comunidades religiosas [...] Realizó donaciones para las madres de los Sagrados Corazones, las madres Salesianas, el Oratorio Juana Valdivieso, a las Marianitas e Hijas de la Caridad, a las comunidades de Redentoristas, Mercedarios, Jesuitas y Carmelitas. Con todas estas obras demostró su humanitarismo, solidaridad y bondad para con el prójimo, fue también benefactora de desamparados, enfermos, desvalidos, ancianos y huérfanos [...] (El Mercurio, Cuenca, 7 de marzo de 2005).

Sin embargo, parecería ser que esa filantropía tenía límites claros: se transfería el dominio, no así el usufructo, es decir, la rentabilidad de esas propiedades, como lo testimonia la memoria de los ex trabajadores de la hacienda de Cañar y de los habitantes mestizos de la misma provincia y de la del Azuay, quienes en la actualidad relatan historias referidas a la señora Astudillo, su carácter y su forma de administrar sus propiedades que más bien la describen como una mujer de carácter fuerte y de mal humor. Es decir, la presencia en la memoria de la zona de la señora Astudillo, permitiría pensar que fue ella quien siguió al frente de Guántug, hasta su muerte en 1956, cuando el asilo se haría cargo de su administración a través de apoderados, administradores quienes fueron los que enfrentaron el proceso de liquidación de huasipungos y el de la reforma agraria. Es decir, el proceso de disolución del feudo.

Claro que fuimos donde la niña Florencia Astudillo. Nosotros fuimos dejando el trabajo, el cave de papas... Así fuimos diciendo las dos “vamos a venir viendo qué es lo que dice”. Queríamos a ver qué fin tiene. La Pancha también dijo, “bueno vamos a venir viendo, algo a de haber para mí también”. Pero cuando ya fuimos, teníamos mucho miedo, sobre todo de entrar a la casa de la niña (Entrevista a Dolores, 2009).

Pero, ¿cómo llega Florencia Astudillo a ser la dueña de un latifundio de dimensiones territoriales y simbólicas tan importantes? El recorrido por los archivos<sup>46</sup> deja entrever que la conformación de Guántug tomó al menos varias décadas y supuso la agregación paulatina de tierras provenientes de distintos propietarios entramados en una amplia red de parentesco, de herencias y, por supuesto, de varios conflictos alrededor de las propiedades de la familia de la que procede Florencia Astudillo. Ella es la única heredera de todo el complejo hacendario pues no tiene hermanos<sup>47</sup> y parecería ser que quien posee grandes latifundios no solamente en Cañar sino en otros lugares de Azuay y Loja de donde es la familia de su madre, Juana Valdivieso García. En abril de 1904, la señora Astudillo toma posesión de los bienes de su madre, a la muerte de ésta. Sin embargo, ella debe enfrentar problemas en la sucesión de bienes con el hermano de su madre, Antonio José, los dos hijos de José Miguel Valdivieso, gobernador de Cuenca alrededor de los años 1850.

En 1875, la esposa Teresa García viuda de Valdivieso y los herederos de J. M. Valdivieso: Antonio José y Juana Valdivieso i García de Astudillo (madre de Florencia) celebran un acuerdo de partición de los bienes dejados por éste

[...] con el objeto de conservar la buena armonía que debe reinar entre individuos de una misma familia han resuelto hacer una divición (sic) parcial, formal i definitiva de todos los bienes pertenecientes al ya finado señor Don José Miguel Valdivieso i Rada [...] En esta virtud convienen en que la divición queda hecha segun las bases siguientes.- Primera: que la madre común señora Teresa García, cede jenerósamente a la [...] de bienes de su finado esposo, todos los que se hayan adquirido durante el matrimonio con su referido esposo [...].- Segunda: que no se hará tasación ninguna de los bienes del finado señor Don José Miguel Valdivieso, sinó que los dos herederos, por su propia eleccion hecha de comun acuerdo, tomará uno los bienes que van a referirse, i en la forma que luego se expresará, quedado así convenidos i contentos sin derecho a ningún reclamo; por ser esta una transacción, cuyo objeto es evitar todo motivo de discordia: para lo cual empeñan la fé y el honor de su palabra [...] (Archivo Notaría Quinta, Cuenca).

En esta partición que incluye bienes muebles e inmuebles, a Juana Valdivieso, representada por su esposo Benigno Astudillo se le entrega casas en Cuenca, terrenos en Tarqui, en Girón y las haciendas de Ayapamba, “con su Hato<sup>48</sup> de Zhimpali [...] la Hacienda de la

---

<sup>46</sup> Archivo del Registro de la Propiedad del cantón Cañar y el Archivo Nacional de Historia, núcleo del Azuay (Libros de notarías y juicios).

<sup>47</sup> En una publicación del diario *El Mercurio* de la ciudad de Cuenca de 2005, se menciona a una hermana, monja carmelita. Sin embargo, en los archivos revisados no se registra la existencia de esta hermana.

<sup>48</sup> “La expresión *hato* se define [...] como la forma productiva sustentada en el binomio ganadería-usufructo de la tierra donde se genera una relación de peonaje entre un terrateniente [...] y un trabajador [...] El proceso productivo del hato [está] centrado en el aprovechamiento de pastizales naturales con una ganadería de carácter extensivo [...] (Pérez, 2007:3)



Cría y sus Hatos [...] la Hacienda de Yugmaní en la parroquia de Paute [...] y Tampanchi en la parroquia del Tambo [...]” a más de todos los hatos relacionados con esas haciendas, casas y sitios en el pueblo de Cañar. Al hermano, Antonio José se le entregan igualmente un número igual o similar de propiedades. Las propiedades distribuidas se encontraban situadas en las actuales provincias de Azuay y Cañar y, tal vez, de El Oro y aún de la parte de ceja de montaña de la provincia de Guayas, pues algunos nombres corresponden con lugares ubicados actualmente en esas provincias<sup>49</sup>. En esta partición no se nombra a Guántug como tal como parte de la herencia de alguno de los hijos.

Ahora bien, en 1891, se hace constar en escritura pública que la partición celebrada en 1875 correspondía a los bienes de José Miguel Valdivieso y en esta fecha, el 12 de julio, “Teresa García viuda de Valdivieso ha resuelto también dividir sus propios bienes raíces entre sus mencionados hijos Señores Doctor Antonio José Valdivieso y Juana Valdivieso, bienes raíces que consisten en la hacienda llamada Isavieja con sus hatos de Cruz-urcu, Chuchucan, Ayaguaico y Celed, situados en la jurisdicción de la parroquia de Cañar; en las haciendas denominadas Malal, Potrero de Zhuya, Ger, Labadel, Zhuicun y Zhurum, situadas en la parroquia de Gualleturo; y en las haciendas denominadas Retes, Súribus y Cochás, situadas en la parroquia de Suscal [...]” (Archivo Nacional de Historia/Núcleo del Azuay. Registros de Mayor Cuantía, 1891). Estos bienes son distribuidos entre los dos hijos; a Antonio José le son heredadas las haciendas de la parroquia de Cañar, es decir, la hacienda Isavieja con sus hatos de Cruz-urcu, Chuchucan, Ayaguaico y Celed, mientras que a Juana Valdivieso le son entregadas el resto de haciendas ubicadas en las parroquias de Gualleturo y Suscal y se menciona que este conjunto de propiedades así distribuidas es de igual valor y que complementa la partición realizada en 1875.

Las haciendas de Isavieja, Malal, Ger, Labadel, es decir, las situadas en las parroquias de Cañar y Gualleturo formarán posteriormente el latifundio conocido como

---

<sup>49</sup> Sin embargo, no es posible hacer una afirmación categórica pues en las mencionadas escrituras llama la atención que se nombren las propiedades y no se indique su ubicación sino de manera general, dando a entender que no existía la necesidad de esas especificaciones pues se suponía que ellas eran conocidas, reconocidas y legitimadas solamente por su nombre. Por otro lado, esta indefinición de límites nombrados y establecidos puede también ser leída como una estrategia que permitió la conformación de latifundios con la apropiación de tierras supuestamente baldías. La revisión de los archivos pone en evidencia que el tema de los linderos es motivo de juicios, pleitos, reclamos entre propietarios de distinta dimensión, desde el latifundio hasta pequeños sitios ubicados en los pueblos.

Guántug. El resto de nombres citados, tales como Zhuya, Zhuicun son zonas que si bien no se mencionan posteriormente como parte del latifundio, estarían rodeadas por éste.

Esta escritura señala algunos otros elementos a tener en cuenta. Uno, que Teresa García mantiene para sí, “hasta doscientos pesos sencillos por mes, que le serán dados en dinero, para su subsistencia, por dichos sus hijos, á razón de cien pesos cada uno [...] se reserva también las casas de habitación que tiene en ésta ciudad, así como la hacienda de Setelég que la Excelentísima Corte Suprema de la República ha mandado le sea entregada, por sentencia pronunciada, en el juicio que ha sostenido con el Señor Serafín Valdivieso y hermanos [...]” (ANH/A. Registros de Mayor Cuantía, 1891)<sup>50</sup>. Teresa García mantuvo un juicio de herencia con los hermanos de sus esposos... Efectivamente, estuvo casada con Alejandro Valdivieso y posteriormente con José Antonio, convirtiéndose así en heredera de sus bienes. Otro elemento interesante es justamente el que en esta división de bienes se señale que los herederos Antonio José y Juana quedan con la obligación de cumplir con la disposición testamentaria de Alejandro Valdivieso de repartir quinientos pesos anuales entre los pobres, la cual la había estado cumpliendo hasta entonces, la señora Teresa García. Este testamento, como veremos más adelante, fue dictado en 1837.

Por otra parte, en la adjudicación se incluye “los documentos de concierto de los peónes, así como las tarjas de los mismos, [que] les serán entregados a cada asignatario [...]”, con la clara estipulación de que los asignatarios se comprometen a no aceptar en su servicio a “los peónes conciertos, meseros y arrimados que correspondiéndolo á las haciendas de ésta Señora quisiéren pasar á las de áquel, y viciversa; pues que con esta cláusula no se proponen otra cosa que conservar la paz entre los exponentes e impedir la insubordinación de los peónes [...]” (ANH/A. Registros de Mayor Cuantía, 1891).

Y, finalmente, se señala que “[...] los fundos de Labadel, Zhuicun y en los demás han formado el mayorazgo<sup>51</sup> de la familia Rada<sup>52</sup>, se dice existir unos principales acenso<sup>53</sup>,

---

<sup>50</sup> Según documentación revisada en el ANH/Q (Serie Haciendas), la hacienda Seteleg fue motivo de varios juicios que duraron décadas entre los distintos herederos de la familia Valdivieso y de la familia Rada que reclamaba participación en el mayorazgo.

<sup>51</sup> Según Valencia (1994:12), el mayorazgo es “la forma de vincular la propiedad jurídicamente alrededor de un heredero, el hijo primogénito, el cual estaba obligado a cuidar la heredad sin fraccionarla para el lustre y posteridad del linaje y el apellido de las familias nobles”; tiene su origen en el siglo XII como una forma de mantener la propiedad privada y llega a América con la conquista y se constituirá en la forma “que permitirá que el latifundio se mantenga intacto en las manos de algunas familias acaudaladas”, las cuales antes de proceder a formar el mayorazgo debían haber ya obtenido importantes extensiones de tierras a través de

en la suma de seis mil pesos, inclusive dos mil de patronato de Legos<sup>54</sup>; acerca de cuya existencia pende una contienda judicial [...]”.

Efectivamente, Teresa García fue esposa de Alejandro Valdivieso y Rada, hijo de Fernando Valdivieso y Juana Rada, parentesco que explica la relación que se señala en la partición de bienes que hace la señora García en 1891. Ahora bien, en los testamentos que éste suscribe en 1837, el 7 y el 11 de febrero de ese año, nombra como única y universal heredera a su esposa, la señora Teresa García y Veintemilla. Sin embargo, en el primer testamento se expresa que la mencionada señora “[...] se halla en cinta de meses mayores; y quiere que de sobrevivir el hijo póstumo sele entregue asu Esposa la cuarta Marital detodos sus bienes en recompensa del amor que le ha profesado, desus virtudes, del servicio con que le ha asistido, y [por] su notoria escases de fortuna [...]” y declara a su hijo, si este sobrevive como “único y universal heredero entodo el remaniente desus bienes, muebles,

---

varios mecanismos: la repartición de tierras hecha por la Corona y por las autoridades coloniales y formas de expropiación de las tierras de las comunidades indígenas, además de las mercedes de tierras (1994:44-50).

<sup>52</sup> Según la información que recoge Valencia (1994:87) “Para la época [1827] Ignacio Valdivieso y Rada [hermano de Alejandro y José Miguel] reclamaba ser sucesor legítimo del antiguo mayorazgo, que estaba en manos de Manuel Rada, quien no había formalizado los inventarios y tasaciones de las propiedades vinculadas dentro de los seis meses fijados por la ley sobre extinción de fundaciones”. Así mismo y siguiendo a Valencia, este mayorazgo tendría relación con el vínculo establecido por Tore Gaspar de Alvear, cuya documentación más antigua corresponde al año 1709 y situado en Cañar – Sitio Narcio (Narrío¿?).

<sup>53</sup> Según Terán (1988:3-4) el sistema de crédito, en aquella época, “se presentaba bajo la forma institucional del ‘censo’ [...] En un sentido práctico, el censo aludiría a un mecanismo operativo. De acuerdo al Diccionario de Autoridades, el censo consiste en ‘el derecho de percibir una pensión anual o rédito proveniente de un capital o principal impuesto sobre los bienes raíces de otra persona, quien por esta razón está obligado a pagarla’. De los tres tipos que el censo comporta, enfiteútico, reservativo y consignativo, fue éste último el que se practicó en la Hispanoamérica colonial. Específicamente, el censo consignativo asume la forma de venta o enajenación de réditos que el imponentor otorga al acreedor. Los actores jurídicos que el censo involucra son: el censalista, que percibe el rédito; y el censuario, que lo paga”.

<sup>54</sup> En su obra sobre las formas del crédito en la Audiencia de Quito, Terán (1988) también explica el mecanismo de formación de los patronatos de legos: “Otros espacios informales de crédito, en donde primó la iniciativa privada, se crearon también a propósito de fundaciones tales como las ‘obras pías’ que, en cuanto a la constitución de sus fondos -no así de sus fines- se establecían de modo idéntico al observado en las capellanías. Sus objetivos principales consistían en servir al Culto a través de misas, aniversarios, dotación de ornamentos o de caudales; y beneficiar al ‘próximo necesitado’ especialmente a los huérfanos. Esta institución también caía bajo el calificativo de ‘patronato de legos’, término que expresaba su independencia respecto de la autoridad eclesiástica. A diferencia de las capellanías que sustentaban relaciones sociales horizontales preferentemente, las obras pías favorecían relaciones verticales basadas en lazos clienterales; sin embargo, su destino quedaba muchas veces sujeto al arbitrio de terceros” (1988:29). Lo que la autora precisa e insiste es en que el sistema de crédito colonial, que como vemos se extiende hasta los años republicanos, estuvo fundado en un sistema de redes de parentesco: “[...] Y, más concretamente, se ha constatado que a nivel de la élite, era la familia la base social de operaciones del sistema crediticio. Los familiares combinaban hábilmente patronatos y ‘capellinazgos’ para asegurar su reproducción material y espiritual, objetivos ambos que se preveían hasta el “fin de los siglos” y “mientras el mundo fuera mundo” (1988:16).

rayces, derechos y acciones [...]”. Cuatro días después, el 11 de febrero del mismo año, Alejandro Valdivieso corrige este testamento y afirma que efectivamente en esa fecha “[...] instituyo por su unica y universal heredera asu citada Esposa, siempre que el hijo póstumo del otorgante no sobreviviese; pero reflexionando con maduro acuerdo, ha tenido a bien declarar como de echo declara, instituyendo por su única y universal heredera detodos sus bienes, derechos, y acciones, presentes y futuros, ya sea que hallándose embarazada aborte al hijo póstumo; ó *yá que resulte no estar embarazada*<sup>55</sup>, haciendo esta declaración evitar pelitos que pudieran sucitarse después desu muerte [...]” (ANH/A; Registro de instrumentos públicos, 1832-1838). Sorprende sobremanera que con cuatro días de diferencia se ponga en duda el embarazo de la beneficiaria, pues en el primer testamento se afirma categóricamente sobre su estado. ¿Cuáles son los pleitos que se pretenden evitar? No queda claro, la revisión realizada no permite reconstruir con exactitud, pero parecería ser que ellos podían estar presentes cuando se establece en el testamento que se los quiere evitar. Por la partición que hace Teresa García en 1891, podemos concluir que efectivamente, el embarazo no concluyó con el nacimiento de un hijo.

En estos dos documentos a más de señalar a la heredera universal, se prevén las formas de entierro, la cantidad de misas que quiere el testador que se digan en su honor, donde quiere que se le entierre, pero en ningún momento se señala cuáles son los bienes, derechos, acciones, etc. que está heredando. Pero, el 20 de abril de 1837, Teresa García acude a inscribir el testamento y en la versión que ella presenta sí hay señalamiento de disposiciones sobre bienes raíces y otras de tipo monetario que, según dicen (ella y el albacea) “[...] que enla instrucción que finado señor Alejandro Valdivieso les dejó, previno expresamente *aunq<sup>e</sup> de un modo confidencial*<sup>56</sup>”. Pues bien, estas disposiciones confidenciales comprenden varios temas. Entre ellos, se señala que el testador mantiene un juicio con su hermano Ignacio, pide que su heredera lo continúe y dispone que de ganarse éste, se distribuyan quinientos pesos mensuales a los pobres; si por el contrario, se perdiera ese juicio, instruye que esa distribución solo comprenda los doscientos pesos... y que se lo haga entre los “verdaderamente menesterosos [...] sin que se prefieran a los de la familia”. Otros asuntos tienen que ver con deudas pendientes y con deudores; sobre la distribución de la herencia de sus padres con sus hermanos, con quienes debe distribuir novecientos pesos,

---

<sup>55</sup> Énfasis añadido

<sup>56</sup> Énfasis añadido

asigna a cada uno de ellos cien pesos, es decir, 800 pues 100 le corresponden a él y tampoco entrega los correspondientes 100 a su hermana Manuela Valdivieso a cuenta de la deuda que ella mantiene con él.

Las disposiciones “confidenciales” efectivamente involucran aspectos que tienen que ver con la propiedad y los territorios que es interés de este estudio: en la cláusula cuarta se señala que “[...] las fincas llamadas Malal, Rambran, Quilloag, Casa deCuenca; Cuadras de Totonococha y San Blas, han sido propias del dicho finado, adquiridas con su trabajo, y no heredadas al finado Manuel Rada, su tío; y por consiguiente quedas libres dichas propiedades de mezclarse en las otras que fueron del señor Rada [...]”. Más adelante, además, se da a entender que hay conflictos con respecto a la herencia del mencionado señor Rada, y por tanto, se especifica que si se declarase nulo tal testamento por comprobarse incapacidad mental del señor Rada u otro motivo, eso no aplicaría al derecho del difunto a la herencia del señor mencionado “[...] porque aunque el testamento fuese declarado nulo, él además es instituido heredero en el poder para testar le otorgó el señor Rada mucho antes de su última enfermedad; y p<sup>r</sup> eso, bajo cualquiera de las dos disposiciones entró a la herencia de dicho su Tío [...]” (ANH/A; Registro de instrumentos públicos, 1832-1838: folios 177-182).

Llama la atención en la cláusula señalada que sea la primera vez que se nombre específicamente a Quilloac. En los documentos revisados con anterioridad, se había hecho referencia a lugares y nombres que por la cercanía a Quilloac, se podía deducir que la incluía. Sin embargo, aquí se la nombra específicamente. Por otro lado, si tomamos en cuenta todas las propiedades que posteriormente reparte Teresa García, se podría pensar que ellas provinieron tanto de la herencia de su esposo (Alejandro) y de los que él heredó de su tío materno, Manuel Rada, quien parecería ser era el heredero del mayorazgo. Por tanto, parecería ser que el inicio de lo que luego se convertiría en el latifundio de Guántug tuvo uno de sus orígenes en tiempos coloniales a través de ese sistema de herencia y perpetuación de la propiedad.

Hasta el momento, el recorrido ha permitido identificar cómo llegan las propiedades hasta la madre de Florencia Astudillo, Juana Valdivieso García; ahora intentaré reconstruir cómo llegan a ella, como un solo cuerpo, pues tanto los latifundios heredados por su tío Antonio José como por su madre, formarán parte del latifundio Guántug, posteriormente.

En abril de 1904, Teresa García, ante la muerte sin testamento de Juana Valdivieso, su hija, y la supervivencia del cónyuge de ésta, Benigno Astudillo, resuelve asegurar los derechos de su nieta, Florencia Astudillo, como única y universal heredera de los bienes que siendo suyos había transferido a su hija mediante las escrituras antes descritas de 1875 y 1891. Efectivamente, en esta fecha ratifica que los bienes que ahora pasan a posesión de Florencia Astudillo “[...] son los siguientes, y que se encuentran ubicados en este Cantón: los sitios y casa del Calvario y las haciendas de Malal, Jer, Lavadel, Zhuicún, Zhurún, Zhuya, Retes, Suribis y Cochás, estas situadas en la parroquia de Gualleturo, y los sitios y casa en esta parroquia”. De igual manera, la señora Astudillo hereda el resto de obligaciones a las que se había comprometido la testamentaria anterior y que se referían especialmente a cumplir con la voluntad de Alejandro Valdivieso sobre la repartición de ayuda a los pobres (Archivo Registro de la Propiedad, Cañar, Libro Año 1904: No. 197).

En mayo del mismo año, Teresa García efectúa un trámite parecido con los bienes que había transferido a su hijo Antonio José. Señala que los bienes suyos que transfiere a su hijo “[...] consisten en la hacienda de Izabieja y los hatos de Cruzurcu, Chuchucan, [...] y Selel, citados todos en esta parroquia y formando un solo cuerpo el mencionado fundo de Izabieja y los cuatro hatos relacionados [...]” (Archivo Registro de la Propiedad, Cañar, Libro Año 1904: No. 300). Sin embargo, uno de los objetivos de reiterar esta transferencia de dominio es la de aclarar los límites del fundo de Izabieja, como en efecto señala y ahí se menciona “[...] y baja por una quebrada hasta llegar a un carrillo llamado Puemzhi [¿?], de donde toma una cerca que está al pie de los terrenos de los indijenas de Quilloag [...]” (Archivo Registro de la Propiedad, Cañar, Libro Año 1904: No. 300). En esta escritura, se hace alusión por primera vez, entre los documentos analizados, a los terrenos de los indígenas de Quilloac, lo cual deja en evidencia que la hacienda lindaba con ellos.

Hasta el año 1904, por tanto, las propiedades de los herederos de Juana Valdivieso que interesan a este estudio, seguían siendo dos: Izavieja localizada en la parte alta, cercana a la actual cabecera municipal Cañar y las de propiedad de Juana en la parroquia de Gualleturo, en el mismo cantón hacia el occidente.

La revisión de la documentación de los años siguientes, no permite seguir la pista de cómo se da el proceso de constitución del predio. Sin embargo, por aquello que se puede ir reconstruyendo de distintos documentos del registro de la propiedad: inscripciones de

propiedades, de límites, de herencias, etc., para el año 1916 Antonio José Valdivieso había muerto y se establece un pleito entre Florencia Astudillo y la viuda, Filomena Muñoz: en agosto de 1916, Florencia Astudillo inscribe en el registro de la propiedad del cantón Cañar, una copia de un acta pericial “[...] en la división de los bienes del finado Señor Antonio José Valdivieso, cuya copia ha solicitado la Señorita Florencia Carlota Astudillo [...] previa citación de la Señora Filomena Muñoz vda. de Valdivieso...” (Archivo Registro de la Propiedad, Cañar, Libro Año 1916: No. 413). Sin embargo, esta copia inscrita solamente se refiere a problemas de propiedades llamadas Girincay y Yanachupilla. En todo caso, parece ser que el acta de división se refiere a todos los bienes, documento que no fue posible ubicar en los archivos de Cuenca ni Cañar.

Por otro lado, el recorrido por los libros del registro permite constatar que alrededor de la década de los años 1910, Florencia Astudillo realiza una serie de donaciones; así en 1912 realiza una importante donación de algunos fundos al presbítero Miguel Castro, de Cuenca: “[...] los fundos de San Clemente, Chanlabán, el Hato de Chorocopte y la Hacienda de Labadel, situadas las tres primeras propiedades en esta parroquia, y la última, en la de Gualleturo, advirtiéndose que al fundo de Chanlabán, la donación solo se concreta á una parte de dicho fundo, que comprende las posesiones llamadas Nar rio, Suco-loma, Rosas-pamba, Angamarca y Quilloac [...]” (Archivo Registro de la Propiedad, Cañar, Libro Año 1912: No. 361). Las variadas condiciones que establece la donante para la transferencia van desde fijar que “[...] los frutos naturales y civiles de las raíces relacionadas, las invierta el Señor Donatario, en la educación y formación de niños y jóvenes que aspiren al estado eclesiástico [...]”, hasta señalar que si bien deja a libre disposición del donatario el uso de los frutos, éste no podrá “[...] enajenar las raíces donadas, sino que las concerbará íntegramente [...]” (Archivo Registro de la Propiedad, Cañar, Libro Año 1912: No. 361).

La “política” de donaciones de Astudillo, especialmente a representantes de la Iglesia, se mantiene como una constante a lo largo de las siguientes décadas, hasta el año 1936 en el que dona el fundo ya conocido como Guántug y que comprende las suyas como las de su tío materno, al asilo de Cristo Rey. Para entonces, los otros posibles herederos, especialmente por línea materna, dejan de estar presentes y es ella quien copta los registros de las propiedades a las que he seguido la pista por cerca de un siglo.

La revisión de los archivos, por otra parte, pone en evidencia que los indígenas mantenían litigios, tanto con las haciendas o con dueños de lotes más pequeños y con otros indígenas<sup>57</sup>. Al respecto, cabe mencionar que ya en junio de 1868, la comunidad indígena de Gualleturo entabla un juicio a José Miguel Valdivieso de “apeo y deslinde”, acusándole de haber ido extendiendo los límites de la hacienda de su propiedad, Zhurun, hasta los límites del pueblo del mismo nombre “[...] hasta el extremo de reducir las tierras que como propiedad del pueblos las poseemos, a una extensión tan diminuta que no podrá tener sino unas seis cuadras más o menos; i no es esto sólo, sino que aun sabemos que estas mismas cuadras asegura le pertenecen [...]” (ANH/A: Juicios 88.013). Los representantes de la comunidad aducen que las tierras forman parte de la parroquia civil y eclesiástica de Gualleturo y que éstas han formado parte de otras composiciones pero que no disponen de los documentos probatorios porque los han extraviado y que por tanto, en esta causa solo se limitan a demandar por los límites de las tierras de la parroquia “[...] i que siempre han estado poseídos por la comunidad, hablamos precisamente de la legua q<sup>e</sup> la debe formar el ejido de la parroquia i q<sup>e</sup> establece la lei 8<sup>a</sup>. de la recopilación de Indias, q<sup>e</sup> previene expresamente que los sitios en que se han de formar pueblos, tengan un ejido de una legua de largo, donde los indios puedan tener sus ganados [...]” (ANH/A: Juicios 88.013). En agosto del mismo año, José Miguel Valdivieso, en uno de sus alegatos pone en duda el reconocimiento de la comunidad: “José Miguel Valdivieso, en el juicio de apeo y deslinde con los indígenas de la *supuesta*<sup>58</sup> comunidad de Gualleturo [...]”; más adelante, alega en contra de las personas que actúan como representantes de la comunidad, poniendo en duda su legitimidad: “[...] no me acojí yo a la lei q<sup>e</sup> expresamente lo ordena q<sup>e</sup> no puede litigar una comunidad sino por intermedio de un representante legal. Como tal se presentó el antedicho Solis y no habiendo legalizado su comparecencia en el juicio, pido, como llevo expuesto que al instante se le declare [...] como procurador falzo” (ANH/A: Juicios 88.013). Sin embargo, el juicio sigue su curso: mientras la comunidad alega la antigüedad de fundación del pueblo y, por ende, la posesión de los terrenos por parte de la comunidad; Valdivieso asegura que Gualleturo se halla comprendido en el nombre jenerico de la

---

<sup>57</sup> Quienes están a cargo de inscribir las escrituras de juicios, linderos, compras, ventas, etc. tienen claro que es necesario identificar a los indígenas: así, cuando los oponentes no son indios, solo se menciona su nombre; cuando lo son, el nombre siempre va precedido de “indígena”.

<sup>58</sup> Énfasis añadido



hacienda de Zhurun; que sus antepasados, dueños de la hacienda cedieron terrenos, “[...] como ha sedido este, una parte mui limitada a los indijenas que componen la comunidad de Gualleturo para que por el usufructo le presten ciertos servicios en dicha hacienda, como en efecto los han prestado [...] que todo tiempo han prestado los servicios mencionados i que no solo les ha permitido sembrar en la parte indicada, sino que les ha autorizado para que sembrara en cualquier parte de la hacienda [...]” (ANH/A: Juicios 88.013).

Posteriormente, luego de una serie de trabas al juicio, de impugnaciones de parte y parte, en septiembre del mismo año se realiza la visita ocular al lugar y algunos de los testigos afirman que la hacienda Zhurun fue propiedad de Manuel Rada y que desde entonces se fijaron los límites entre el pueblo y la hacienda. Pero, los indígenas de la comunidad, días después, presentan una composición en la que se demuestra que desde alrededor de 1700 se fundó el pueblo de Gualleturo con los terrenos que se disputan, mediante una composición de tierras expedida por el rey y conminan al señor Valdivieso a declarar que está en su posesión dicha composición y que la conoce. Antonio José Valdivieso, hijo de J. M. Valdivieso, es nombrado apoderado de su padre y ante el alegato de los indígenas pide la nulidad del juicio sobre la base de una serie de argumentos legales, llevando el juicio a la corte superior de Cuenca y, posteriormente, en 1871, a la corte suprema de justicia en Quito en donde se acogen los alegatos de Valdivieso y se declara la nulidad de lo actuado hasta ese momento. La orden de ejecución de lo dispuesto por la corte suprema de Quito es conocida en Cuenca, en mayo de 1890 (!) y son notificados los representantes de la comunidad de Gualleturo, José Manuel Ortiz, y los demandados señora Teresa García vda. de Valdivieso, Antonio José Valdivieso y Benigno Astudillo, esposo de Juana Valdivieso. Días después, José Manuel Ortiz solicita al juzgado municipal la entrega de unas partes del juicio pues “[...] han convenido las partes, con el Sor. Dor. Don Antonio José Valdivieso arreglar sus diferencias de una manera parcial y amigable” (ANH/A: Juicios 88.013).

Alrededor de los años 1870, las carpetas de juicios acogen varias demandas de indígenas solicitando la expedición de la posesión judicial sobre las tierras que venían poseyendo, de acuerdo a un decreto de 1867 que preveía la adjudicación de tierras de reversión a los posesionarios. Estas coincidencias dan a pensar que a partir de ese decreto,

los indígenas piden esas reversiones pues se ven seriamente amenazados por la expansión de las haciendas, tal y como lo demuestra el juicio anteriormente referido<sup>59</sup>.

“En la parroquia de Gualleturo, á treinta de agosto de milochocientos setenta i nueve, ante el Juez primero civil compareció el indígena Juan Miguel Guamán u se spresó en estos términos. Ser. Juez de la informacion que acompaño en f\_\_3 útiles aparece que he poseído largos años quieta i pacíficamente un retazo de terreno cituado en el anejo de Zhuya, conocido con el nombre de Solarucu, bájo los linderos que se expresan en la citada información: como pues el decreto legislativo de ventiseis de noviembre de 1867, al adjudicar a los poseedores los terrenos de revercion, ordena que para llamarse dueños los tales poseedores, soliciten la posesión judicial como un título legal; pido que su integridad se sirva posesionarme legalmente en el expresado terreno, relacionando la solemnidad del acto, á continuación de esta solicitud, acompañado de dos testigos, quien deben suscribir con U. la diligencia que se practique. Como lo que solicito es de extricta justicia A U. pido que acseda en todo, conforme a mi pretención. Expreso además que referido terreno de que vengo hablando, no excede un valor de treinta pesos. F. Juan Miguel Guamán” (Archivo Registro de la Propiedad, Cañar, Libro Año 1879).

Este breve recorrido histórico, cuyo objetivo primordial fue documentar la constitución de la comunidad de Quilloac y su relación con la hacienda Guántug pone en evidencia que la constitución de los latifundios fueron procesos atravesados por conflictos familiares y que el matrimonio fue una estrategia destinada a ampliar, adicionar y generar dominio sobre amplios territorios. Es así como se constituye un latifundio que abarcará, hasta fines de los años sesenta, tierras en varios pisos ecológicos y que si bien fueron donados al asilo mencionado ya en la década de 1930, seguirá bajo el dominio de la señora Astudillo.

Retomando nuevamente el hilo suspendido en la década de 1960, donde se combinan los archivos y la memoria, es la entrega de huasipungos en el año de 1965 y la posterior parcelación de la hacienda, lo que irá marcando las voces de la comuna. Parecería ser que la comuna empieza a cobrar sentido como forma de organización y de adscripción y

---

<sup>59</sup> Al respecto, Barsky (1984:21) señala: “En relación a los derechos de las comunidades, es importante la ley sancionada en 1865 que señala que ‘Las tierras de resguardo y reversión de que los indígenas han estado aprovechando en comunidad, continuarán para su uso común; y las que han estado distribuidas para el uso particular de cada indígena y de que se hallan en posesión, quedan en pleno dominio y propiedad de éstos, cualquiera que sea la extensión de dichas tierras; para cuyo efecto les conferirá el Gobernador de la provincia el título respectivo de propiedad’ (Jaramillo Alvarado, Ibidem, págs. 32/33). Esta ley de 1865, que implicaba reconocer el derecho de propiedad particular a todos los poseedores de tierras de reversión (las ubicadas en sitios en que existían pueblos y reducciones), legisló también sobre las tierras baldías, y fue complementada por un decreto de 1867 de entrega de dichas tierras a sus posesionarios sin pago y de extensión a la gente de raza blanca de lo dispuesto para los indígenas en relación a las tierras de resguardo o reversión. Ello facilitó nítidamente el proceso de consolidación legal de las haciendas, que pudieron así obtener títulos de propiedad sobre vastas superficies, incluso algunas pertenecientes a las comunidades. Ello se veía facilitado por el conocimiento de estas leyes por los hacendados, y la ignorancia de las mismas por los indígenas, así como por la instrumentación de los aparatos locales y regionales de poder por los terratenientes. Se sentaron así las bases de futuros conflictos entre las haciendas y las comunidades que siguieron muchas veces ocupando de hecho tierras linderadas legalmente por los hacendados”.

como un sistema clasificatorio desde el período previo a la reforma agraria; con anterioridad, los relatos permiten dibujar un sistema de límites territoriales y de relaciones difusas entre las comunidades libres, las comunidades de hacienda y la hacienda misma. Así, al preguntar a José sobre su pertenencia comunitaria anterior, dice

De aquí de la comunidad [...] pero mis papacitos, bueno eran yanaperos o sea arrimados a la hacienda, mis papacitos tenían que trabajar por la leña, por el agua, por el pastoreo, tenían que trabajar semanalmente también en la hacienda, entonces otros eran huasipungueros que trabajaban semanalmente vuelta, cada día en la hacienda; nosotros éramos arrimados, hijos de los arrimados digamos [...] teníamos pedacitos así nosotros, no teníamos terrenos como ahora, todo esto era hacienda (Entrevista, 2008).

Se establece claramente una diferencia entre quienes formaban parte de la hacienda como huasipungueros y quienes a pesar de tener relaciones de parentesco con ellos, no se sentían adscritos a la hacienda. Son ellos, los yanaperos, los arrimados y ese conjunto de trabajadores cuyo medio de subsistencia también dependía de la hacienda pero que sin embargo no tenían relación sobre la base de la entrega de huasipungo, quienes formaban parte de la comuna Quilloac. Al preguntar a Antonio acerca de si los huasipungueros eran parte de la comuna, responde: “[...] aquí había dos clases de comunidades, las huasipungueras y las libres [...] Quilloac no tenía propiedad comunal, las comunas estaban formadas por parcelas pequeñas y los cultivos se hacían en la hacienda, al partir con la hacienda, en los terrenos malos”. Sin embargo, hay también una intención de inclusión pues, como se señaló, había una continuidad de relaciones de parentesco entre los miembros de una y otra comuna y las diferencias estaban dadas por la forma de relación con la hacienda: “La mitad de las personas de la comunidad eran huasipungueros pero eran parte de la comunidad de Quilloac” y la otra parte no eran de la hacienda pero formaban parte de todo el complejo porque trabajaban para la hacienda, por agua, pasto, leña o al partir con los mismos huasipungueros.

Pero es seguramente durante el proceso de organización posterior a la reforma agraria de 1964 donde de manera explícita se marca la diferencia entre la comuna libre y la de hacienda; una diferencia que tiene que ver con las relaciones laborales pero y sobre todo con las relaciones simbólicas de una y otra. La Ley de Reforma Agraria de 1964<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> En el caso de Cañar, no hubo un proceso de entrega anticipada de huasipungos como en las provincias de la sierra norte; al respecto, Barsky (1984:74) señala: “Se aprecia como el fenómeno de entregas se da exclusivamente en las provincias del norte y centro de la Sierra, donde los cambios en dirección a la

contempló la liquidación de huasipungos<sup>61</sup> y del trabajo precario; es decir, todo ese sistema de relaciones y acceso a recursos hacendarios de los arrimados, yanaperos, etc. se rompe por efectos de la ley; pero son los huasipungueros quienes en primer lugar acceden a la propiedad de un lote de tierra al interior de las haciendas:

La niña Florencia, por su cuenta, no digamos la niña sino las monjas de Cristo rey entregaron el huasipungo, entonces ya viendo que se entrega el huasipungo todo el mundo teníamos más interés en organizarse por la tierra, más o menos en el 1966 empezamos nosotros tomar a la fuerza la hacienda, el caso de Quilloac tomamos a la fuerza más o menos en 1966 la hacienda, respaldó el IERAC en Quito (Entrevista a Antonio, 2008)

La afectación a la propiedad de la tierra y una posible redistribución no son contempladas en esa ley de 1964 y parecería ser que en la región de Cañar y en otras del país, esto da pie a procesos de reclamaciones por la parcelación de las haciendas<sup>62</sup>. Es, tal vez, justamente esta la reivindicación que permite en un inicio procesos de organización de las comunidades, tanto de hacienda como de las libres, que luego desembocarían en organizaciones parroquiales, municipales, provinciales y, finalmente, nacionales. Pero, antes hay algunos elementos a ser tomados en cuenta.

En el año 1968 se vende a la cooperativa Quilloac<sup>63</sup> formada para ese entonces por 121 socios los predios de lo que había sido hasta entonces la hacienda de Guántug<sup>64</sup>, previa

---

estructuración de haciendas con fuerte peso pecuario tenían su centro. Significativamente no aparecen las provincias de Azuay y Cañar, donde como veremos más adelante los hacendados se opusieron tenazmente a este proceso. En Loja, no existían huasipunqueros sino arrimados, cuya situación era relativamente distinta. En Tungurahua y Bolívar, el número de huasipungueros era muy bajo, lo que explica la escasez de casos que aparecen de la primera y la ausencia de entregas en la segunda provincia”.

<sup>61</sup> “En Cañar hoy sábado veinte y dos de Enero de mil novecientos sesenta y seis, se me presentó la copia de una acta relativa a transferencia de dominio por concepto de huasipungo protocolizado en esta cabecera cantonal el día tres de Diciembre del año inmediato anterior, por el Notario Señor Tarquino Padrón, acta de la que consta: que en la hacienda Guantug-Chaglaban de esta parroquia en quince de Octubre de mil novecientos sesenta y cinco, ante el Licenciado Señor Rodrigo Pazmiño García, delegado del Directorio Ejecutivo del IERAC, el Señor Enrique Arízaga Toral, como apoderado de las Reverendas Madres Sor Sabina Benito Antolin-Presidenta Vitalicia del Asilo de Ancianos Desamparados de Cristo Rey; y por concepto de huasipungo transfiere a favor del exhuasipungero Enrique Falcon Morocho de cuarenta y siete años de edad, de estado civil casado, un terreno de la extensión de tres hectáreas y nueve mil novecientos ochenta y tres metros cuadrados y dentro de la siguiente linderación [...]. La transferencia del huasipungo en referencia, se ha hecho como libre de gravamen, con el agua para el regadío; todo de acuerdo y conforme a todo lo detallado en el acta antes referida y que en cuanto al dominio se inscribe mediante esta diligencia” (Registro de la Propiedad-Cañar; año 1966, No. 60).

<sup>62</sup> La afectación de la hacienda en cuestión no fue un proceso libre de conflictos. Por el contrario, tuvo que enfrentar la oposición de la clase terrateniente, la iglesia y de la prensa de la provincia del Azuay. Recortes de prensa de la época, así lo testimonian.

<sup>63</sup> En Cañar, en enero de 1968, se inscribe la adjudicación del IERAC a favor de la cooperativa agropecuaria Quilloac de “590 hectáreas de terreno[...] y el derecho a 2950 hectáreas de los páramos[...]. Tal solicitud la fundamentan en la condición de ser campesinos agricultores minifundistas y haber sido trabajadores de la

compra del IERAC al Asilo de Ancianos Desamparados Cristo Rey<sup>65</sup>. Pero, ¿por qué una cooperativa si existía una comuna reconocida legalmente?

la equivocación grande del gobierno era que seguía pensando en el capitalismo, entonces no respeto la estructura organizativa comunal sino que se exigió el mismo gobierno que debe formarse pre-cooperativas, cooperativas, entonces nosotros mucha gente del país organizamos en cooperativas entonces quedó sin vida las comunas, eso ocurrió (Entrevista a Antonio, 2008).

La formación de la cooperativa parecería que fue un proceso complejo, “las [comunidades] huasipungueras no quisieron arriesgar la vida entonces iniciaron muy pocos, en cambio las comunidades libres, caso de Quilloac empezamos a organizar; teníamos unas 20 hás. solamente [...]” (Entrevista a José). Si bien, por un lado, puede ser que hubiesen temores del enfrentamiento con los “patrones”, más bien las estrechas relaciones de las familias huasipungo con la hacienda ocasionaron que la sola posibilidad de que el sistema se termine generara altos niveles de incredulidad; efectivamente, así lo afirma un anciano exhuasipunguero: “como podíamos creer que hacienda termine, que no haya patrones [...]” Por otro lado, Antonio afirma que como el número de miembros de la comuna de Quilloac, más los pocos huasipungueros que quieren participar en la formación de la cooperativa no completan el número mínimo requerido para ello, se inscriben como socios de la

---

propia hacienda, la misma que rodea a los minifundios constituyendo la adquisición de tierras el único medio para mejorar sus ínfimas condiciones económicas[...]” (Archivo del Registro de la Propiedad, Cañar, Año 1968, Tomo III, No. 32). Los cooperados debían pagar \$2.400.598,44 sucres en el transcurso de 16 años.

<sup>64</sup> Según un informe no firmado, escrito por dos ingenieros agrónomos y un asistente general de Colonización, acerca de la hacienda “El Guantug”. Ésta se divide en: Guantug (2400 hectáreas), Ceel (200 hectáreas), Malal (600 hectáreas), Purubín (2000 hectáreas), Ger (1000 hectáreas), Chanlud (páramos). De estas extensiones de tierra, 5.350 hectáreas son cultivables, pero sólo el 7% era cultivado, es decir 385 hectáreas. El 70% de las tierras de Cristo Rey son páramos y pastos naturales que son aprovechados deficientemente. Se estima que la hacienda tiene una renta líquida por productos de 699.320,00 sucres. Y el valor de la hacienda se estima en 8.741.500,00 sucres (Archivo IERAC/INDA: Carpeta de Guántug).

<sup>65</sup> “El Asilo de Ancianos Desamparados “Cristo Rey” vende al Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización las haciendas ubicadas en la provincia del Cañar, que fueron donadas al Asilo por la Señorita Florencia Astudillo, mediante escritura pública otorgada ante el Notario Quinto del Cantón Cuenca el veintiocho de Diciembre de mil novecientos treinta y cinco, inscrito dichos predios rústicos son los siguientes: Galaypala y sus anexos Yna-Allpa, Picota-ena, Huairaloma, Yuracrumi, Ludón y Cruz Urco, pertenecientes a la parroquia de Cañar, cantón Cañar; 2) Ayaguaico, Ceel, situada en la misma parroquia de Cañar; 3) Chanlaban, con las siguientes fracciones: Guanduc, Rosas-pamba, Bazh-Bazh, Ganzhi y Chacahuin, pertenecientes a la parroquia de Cañar. 4) Purubin, que comprende las parcialidades de Malal y Ger perteneciente a la parroquia de Gualleturo del mismo cantón Cañar; 5) Chanlud perteneciente a la parroquia de Biblián del cantón Biblián” [...] Se excluyen también de esta compraventa la casa de la hacienda Guantug i sus edificaciones anexas, así como también veinticinco hectáreas aldeañas a dicha casa de hacienda [...]”. (Registro de la Propiedad, Cañar, Año 1967, Tomo I, pág. 402). El valor que el IERAC pagó al Asilo de Ancianos fue de \$10.3000.000 sucres.

cooperativa, miembros de otras comunas, de otras localidades y se forma así la cooperativa Quilloac...

Entonces mi hermano Lino era presidente de la comunidad y el mismo también era presidente de la cooperativa, como comunidad tenía que también hacer, recibir cursos, luchar para conseguir los huasipungos y al mismo tiempo entonces tuve que organizar, organizando una cooperativa agropecuaria para justificar con eso para hacer la compra de la hacienda (Entrevista a José, 2008).

Todos son parte de la cooperativa, aquí lo que pasa es también que algunos huasipungueros quedaron fuera de la cooperativa, y algunas pocas que convencieron de que en verdad se va a parcelar la hacienda fueron socios de la cooperativa, ahí casi un 50% huasipungueros quedo fuera de la cooperativa, y 50% de huasipungueros fueron socios en la cooperativa, entonces por eso ahí tienen los hijos parcela de la cooperativa y también del huasipungo, en cambio los otros tienen únicamente el huasipungo porque no quisieron ser socios de la cooperativa, yo le digo yo andaba con unos compañeros cada noche con botella de trago convenciendo a que se forme la cooperativa para parcelar la hacienda y quisieron hasta quisieron maltratar a nosotros. Ellos decían que cómo va a ser posible que la hacienda nunca va a parcelarse así se portaron y por eso no entraron (Entrevista a Antonio, 2009).

Este proceso permite a cerca de ciento veinte “comuneros” miembros de la cooperativa Quilloac acceder a importantes lotes de tierra de la hacienda Guántug.

En este proceso, en el tiempo corto de este relato, pero seguramente largo de sus actores, el proceso de identificación reposa básicamente en la estructura que se crea alrededor del sistema de hacienda; es el patrón quien establece quién es quién y cómo nombrarlo. Una estructura de pertenencia, de identidades, de construcciones de un orden jerárquico que asigna roles y lugares sociales, pero aún, lugares espaciales en una práctica que permite que tanto quien identifica como el identificado respondan a la clasificación, la asuman y la apliquen. Y la comuna se va construyendo también en ese juego de inclusiones e exclusiones, donde se realiza la identidad, se la asume y se la reproduce.

### **La comunidad: identidad y política**

Rapport y Amit (2002:1) establecen un “diálogo de autores” sobre la “conceptualización, la ideología y la práctica de la comunidad en el mundo contemporáneo” y para ello discuten alrededor de varias preguntas acerca de la comunidad, relevantes para esta sección, aquellas sobre cómo las personas conciben la comunidad y trabajan para efectivizarla a través del tiempo en un mundo en movimiento; cómo la antropología debe emplear el término – comunidad- dada su historia como una construcción analítica y dado el potencial político

del cual goza en la actualidad bajo la égida del comunitarismo y cómo la antropología debe reconceptualizar su información y las condiciones de existencia de sus informantes dado que la concepción tradicional de trabajo de campo y de campo, tradicionalmente conceptuados como lugares fijos en el tiempo y en el espacio, ahora se ven insertos en un mundo de identidades migrantes<sup>66</sup> (2002:2). Sobre la base de estas preguntas, Amit cuestiona las tendencias al interior de la antropología que al declarar la ruptura de la correspondencia entre lugar y cultura, dan por hecho un proceso similar con la noción de comunidad o colectividad, cuando ella ha servido como medio para explicar los procesos culturales y como mediadora entre el individuo y los sistemas políticos y económicos más amplios, así como para demarcar las etnografías. Por el contrario, en la literatura sobre identidades móviles y fragmentadas, sobre dislocalidad y deslocalización, habría un resurgimiento de las nociones de comunidad, de identidades colectivas que estarían ocupando el lugar dejado por la noción de “lugar”: “En la tenaz búsqueda de la antropología de nuevos pueblos ‘deslocalizados’, la disciplina parece correr el riesgo de reproducir los campos ficticiamente integrados que derivaron de la asociación entre lugar y cultura” (2002:3). Para la autora, hay dos procesos que llevan a la antropología a esta “búsqueda” de la comunidad, de la “comunalidad”. Por un lado, los pequeños grupos, el locus tradicional del trabajo etnográfico, han sido incorporados en sistemas políticos, económicos y culturales en permanente expansión y por tanto, estos procesos han significado un cuestionamiento a la viabilidad, estructura y la misma ontología de estos grupos lo que ha supuesto un reto para la antropología que ha debido seguir buscando aquellas colectividades para mantener la “esencia” y justificación de su práctica como ciencia social: la cultura y la observación participante como el rasgo característico de su quehacer.

El otro proceso que ha llevado a mantener las nociones de comunidad al interior de la antropología es la política del multiculturalismo y el nacionalismo que han insistido y basado sus reclamos en rasgos culturales y comunales esenciales. En esta medida, la politización de la identidad ha fomentado el retener la comunidad, pero cada vez más como una idea, un referente categórico, antes que como grupo social efectivo (2002:4). En efecto, la autora cuestiona la idea de “comunidad imaginada” de Anderson pues este concepto sería

---

<sup>66</sup> A menos que se indique lo contrario, la traducción de las citas es propia.

la pauta para posteriores desarrollos al interior de la antropología que argumentarán sobre la presencia de comunidad, sin necesidad de interacción colectiva, tales como los estudios de la globalización y las conexiones transnacionales (2002:17). Y, el peligro de esta perspectiva sería el confundir grupo social y categoría cultural, distinción crucial pues una entidad social puede ser parte de diferentes categorías culturales, sin dejar claro cuál de ellas es la que genera las relaciones sociales. Es decir, al suponer la comunidad, se estaría liberando al investigador de identificar las relaciones sociales que construyen esa comunidad y esta tendría entidad por sí misma (2002:18). Al analizar el concepto de comunidad al interior de los estudios transnacionales, hay dos factores que la autora ilustra para denotar la confusión antes anotada: la etnicidad y las redes. Efectivamente, en el contexto de los estudios sobre las migraciones de última data, habría un especial interés en adscribir categorías étnicas, es decir, grupos que estarían construyendo una diferencia.

Según Amit el proceso al interior de la antropología que mantiene a la comunidad como el foco de su atención ha sido cuestionar la identificación entre locus de la investigación y comunidad, lo que ha supuesto toda una ola de crítica con respecto a la confusión entre lugar, comunidad y cultura; crítica que sin embargo, no ha llevado a descartar a la comunidad como eje analítico porque se ha interpuesto otra noción la de la incorporación que tiene su origen cuando la antropología deja el mundo rural y se vuelca hacia los estudios urbanos donde aquella correspondencia ya no era evidente ni fácilmente ubicable; por tanto, se “inventan” formas de encontrar esa comunidad, para cuyo objetivo el concepto de etnicidad es clave para mantener el análisis de pequeños grupos localizables. Pero, más aún, este concepto que no solamente subsume a la comunidad en la etnicidad, ha servido para desplazar el análisis de las relaciones sociales que generan una y otra, y éste se ha concentrado en “categorías simbólicamente demarcadas de identidad” (2002:45); es decir, se ha pasado de un esencialismo analítico de las diferencias culturales a “celebrar” el esencialismo de las poblaciones analizadas; se ha pasado de representar a las comunidades socioculturales autocontenidas, sin referencia al contexto a una representación de las comunidades contextualizadas pero sin contenido (2002:46).

El vocabulario que daría cuenta de este enfoque incluiría diáspora, multiculturalismo, transnacionalismo, que la autora afirma que “no es particularmente



antropológico... el actual vocabulario de la alteridad categórica es multidisciplinario” (2002:46).

El otro elemento es el de confundir redes sociales con comunidad, sin tomar en cuenta que la comunidad “no imaginada” supone una serie de prácticas sociales, económicas, culturales, simbólicas e ideológicas para ser construida.

Es, por tanto, en este contexto que la autora cuestiona la permanencia de la noción de comunidad al interior de la antropología, propone mirar otras formas de vivir formas colectivas de asociación que son situacionales, efímeras y constituidas por las prácticas cotidianas de las personas y que no están “fuertemente marcadas por signos de una identidad categórica” y que por tanto, no son “comunidad” (2002:5). Propone separar la comunidad de la etnicidad. Sin embargo, parecería ser que la crítica de la autora que cuestiona la esencialización y por tanto, la reificación de la noción de etnicidad como de la comunidad, que parten de una oposición entre un “nosotros” y unos “otros”, no toma en cuenta que la constitución de esa oposición es anterior a la oposición. Afirma: “Estas son formas de comunidad que son conceptualizadas primero y sobre todo con referencia a lo que mantiene en común a sus miembros antes que las categorías oposicionales entre los de adentro y los de afuera” (2002:59); efectivamente, pero una vez que la comunidad se constituye existe un proceso de oposición frente a un “otro” que ha sido el agente en la construcción de la exclusión; es decir, la gestación de un “otro” no es únicamente situacional, sino que responde a un proceso histórico.

En el marco de esta discusión, es decir, de cuestionar las perspectivas antiesencialistas y las constructivistas de las identidades se sitúa el trabajo de Fischer (1999) quien propone una posición anti-antiesencialista a través del concepto de “lógica cultural”, definida como

Lógica es un término especialmente apropiado para describir los procesos culturales debido a sus connotaciones tanto generativas como constringentes. Las relaciones fundacionales de la lógica cultural son históricamente recibidas a través de los procesos de socialización y de la permanente interacción social, y más aún son redefinidas por estos mismos procesos; la dinámica del cambio cultural, tanto externo como interno al individuo y a la colectividad, debe ser reflexivamente conciliada con los estreñimientos cognitivos y materiales a la innovación y viceversa. La lógica cultural es advertida a través de la práctica, y esta práctica tiene una marcada calidad constructiva a partir de nuevas formas simbólicas y de significados que emergen de la dinámica entre la intención individual, las normas culturales y las contingencias materiales (1999:477).

La similitud con la definición de *habitus* de Bourdieu es evidente. Sin embargo, este concepto Fischer lo quiere aplicar para intentar explicar la permanencia y el cambio cultural, o mejor dicho, para entender cómo se construye la identidad étnica maya aludiendo a elementos inmutables y esenciales y al mismo tiempo a aquellos que la inserción en un contexto globalizado ofrece. Fischer identifica algunos rasgos que harían posible esa construcción: el hecho de compartir el mismo espacio geográfico conduce a construir una noción de comunidad, al igual que una historia compartida, elementos que según Wilson (1993, citado por Fischer 1999:477) estarían sirviendo de ancla a la cultura altamente cambiante de las comunidades mayas con un amplio sentido de tradición. Por tanto, se generaría un campo discursivo unido y delimitado por marcadores explícitos (como el lenguaje y el vestido) sino también por las “sensibilidades compartidas” las cuales descansan en una “generativa lógica cultural compartida” (1999:478). Esta lógica cultural, por otro lado, subyace y es expresada a través de modelos cognitivos; es decir, las nuevas formas no solamente deben ser explicadas en sí mismas, sino cómo ellas son integradas en un esquema cognitivo culturalmente consistente. Es, para el autor, este elemento el que ha faltado tanto al modelo de *habitus* de Bourdieu como al de estructuración de Giddens, los cuales no logran dilucidar las bases cognitivas de la agencia y la intencionalidad. Bourdieu reduce la agencia a un problema de interés de cálculo económico y de involuntaria reproducción de estructuras incorporadas; mientras el esquema de Giddens no resuelve la tautología entre agencia y estructura (1999:478).

El argumento de Fischer, por tanto, es que existe una lógica cultural que subyace e informa la interpretación de una manera que asegura la continuidad en medio de profundos procesos de cambio; afirma que el cambio es una parte integral de esta lógica cultural, pero que el cambio debe ser reconciliado con los esquemas cognitivos preexistentes de manera de permitir un sentido intersubjetivo de continuidad (1999: 479). Pues bien, este esquema de lógica cultural que asegura la continuidad y el cambio y sus bases cognitivas, el autor lo aplica para analizar el “modelo cognitivo maya de balance metafísico”, expresado en Kaqchikel en las concepciones sobre corazón y alma (1999:479).

Escapar de la polarización entre esencialismo y constructivismo a partir del concepto de lógica cultural no parece ser el camino más adecuado: como lo señala Hale en el mismo artículo (1999:490) el modelo de lógica cultural en el que la cultura es anterior y

aislada del ejercicio del poder y del proceso de formación del sujeto es un problema de raíz porque se trata de una clausura teórica que no permite la crítica al interior del modelo. No se trata entonces de formular un concepto que permita “conciliar” el constructivismo de los análisis con el esencialismo de los actores porque se trata de dos campos de acción social: política, cultural, simbólica diferentes. En este sentido, Hale propone escapar a las clasificaciones y más bien preguntarse acerca del discurso, esencialista o no, preguntar qué construye éste: una visión solidificada de cultura, promueve derechos, justifica desigualdades; quiénes, dónde se emiten esos discursos. Y tal vez, en la línea de la propuesta de Hale, preguntarse por la historia de la construcción de los discursos que permita escapar a, por una parte, la discusión entre esencialismo y constructivismo y, por otra, a la de agencia y estructura.

Hale (1997:568), por su parte, define “la política de la identidad” como aquello referido a “sensibilidades colectivas y acciones que proceden de un lugar particular de la sociedad que desafían directamente las categorías universales que tienden a subsumir, borrar o suprimir esas particularidades. Lugar, en este sentido, implica una memoria social, una práctica y una conciencia distintas, así como un espacio al interior de la estructura social”. Desde este punto de partida, Hale analiza, entre otros elementos, el carácter de la política de las identidades preguntándose si ella se refiere a una colección de prácticas y sensibilidades que tienen algún rasgo clave en común y sobre los logros e influencia de las prácticas de las identidades en los pueblos.

En América Latina, la política de la identidad tiene dos dimensiones. La primera se refiere al desafío que ésta supone a la premisa de que un sujeto unificado pueda representar y hablar por un conjunto de identidades heterogéneas y de procesos sociales. Y la segunda tiene que ver con una crítica a las relaciones internas de la diferencia en cualquier forma de iniciativa política, con un esfuerzo por dismantelar todas las formas de esencialismo, enfatizando en la invención de las tradiciones, en la hibridez de las culturas y en la multiplicidad de las identidades (1997:577).

Bajo la primera de ellas, varias iniciativas han enfatizado en la tradición, en las continuidades culturales desde tiempos inmemoriales, en identidades homogéneas oscureciendo las formas de desigualdades y diferencias internas, es decir, en varias formas y discursos de esencialismos; procesos que cuando se han referido, especialmente a los

movimientos indígenas, han “tenido el sabor de un pensamiento teórico dirigido” (1997:578). Al respecto, Hale postula que antes que confrontar la incongruencia entre, por un lado, el auge de la política de la diferencia y, por otro, la persistencia de los esencialismos es necesario asumir esta –la incongruencia, explicarla y debatirla. Otra respuesta posible a este debate es pensar en la noción de “esencialismo estratégico” (Spivak, citada en Hale, 1997:578) que supone que los actores despliegan una retórica política esencialista como estrategias conscientes antes que como verdades eternas. Esta opción permite, según el autor, dejar de lado la discusión entre esencialismo y constructivismo y más bien mirar cómo los principios esencialistas son construidos como consciencia política y práctica y sobre todo, permite mirar las consecuencias materiales que de ella derivan (1997:578).

En esta misma línea de discusión y en el contexto de este estudio que busca mirar cómo la comunidad se convierte en un anclaje discursivo de la identidad, interesa analizar cuál es el contexto histórico y político en el que esta politización tiene lugar. Para Hale (2002:486-87), durante la década de los años noventa fue la que por un lado vio el surgimiento y la consolidación de los movimientos indígenas en América Latina y, al mismo tiempo, fue la década del neoliberalismo. Estos procesos han sido tradicionalmente analizados como diametralmente opuestos y las posibles convergencias han sido vistas ya sea como consecuencias no intencionadas de las reformas neoliberales o como conquistas previas de la movilización indígena; sin embargo, para Hale estos análisis son incompletos y engañosos porque ocultan una faceta de esa relación, la que él llama “el multiculturalismo neoliberal”, a través del cual el neoliberalismo aprueba una serie de derechos indígenas importantes aunque de manera limitada como una forma de resolver los problemas de la implementación de las políticas neoliberales y para mantener su propia agenda política.

Efectivamente, el multiculturalismo neoliberal, para este autor “[...] surge en parte como respuesta a las demandas por derechos de los sujetos culturalmente excluidos y oprimidos y [...] en este sentido abre un nuevo espacio político, hace concesiones significativas que no habrían sido posible de ser obtenidas en momentos anteriores” (Hale, 2002:490), las cuales se refieren básicamente a derechos relacionados con el “reconocimiento”, aquel que estuvo negado categóricamente o suprimido gracias a una noción de ciudadanía, de construcción de lo nacional basada en un sujeto político

homogéneo, y los cuales se sitúan alrededor de un “[...] espíritu de igualdad intercultural [...]” tales como “[...] cambios en las políticas de lenguas y educación, legislación antidiscriminatoria, gobierno de instituciones locales y medidas para poner fin a la exclusión política de los pueblos indígenas [...]”. Una serie de “reconocimientos” que al mismo tiempo supone unos límites a las “demandas aceptables”, donde claramente se establece el límite de “no ir demasiado lejos”, pero y sobre todo “[...] las concesiones y prohibiciones del multiculturalismo neoliberal estructura los espacios que ocupan los activistas de los derechos culturales definiendo el lenguaje de la contienda, estableciendo cuáles son los derechos legítimos y cuáles son las formas de acción política apropiadas para conseguirlos y más aún influyendo en preguntas básicas acerca de lo que significa ser indígena [...]” (2002:490). En definitiva, una forma de administración por la cual los sujetos aprenden cuándo están yendo demasiado lejos.

La definición, las formas de operación y las consecuencias del surgimiento del multiculturalismo en la década de los años noventa ha supuesto diferentes interpretaciones por parte de los análisis sociales. Entre ellos, la corriente abierta por el trabajo de Kymlicka que propone que puede existir compatibilidad entre los presupuestos del liberalismo tradicional y los derechos individuales y los del multiculturalismo y los derechos colectivos. Sin embargo, para Hale (2002:493), el problema con el postulado de Kymlicka es que el Estado sigue siendo el principal árbitro en la definición de los límites a los derechos a reconocerse cuando éste no ha sido permeado por una práctica multicultural o inclusiva de las diferencias. Es más, el problema supone una paradoja pues mientras se sostiene el discurso multicultural, las desigualdades se profundizan especialmente entre la población objeto de las políticas multiculturales. Para intentar analizar esta paradoja, Hale (2002:494) propone utilizar una combinación de perspectivas: por un lado, un análisis marxista de la distribución de recursos y de las relaciones productivas y los enfoques foucaultianos de *gouvernementalité*<sup>67</sup>.

El aporte del análisis materialista del multiculturalismo es distinguir dos variantes del mismo: aquel calificado como “multiculturalismo dirigido”, en el que se reconoce un pluralismo cultural sin que ello implique cambios significativos para los miembros de los

---

<sup>67</sup> Entendida como una forma de ejercicio de poder.

grupos culturalmente oprimidos y un “multiculturalismo transformativo” que se dirige hacia un cambio en la distribución de los recursos y el poder (Hale, 2002:494).

Por otro lado, los aportes foucaultianos sobre las formas de ejercicio del poder han analizado, por un lado las implicaciones de ese “multiculturalismo dirigido” en la formación del sujeto y han seguido la pista de las premisas que subyacen al proyecto cultural del neoliberalismo: el posicionamiento del individuo y de la sociedad civil como interlocutores políticos centrales, es decir, se trata de recuperar la esencia individualista y, abogar por el retiro del Estado, cediendo la escena a instituciones de asociación voluntaria como las iglesias, las comunidades, las ONG. “Las organizaciones de la sociedad civil adquieren nueva importancia como vehículos principales de esta modificación; el estado neoliberal descarga en sus ciudadanos-sujetos neoliberales la responsabilidad de resolver sus problemas –ya sea cotidianos o periódicos- en los que están inmersos” (2002:496). Por tanto, si en este proyecto la sociedad civil es fortificada y revaluada, entonces puede comprenderse por qué la comunidad indígena se convierte en uno de los elementos a ser mantenidos: ella será la encargada de rediseñar al indio como ciudadano-sujeto. En la era del liberalismo lo que se buscaba, por el contrario, era borrar las nociones de comunidad indígena en función de transformar al indio en ciudadano. Sin embargo, aún persiste una contradicción: mientras se intensifica la noción de individuo se persiste en la permanencia de la comunidad. Para los teóricos de la *gouvernementalité*, “[...] la clave está en que el estado no solamente reconoce la comunidad, la sociedad civil, la cultura indígena sino que las reconstituye a su imagen y las estimula para hacer el trabajo de formación del sujeto que si no podría recaer en el ámbito del estado” (2002:496). A estos aportes, Hale suma la explicación gramsciana acerca del conocimiento subalterno, lo que le permite cerrar su argumento: el multiculturalismo neoliberal significa una reconducción antes que una oposición a la política de los derechos culturales. Por tanto, es necesario examinar las formas en las que estas políticas se despliegan en contextos concretos sin perder de vista las iniquidades estructurales, por una parte, y las disputas por las representaciones, de otra como una estrategia para concebir las reformas neoliberales como métodos de “administración de poblaciones” en los que se permiten el acceso a ciertos derechos que no incluyen aquellos que retan a las formas de acumulación de recursos y poder.

Como hemos podido ver, la discusión acerca de la comunidad, de la identidad y de la etnicidad han estado marcadas por el debate entre el constructivismo y el esencialismo, entre la estructura y la agencia, entre el énfasis en los condicionantes estructurales y en el de las representaciones... En este capítulo, intentaré mantener ese juego; es decir, trataré de dar cuenta cómo a través de los discursos en el ahora se reinterpretan hechos y formas de la historia que permiten construir la comunidad como un icono de la identidad. Sin embargo, la comunidad fue objeto de otros discursos –o de su ausencia- y de otras prácticas que le dieron otros significados y otros contenidos. Por tanto, en resumen, basada en los discursos del ahora, en las prácticas del ahora y en la historia, intentaré dar cuenta de la trayectoria discursiva de la “comunidad”: cómo ha sido construida de maneras distintas con diferentes discursos y prácticas. Se trata de ver cómo se ha construido históricamente la comunidad de Quilloac.

### **De la comuna de Quilloac al movimiento indígena: de la tierra a la identidad**

La organización nació por dos razones en contra del IERAC y de la hacienda, nosotros queríamos que se entregue la tierra en forma colectiva y el IERAC obligó que se parcelé. Vemos que una sola organización no puede hacer nada solo, empezamos a reunirnos las organizaciones parroquiales, primera reunión fue Sigsihuayco, estaban todas las cooperativas, la segunda en Honorato Vásquez, la tercera en Ingapirca, la UPCCC se organizó en 1970 [...] Y cuando yo vine del curso de Riobamba que estoy hablando con monseñor Proaño me encontré con él y a él le explique todo le digo “pero vea lo que ha pasado, cómo están reuniéndose, ustedes también ayudan algo” y el Antonio sí captó todo y nos pusimos en la lucha, una lucha que llegó un momento que fue a nivel nacional, convocamos a las otras provincias ahí en Riobamba con monseñor Proaño ahí también y lo que ahora será la Ecuarrunari, nació con nosotros, nos reunimos ahí cerca de Pallatanga, en unas haciendas antiguas que ha sido de la curia de Riobamba fue una reunión nacional que vinieron de Imbabura de toda, casi todas las provincias; y ahí se habló sobre la cultura, sobre el idioma, y sobre las tierras y nació una organización, la Ecuarrunari pues, nació ahí, el presidente fue el Antonio Quinde (Entrevista a Víctor A, 2008).

Empezaría entonces el largo proceso de las organizaciones indígenas por consolidar un movimiento cuyas reivindicaciones en un principio tienen que ver claramente con lo que Antonio establece: la tierra. Sin embargo, como varios estudios ya lo han analizado, estas demandas van transformándose hacia lo que Hale (2002) llama el multiculturalismo neoliberal, “[...] surge en parte como respuesta a las demandas por derechos de los sujetos culturalmente excluidos y oprimidos y [...] en este sentido abre un nuevo espacio político, hace concesiones significativas que no habrían sido posible de ser obtenidas en momentos

anteriores” (Hale, 2002:490), las cuales se refieren básicamente a derechos relacionados con el “reconocimiento”, aquel que estuvo negado categóricamente o suprimido gracias a una noción de ciudadanía, de construcción de lo nacional basada en un sujeto político homogéneo, y los cuales se sitúan alrededor de un “espíritu de igualdad intercultural” tales como “cambios en las políticas de lenguas y educación, legislación antidiscriminatoria, gobierno de instituciones locales y medidas para poner fin a la exclusión política de los pueblos indígenas”. Una serie de “reconocimientos” que al mismo tiempo supone unos límites a las “demandas aceptables”, donde claramente se establece el límite de “no ir demasiado lejos”, pero y sobre todo “las concesiones y prohibiciones del multiculturalismo neoliberal estructura los espacios que ocupan los activistas de los derechos culturales definiendo el lenguaje de la contienda, estableciendo cuáles son los derechos legítimos y cuáles son las formas de acción política apropiadas para conseguirlos y más aún influyendo en preguntas básicas acerca de lo que significa ser indígena [...] (2002:490). En definitiva, una forma de administración por la cual los sujetos aprenden cuándo están yendo demasiado lejos.

Este proceso también implicaría un sistema clasificatorio y un proceso de identificación e identidad. El “indio de hacienda” reinventa la indianidad frente a un interlocutor distinto: el Estado al que interpela sobre otros derechos: salud, educación e identidad se convierten en el eje de esas demandas. Pero también frente al conjunto de la sociedad, ya no quieren ser representados, quieren representarse; así un dirigente (José) afirma: “En junio de 1972 se funda el ECUARUNARI, se reunieron siete provincias ahí nos dimos cuenta que nadie se preocupaba por los pueblos, las nacionalidades, nadie se preocupaba por los campesinos. Ningún sindicato se preocupaba por la tierra, por los campesinos [...] por las nacionalidades”.

... ya por ejemplo en año 70, en año 70 entonces yo fui también presidente de UPCCC, de esa manera organizamos por eso inclusive nos dijeron algunas sindicalistas que nosotros somos racistas, sino que la idea era organizar de una forma autónoma sin injerencias políticas sin injerencias religiosas y nosotros los que hemos sido comunidades libres del país porque había mucha, lo único nosotros mismos teníamos que tomar la batuta en dirigir nuestro movimiento nuestra organización porque era muy fácil cualquier sindicato cualquier organización infiltrada a la organización nuestra era muy facilito porque nosotros no teníamos ninguna experiencia de esa naturaleza, pero más fácil era que nosotros en kichwa que hablamos en kichwa entonces había una cuestión que en Loja hablábamos en kichwa y los policías no sabían ni que estamos diciendo entonces fueron dejando ahí [...] Decidimos que el única razón digamos el único camino es organizar nosotros mismos, entonces analizamos que hemos dado un paso hemos conseguido la tierra aunque no un 100 por



ciento pero entonces faltaba algo y vimos que lo que falta era la educación, entonces falta la identidad, falta la comercialización, todos esos componentes teníamos bien claro cual era la necesidad de la organización que debe realizar entre nosotros entonces era el coordinar entonces tuvo un movimiento político bien claro en el Ecuador... (Entrevista a Antonio, 2008).

Luego de la creación de dos organizaciones provinciales importantes en la década de los años setenta, las décadas de los años ochenta y noventa serían el escenario de la consolidación de esas demandas:

[...] ahora luego de este trayecto grande hemos reflexionado: ya no hay cooperativas, hay comunas; antes habían cooperativas pero no era nuestra ideología era impuesto por el gobierno y el sistema capitalista, ahora estamos recuperando las comunas [...] entonces existe la minga, existe la herramienta, manejamos más los tres principios, la solidaridad, la reciprocidad, la unidad; entonces está vigente, igual cuestión de la identidad casi desaparecíamos, cuestión de la reforma agraria, cooperativismo, que la empresa cooperativa en fin tanto entonces todo el mundo se fue de la cabeza y nuestra cultura, nuestro pensamiento, nuestra ciencia, entonces ahora por ejemplo con la educación bilingüe intercultural nosotros estamos tratando de fortalecer nuestra filosofía, nuestra ciencia, nuestra tecnología, nuestra religión y todo, las costumbres, tradiciones nuestras; la tarea, la política de la educación intercultural bilingüe es fortalecer el idioma, fortalecer la identidad, demostrar el pueblo al mundo el pensamiento del pueblo y nacionalidades [...] (Entrevista a Antonio, 2008).

Una serie de acciones, tales como la construcción del canal de riego Patococha que dota a la comunidad de Quilloac de agua para riego, la creación y consolidación del actual Instituto de Educación Intercultural Bilingüe, el más antiguo del país: "...entonces en ese sentido hemos avanzado mucho nosotros [...] somos cinco institutos superiores pedagógicos que estamos en dentro del CONESUP, estamos registrados dentro de CONESUP, entonces estamos luchando hasta acá, entonces para que estos cinco institutos constituya educación superior universitaria, así creo que la educación superior tiene que entrar en plano de investigación" (entrevista a Antonio, 2008); la formación de la casa campesina Ñucanchic Huasi que ocupó las instalaciones del antiguo hospital de Cañar, en la que funcionaba la sede de la organización más un sistema de acopio y distribución de alimentos, de insumos agropecuarios y de puestos de salud, más una serie de acciones de desarrollo implementadas por un igual o mayor número de ONG, van consolidando a las organizaciones indígenas provinciales y su relación con las nacionales va a ser muy importante desde un inicio. Así, un dirigente de la comunidad fue el primer presidente del Ecuarunari, fundado en 1972.

El proceso de formación de un conjunto de líderes que van a encabezar el movimiento indígena implicó simultáneamente una dinámica de la construcción o la reinención de esa identidad entre la población indígena que como fruto de la migración que hacia la costa y de manera incipiente hacia Estados Unidos, había emprendido estaba en “peligro”. Así, como lo expresa claramente el testimonio antes anotado, se busca fortalecer temas como el vestido, el idioma, prácticas de salud, de alimentación, etc.

La comuna y la cooperativa ceden el paso a la “comunidad”. Efectivamente, la cooperativa pierde voz y son esas formas de organización las que ocupan su lugar, son comunidades de indígenas, ni huasipungueros, ni arrimados... solamente indígenas portadores de identidad, de cultura, de prácticas ancestrales. El testimonio de uno de los dirigentes actuales nos da cuenta de ese interés y de cómo se van constituyendo las formas de comunidad.

[...] ahora mismo tenemos un poco de confrontación con la casa de la cultura [...] creen que nosotros no sabemos, creen que nosotros todavía seguimos siendo [...] sin, sin poder hablar, todavía quieren utilizar la ventriloquía [...] o sea que necesitamos de alguien no, entonces nosotros hemos dicho no compañeros, nosotros vamos a organizar el Pawkar Raymi, nosotros vamos a hacer, no va a organizar, no va a ser el organizador casa de la cultura sino Tukayta porque nosotros [...] lo vivimos (Entrevista a Víctor B, 2008)

Por otro lado, al contrastar los testimonios de antiguos huasipungueros y de dirigentes actuales, llama la atención la persistencia en la memoria de los primeros del litigio por la tierra y en un segundo momento de la organización para la consecución del canal de riego y del instituto bilingüe; mientras en la de los actuales, esa historia oral o recuperación de la memoria es poco perceptible y en muchas ocasiones cuestionada por haberse limitado a esos aspectos:

Hoy en día, ya no tenemos los mismos objetivos, sino algo diferente. Por ejemplo, antes para reclamar las tierras, ahora debe ser de otra manera, por cuestión de inversión, educativa, o también cuestión de conseguir proyectos, por ejemplo desarrollo para capacitar, para mejorar (Entrevista a Manuel, 2008).

[...] no está muy configurado el hecho mismo de la visión cultural, el hecho mismo de organizarnos, o sea porque una cosa es organizarse por el agua y otra cosa es organizarse por vivir comunitariamente entonces eso es lo que de cómo les dije de articular no solo al sistema de riego sino con otros ejes de acción [...] estamos tratando de hacer un poco de reingeniería en esta cuestión [...] un poco se ha descuidado lo que es educación, identidad [...] (Entrevista a Víctor B, 2008).

En resumen, parecería ser que lo que está en juego son concepciones distintas no solamente sobre las demandas, sino sobre las formas de construcción de la pertenencia y de las identidades: el lenguaje en ellos pone en evidencia de alguna forma esos cambios. Ninguna de las personas entrevistadas se refirió a las comunidades como comunas... Y si bien es cierto que hay algunas menciones constantes a las “comunidades”, también lo es la “organización”, esa nueva entidad que parecería englobar a las comunidades, aquella que ahora se encarga de definir las maneras de la identidad y de la identificación; de definir como llamar, como denominar a los sujetos de adentro y a los de afuera.

Durante la realización de una minga en uno de los sectores de la comunidad de Quilloac, varias personas se referían a los “renacientes”, sobre todo en situaciones en que se trataba de ilustrar que ahora, en tiempos de los “renacientes” hay escuelas, educación, agua, etc. Finalmente, una dirigente lo aclaró: “[...] son las nuevas generaciones, las que han renacido en los nuevos tiempos, después de la hacienda, en tiempos de la organización [...]” (Entrevista a María Rosa, 2009)

### **De Quilloac a Queens y San Javier: ¿la comunidad desterritorializada?**

Al preguntar sobre cuál era el motivo por el cual había empezado el proceso migratorio, varios testimonios ubicaron la causa en la Reforma Agraria porque

[...] por otro lado, como había reforma agraria, las haciendas iban extinguiéndose y motivaron a la gente que quería adquirir su propio terreno, algunos casos tenían que defender sus huasipungos. Todo esto, incitaron que exista una organización [...] Yo creo que en el peor de los casos es que como las tierras constituían minifundios, la gente empezó a salir. Y migraron principalmente a las ciudades como Quito, Guayaquil, porque ya no tenían qué hacer, no tenían su terreno, y no alcanzaba para subsistir su vida económica [...] pero por lo menos a partir de 1980 empiezan a irse a Estados Unidos después a España [...] (Entrevista a Tomás, 2008).

La migración[...] a raíz de, a raíz de reforma agraria, acá todo el mundo trabajaba su tierrita y todos teníamos esa [...] la migración antes, la migración como costumbre digamos en ese tiempo bajaron a Guayaquil digamos, de esos compañeros que han ido a Guayaquil, fácilmente un mes dos meses, regresaban, siempre pasaban con la familia, conversábamos que íbamos a la cafetería, a miradores, a los trabajos más de construcciones en Guayaquil, eso era la migración, todo el mundo, mayor parte se iba también de aquí de la comunidad y del cantón pero hasta ahí nomás, Machala también, pero regresaban y visitaban a la familia y regresaban, después con la reforma agraria la mayor parte se dedicó a trabajar en chacras propias, en las parcelas digamos [...] caso de Huairapungo [...] ellos tenían leche en cantidad, entregaban a la empresa, tenían carro todo eso, pero el fenómeno me parece que [...] acaparar, tener más dinero, incluso las cooperativas desaparecieron, muchos dirigentes también han viajado [...] (Entrevista a Antonio, 2009).

Por tanto, quienes no pudieron acceder a la tierra entregada por las haciendas, ya sea como liquidación de huasipungos o por venta y parcelación de los grandes latifundios, empezaron a migrar hacia la costa, especialmente; es decir, lo que se quiere significar es que la reforma agraria habría significado un proceso de diferenciación al interior de las comunidades, dejando a unos con acceso a la tierra y a otros, fuera de ella. Estos campesinos se dirigen a la Costa, a trabajar en plantaciones de caña de azúcar, banano y también en el sector urbano, Guayaquil es un destino repetido, como trabajadores de la construcción, en la venta ambulante. En la migración a la costa, los períodos de ausencia podían variar mucho. Ser de meses o en algunos casos, solo de semanas. Dependía del tipo de trabajo que se realizaba y también de la forma de contrato laboral.

El paso de la migración a la costa hacia el exterior, Estados Unidos o España no es percibida necesariamente como una discontinuidad importante; es decir, si bien es cierto que en algunos casos, las ausencias son de años, en comparación con la anterior o que el destino está a una significativa distancia, que el acceso a ese lugar significa tiempo y dinero, parecería como que la experiencia migratoria a la costa permite un saber hacer que minimiza el impacto del contraste en un destino totalmente ajeno. Washington, por ejemplo, fue un migrante a la costa desde muy joven, casi desde niño y él siente que esa experiencia le permitió afrontar aquella en España y luego en Estados Unidos. Igualmente, Gilberto, un exitoso migrante retornado había sido migrante a la costa antes de decidirse a viajar a Estados Unidos. Es decir, el proceso migratorio empieza con aquella que va a la costa, no necesariamente se distinguen períodos o momentos diferentes.

Yo salí a los once años a trabajar en Guayaquil, fui sólo en la isla Puná pasé casi toda la temporada en la camaronera de los señores [...], eran propietarios y ahí pasé la mayor parte de mi infancia de los 11 a los 17 años[...] entonces desde ahí comenzamos a ser individuales, comenzamos a comprar nuestra propia ropa y por eso nos alejamos un poco del estudio [...] fuimos una de las primeras personas que nos fuimos a España hicimos un grupo de ocho, pero no todos eran de la misma comunidad otros eran del centro, todos éramos compañeros, cinco éramos del mismo sector, nos hicimos el grupo, fuimos a Cuenca y sacamos un tour para ir a España de 8 días, yo por ejemplo no tenía quien me reciba en España no conocía a nadie[...] Más antes unas dos personas ya estaban en España de acá de Quilloac pero no tenían casa, nada, sí mandaban plata pero nosotros no veíamos el dinero, no construían casas, que ya se ve que ganan bien, sólo decían que ganaban bien, sólo eso sabíamos[...] Para ganar dinero, porque también había un señor de Quilloac de Estados Unidos él ya está 18 años, él ya tenía un carro, una casa, pero él estaba en Estados Unidos entonces como igual contaban que en España era bueno, entonces fuimos (Entrevista a Washington, 2009).

Sí, ya yo llegué asustado a la parte que se llamaba Bronx y allá esa parte todo mundo hablaba inglés, todos los letreros en inglés. Ya luego de estar un mes allá llegado yo me fui a una escuela de inglés (Entrevista a Gerardo, 2009).

Los discursos sobre los efectos nocivos de la migración, de hombres y mujeres, dirigentes, profesores, comuneros, indígenas, mestizos, no migrantes e incluso migrantes retornados, contrastan con algunas de las “prácticas” alrededor de la migración.

[...] ahorita creo que es un vicio ya ir [...] por ejemplo nosotros lamentablemente aquí en el colegio nocturno cuánta gente cerca de terminar el bachillerato, abandona, faltándote un mes o dos meses de terminar el bachillerato se abandona [...] entonces eso no es porque es una necesidad, sino ya es el vicio [...] (Entrevista a Antonio, 2008).

Ahora bien, ¿cómo se construye la comunidad de Quilloac frente a un intenso y largo proceso de salida? ¿Sigue siendo ésta un anclaje para la identidad? Recorrer la comunidad de Quilloac es ir advirtiendo una gama de contrastes: caminos vecinales de tierra que ascienden y descienden por laderas y lomas hasta llegar a una considerable altura desde donde se puede divisar el valle donde se asienta Cañar, y más allá El Tambo, y más allá Sisid. En esos caminos, polvorientos o lodosos, ya sea a la margen de ellos o hacia dentro, donde se cultiva maíz, papas, fréjol, arveja o frutillas, se levantan grandes casas, de dos, tres y cuatro pisos, de colores cálidos; algunas habitadas, otras en construcción, otras deshabitadas. Al lado de ellas, se encuentran las antiguas casas de adobe, algunas abandonadas pues han sido reemplazadas por las nuevas construcciones, pero otras son la habitación de familias que no han migrado o que están en las primeras etapas de la migración.

Las casas nuevas y las antiguas se ubican en los terrenos en posesión de los padres de los migrantes, ya sea por compra o por la entrega del huasipungo. Aquellos que por el proceso de fragmentación de la tierra, ya no han podido acceder a una porción de terreno, la deben comprar. Así, Gilberto cuenta que la primera inversión que hizo luego de pagar la deuda adquirida para hacer el “viaje” fue comprar algunas hectáreas para construir su casa y el resto destinarlo a la cría de ganado y al cultivo. Por otro lado, Antonio afirma que anteriormente cuando una pareja se casaba, la novia iba obligatoriamente a vivir en la comunidad del novio; en la actualidad eso solo se mantiene si la familia del novio y/o él disponen de tierra, de lo contrario se asientan donde la familia de la mujer. Disponer de tierra para la construcción de la casa y cultivos es una “obligación”, es la forma cómo se da el paso a la constitución de la familia. Pribilsky ya lo anota para el caso de Jatun Déleg

(2008). Para el caso de la zona de la comunidad de Quilloac, una hectárea puede llegar a costar doscientos mil dólares...

Quienes no han migrado, a más de habitar en las casas de adobe o de bloque, son quienes proveen de mano de obra a las familias migrantes ya sea para encargarse de los cultivos, en la construcción de las casas o como empleadas domésticas, dedicadas a la limpieza, al lavado de ropa y en algunas ocasiones al cuidado de los niños y niñas cuyos padre, madre o los dos están fuera.

Si bien algunas familias migrantes optan por adquirir una casa en el casco parroquial, en Azogues o en Cuenca, hay una fuerte inversión en la construcción de la casa en el mismo lugar en donde heredaron la tierra o donde aún vive la familia de uno de los miembros de la pareja. Antonio afirma que “[...]la tierra para nosotros es mucha importancia, porque adoramos y respetamos a la madre tierra, pero ahorita como la gente tiene tierra está carísima [...] Claro ahora la tierra está en 200 000 dólares [...] ese es asunto de nuestra gente, como la gente es socia de la cooperativa tienen tierra aquí y allá, no compran sino que como son de los papás ya cogen, como mis hijos que ahí tienen [...]” Si bien la construcción de la casa en el terreno de los padres, ya sea del esposo o de la esposa significa un gran ahorro, de todas maneras el ubicar la casa en la comunidad también tiene que ver el status y con mantener la red de relaciones de parentesco y las sociales. Así, los testimonios dan cuenta de que uno de los motivos que lleva a la migración es “la envidia”, entendida como el deseo de poseer la casa y/o los bienes que obtiene el/la migrante exitosa. El demostrar que se ha tenido éxito por medio de la construcción de la vivienda se hace en el lugar donde esa demostración tiene efecto y sentido: en el sector<sup>68</sup> de la comunidad donde se asientan los parientes y las relaciones más cercanas.

En este mismo sentido, localizar la casa en el sector de la comunidad de donde se ha partido tiene relación con acceder a las relaciones de parentesco que posibiliten el cuidado: son los parientes, especialmente las esposas, las abuelas y las tías quienes quedan a cargo de los hijos e hijas y, por tanto, la casa se construye en el mismo terreno de la casa de adobe que puede seguir siendo habitada por la parentela, más aún si la casa nueva no ha sido

---

<sup>68</sup> Como se explicó al inicio, la comunidad está dividida en siete sectores, y si bien no hay límites definidos para cada uno de ellos, se puede afirmar que cada uno de ellos corresponde a grupos de parentesco ampliado que tiene relación con la entrega de huasipungos y luego con la adquisición de tierras por parte de la cooperativa y cuyos lotes han seguido subdividiéndose entre los miembros de la familia.

terminada. Si, como se anotó en el anterior capítulo, el porcentaje de migrantes que tiene hijos/hijas residiendo en Cañar es 63,4 por ciento y de estos niños y niñas, 80 por ciento es menor de edad, es necesario acudir a esas relaciones de parentesco. Construir la casa fuera del sector o de la comunidad, especialmente en el caso de migrantes que aún residen fuera, implicaría complicar las formas de cuidado y prescindir de la familia para ello. En el caso de Antonia, cuando su hija y su yerno migraron a España, ella quedó a cargo de sus nietos, en su casa. Actualmente, su hija y yerno han construido una casa nueva, al lado de la suya y a pesar de que los dos ahora residen en la comunidad, sus nietos pasan bajo su cuidado pues ella estudia en otra provincia y el padre trabaja durante el día y estudia a la noche. A una distancia de 50 metros se localiza la casa de su hermano, y más adelante, la casa de la hermana. Es decir, la ubicación de la casa condensa varios sentidos: significa un ahorro pues se puede poseer el lote donde ésta será construida; implica que se podrá encargar a los familiares la construcción y supervisión; implica poner en evidencia los logros alcanzados gracias a la aventura migratoria: consolidar el status dentro de la parentela, del sector y de la comunidad y sobre todo, significa contar con las redes de cuidado que permiten largas, si no son larguísimas ausencias del padre, de la madre o de los dos. Muchas veces, esas largas temporadas de cuidado finalizan con el viaje de uno o más de los hijos e hijas que habían quedado en la comunidad: los padres residiendo, especialmente en Estados Unidos, financian el costo del viaje a niños alrededor de los 15 años, suponiendo que han alcanzado una edad que les permite enfrentar los riesgos que supone la travesía. La hija de doña María Rosa (entrevista, 2009), quien vive en España, llevó a su hijo desde Cañar para que se encargue del cuidado de un hijo pequeño a quien no tenía con quien dejar mientras ella trabajaba: “Porqué también se iría yo también no sé, medio vivía con el marido, estaba mal, también no hacen saber, primero se fue marido y después ella, a los dos años fue mujer, después tiene guagua en España y por eso se fue llevando al chiquito para que queden guaguas y ellos se van al trabajo”. Es, por tanto, con la parentela presente con quien se establecen los vínculos afectivos más cercanos.

Ahora bien, si bien la parentela y en especial las madres, las abuelas y a veces las tías son piezas fundamentales en el cuidado de los hijos e hijas de las familias migrantes, es necesario resaltar su papel como piezas cohesionadoras entre el aquí y el allá y sobre todo como transmisoras de unas formas culturales cotidianas que anclan a los niños, niñas y

jóvenes en una prácticas que combinan diversos elementos y que estarían permitiendo la construcción de una identidad que se funda en la comunidad y fuera de ella, en una mezcla entre el territorio y la ausencia de éste. Entre los niños, niñas y jóvenes, al describir sus actividades diarias, es frecuente oír que van “al cerro a cuidar a los animales” antes de ir a la escuela; o que en la tarde, “encierran a los animales” o que acompañen al abuelo al sembrado, o, a las niñas que laven la ropa y que sean ellos, niños, niñas y jóvenes quienes acudan con su parentela o en reemplazo de ella (cuando los abuelos están muy ancianos) a las mingas que convoca la comunidad y/o el sector, una presencia que tiene implicaciones para la membrecía al lugar: es necesario asistir a las mingas no solamente para evitar las multas sino también como lugar de encuentro, donde a excusa de “limpiar el camino”, se rumorea, se conversa, se bebe... Pero, al mismo tiempo son niños y niñas que tienen contacto con el “afuera”, un afuera que está in-corporado en lo cotidiano: mientras la madre y/o el padre están fuera, son ellos quienes están a cargo de mantener la pertenencia a la comunidad, al lugar, en donde aún habita la familia, esa unidad de parentesco ampliado, que se constituye en una red de cuidado, de apoyo y de reproducción sociocultural. Es decir, si bien es cierto que la unidad familiar sigue siendo la referencia, la proximidad física, así como de relación permite que ésta se reconstituya con miembros de parentesco ampliado; una práctica que no ha sido históricamente extraña para estas comunidades, generando que si bien la familia más cercana sea la encargada del cuidado, la comunidad actúe también como “cuidadora” de una serie de prácticas ligadas al territorio, como una forma de anclar la pertenencia de los miembros comunitarios sin territorio.

En resumen, las mujeres de la comunidad, las mujeres de las familias migrantes que han quedado al cuidado reproductivo de la familia, son quienes están también a cargo de construir esos anclajes para la reproducción identitaria y no únicamente de la familia sino del entorno más amplio: la creciente participación de las mujeres en la directiva de las organizaciones, el número significativo de mujeres involucradas en la educación, la intensa participación de las mujeres en la organización de las fiestas dan cuenta de ello.

Sí. Muchos han dejado la directiva y se han ido migrando, pero se han vuelto a integrar con otros dirigentes. No se ha quedado dormida la directiva. Sí mantienen, por más que sean informales, todo. A pataleos, a cómo sea, pero mantienen la directiva. Ahora están reemplazando compañeras mujeres. Hay muchas comunidades que tienen compañeras presidentas, y que nos parece más bien un poco más mejor, porque, en nuestra manera, el hombre la manera de ser el machismo, y el alcoholismo, la drogadicción o cualquier otra



cosa, o por ahí la desorden, entonces, en cambio las mujeres no. Pero también hay compañeros que son celosos, allá en Estados Unidos dicen “no, no, no, a ti no, ni te ofrezcas a ser dirigente (Entrevista a Manuel, 2008).

Uno de los mayores logros del proceso de organización de la región es la fundación y consolidación del Instituto Superior Pedagógico Intercultural Bilingüe Quilloac, que fue el primero a nivel nacional.

La petición fue acogida en el 1980 se dio el decreto de la creación del instituto normales en el país, ése es el resultado del instituto Quilloac. Entonces el 16 de enero de 1980 vino Jaime Roldós a inaugurar el instituto y hubo más de 6000 personas y recibimos al presidente [...] Una vez creado el instituto lo importante era fortalecer los valores culturales, entendemos que los pueblos tienen su propia religión, cultura, ciencia, educación sabiduría, filosofía, y ahí vimos la necesidad de ver nuestros propios valores culturales. Ahí encontramos otro problema porque esos valores no se conocían porque no había ningún registro de lo que se decía, no había nada sistematizado toda la historia estaba escrita a conveniencia no era una historia verdadera. Entonces de los Cañaris hay muchos sitios arqueológicos pero no hay nada escrito, muchos de los antropólogos o gente que conoce se ha concentrado en estudiar un punto entonces no se tiene un recorrido de todo. Entonces el gobierno se opuso a la interculturalidad decían que nosotros queremos dividir al país y tener nuestra propia nacionalidad, pero no era así si no que lo que queríamos era que se reconociera la diversidad del país que se acepte la interculturalidad [...] Por eso realizamos el levantamiento el 4 de junio de 1990 con eso exigimos nuestros planteamientos y es el resultado de la reforma agraria y la organización de los pueblos (Entrevista a Antonio, 2009).

Este instituto que ofrece acogida desde los años preescolares hasta secundaria completa, localizado en Quilloac, dirigido por rectores indígenas y con una planta docente que combina tanto indígenas como mestizos y con alumnado tanto mestizo como indígena se constituye en otro elemento que permite la reconstitución permanente de la identidad a través de la lengua. Efectivamente, el instituto refuerza una práctica que está en el día a día de las comunidades. La lengua que se habla en el intercambio cotidiano, el del encuentro casual, la que se habla en el hogar, en las reuniones de las directivas de los sectores, y en las de la directiva de la comunidad, en la minga y, por supuesto, con la parentela fuera es el quichua; por tanto, acudir al colegio de Quilloac significa simplemente reforzar ese uso, pero y sobre todo, unir a la lengua una serie de elementos que tienen que ver con la cultura. Como lo afirma el testimonio anterior, las reivindicaciones alrededor de la lengua y de la educación bilingüe no solamente tiene que ver con el rescate de ella, sino que alrededor se construye un discurso que hace alusión a una identidad cultural que implica un conjunto amplio de prácticas y de saberes que se recuperan, que se reinventan y que se transmiten:

[...]en ese sentido de la educación bilingüe hemos recuperado muchas cosas, la cosmovisión, la religión, estamos recuperando y por otro lado hemos logrado entender

nuestra cultura, y ahorita estamos en el apuro de investigar vamos a crear un departamento de investigación, porque hay muchas cosas que investigar porque Murra, Max Uhle únicamente vinieron a Narrío y vieron poco, poco, pero nosotros estamos viendo muchísimas cosas por ejemplo aquí en el [...] encontramos el lugar de la celebración de los cañaris (Entrevista a Antonio, 2009).

La educación bilingüe en este sentido se convierte en una pieza fundamental en ese engranaje de la construcción identitaria. El instituto no solamente tiene que ver con la formación académica, sino y sobre todo con la historia del lugar, con la historia de la comunidad, con los logros que el movimiento indígena ha logrado; es decir, condensa una historia exitosa, es una muestra de “que nosotros los indios sí podemos hacer buenas cosas” (A.S., 2009). Tal vez, la presencia de alumnos mestizos de cuenta de ese éxito. A diferencia de otras experiencias de escuelas y colegios interculturales bilingües en la región, por ejemplo, en Sisid en donde al colegio bilingüe solo acuden alumnos/as indios, y cuya viabilidad ha sido cuestionada<sup>69</sup>, el caso de Quilloac es una muestra distinta: allí acuden los hijos/as de los dirigentes, de los migrantes exitosos, de los migrantes recientes, acuden los/las dirigentes actuales que no tuvieron acceso anterior a la educación.

La ubicación del instituto, en la margen baja de la comunidad, en los predios de la antigua hacienda, con accesibilidad desde todos los puntos de ésta, permite la concurrencia, pero y sobre todo se constituye en un espacio inserto en la cotidianidad: los niños y niñas van y vienen; el/la maestra sabe el nombre de sus alumnos/as, sabe donde viven, sabe de quienes son hijos/as, sabe si sus padres están aquí o si han migrado, sabe con quién vive... Así, la escuela, el colegio se convierten en una pieza más de ese conjunto variado de relaciones que combina lo familiar y lo comunal y que es el que permite la reedición permanente de un discurso y de unas prácticas destinadas a reforzar la identidad.

Como se anotó antes, la fundación y consolidación del instituto Quilloac es uno de los logros de la organización indígena cantonal, provincial y aún nacional. La presencia en la provincia de dos organizaciones indígenas de larga trayectoria ha significado, entre otros efectos, el afianzamiento de una trayectoria que posicionó a estas organizaciones como interlocutores políticos de la región en medio de altos niveles de racismo y de exclusión contruidos sobre la base de las prácticas heredadas de la clasificación colonial, republicana y hacendaria. Esta trayectoria ha tenido influencia de las dirigencias de Quilloac, varios de los presidentes de las organizaciones antes anotadas eran oriundos de Quilloac; el primer

---

<sup>69</sup> Para un análisis crítico de los logros de la educación intercultural bilingüe, ver Martínez (2009).

presidente de Ecuarunari (Confederación Kichwa del Ecuador) proviene de Quilloac; el rector del instituto era y es de Quilloac. Es decir, una larga tradición organizativa que estuvo fundada en la pertenencia ya sea a la comuna, a la cooperativa, o a la organización y que supuso una serie de reivindicaciones de distinta índole –la tierra, la educación, la producción, la identidad- las cuales se han ido logrando con más o menos éxito, lo cual abona a mantener un permanente discurso politizado y que reactualiza el valor de la “organización”.

Ahora, la comunidad/organización debe enfrentar la partida de sus miembros y eso cuestiona las formas tradicionales de construirla:

[...] y ahora, entonces ese fenómeno ha golpeado muchísimo, muchísimo a la organización, primera cosa, la organización, un dirigente cuando totalmente distraído el hogar ahorita, ese también es otro debilitamiento de movimiento [...] entonces ya, cosas e influencias tradicionales, por ejemplo siempre están pensando que el gringuito da el trabajo, entonces ideológicamente cambió todo, entonces frente a eso no sé qué hacer, porque eso es una lástima, entonces igual porque imagínese aquí muchos fueron dirigentes, y no están aquí, todos están allá, la única esperanza, lo que tengo es por ejemplo estoy pensando implantar educación bilingüe en España, entonces para no perder la identidad [...] (Entrevista a Antonio, 2009).

La salida apunta hacia varias direcciones. Por una parte, la opción propuesta por algunos dirigentes va en el sentido de “transnacionalizar” la comunidad, la versión desterritorializada de ella, es decir, deslocalizar el discurso e implementar ciertas políticas en ultramar tendientes a “mantener la identidad”, asumiendo que la migración supone una pérdida de ésta. Se trataría, más bien, de reforzar el discurso y no necesariamente la localización. Y, por otra, transnacionalizar la organización, es decir, crear filiales que acogerían a los miembros que habiendo pertenecido a ellas, aquí, ahora se encuentran allá, pero que “son” de la organización, “son gente nuestra”, sin importar el tiempo y la distancia a la que se encuentren, estos miembros siguen siendo parte del aquí, de este territorio (nombrar los lugares lo confirma) y, es por tanto, la “organización” la que debe “viajar” hacia esos lugares.

También hay intenciones de organizarse [...] muchos han dicho que no hay tiempo para organizarse, están dedicados al trabajo y están en diferentes partes, están lejos y no hay cómo estar un rato y reunir, no hay cómo [...] aún cuando así en España sí se han logrado, hay algunas asociaciones de migrantes creo, tres o cuatro grupos o asociaciones; entonces ellos incluso han venido acá, hemos conversado y acá también fueron una vez una comisión para conversar con ellos, de aquí del grupo se fue un compañero, entonces ahí se relacionan [...] más bien estamos pensando si hacer una organización fuerte allá en España de la

UPCCC, porque casi todita la gente, la mayoría son de la UPCCC, son de la UPCCC ellos, de Suscal, del Tambo, de Cañar, Azogues todos son de la UPCCC SON GENTE NUESTRA, ESTÁN ALLÁ; entonces ellos siempre hablan de la UPCCC, de la CONAIE, de la Ecuarrunari [...] nosotros estamos impulsando y fortaleciendo la organización allá; por ejemplo han hecho algunas reinas, carnaval [...] se organizan ellos, claro, entonces alguna gente por ejemplo hace música, y mandan así música grabada y acá también mandan o mandamos, sí hay relación pero no es ya como estar igual pues [...] así a veces hay esa relación (Entrevista a Antonio C, 2008).

Se trata de un vaivén entre la territorialidad –fuente de la pertenencia- y la desterritorialidad –lugar de la identidad. Es decir, la pertenencia viene dada históricamente por ese lugar territorialmente ubicado de donde se partió y la identidad se realiza en la desterritorialidad, como fruto de esa pertenencia.

Hay, de todas maneras, una tercera opción y que tiene que ver con lo que se podría llamar una forma más tradicional de enfrentar la desterritorialidad: acudir a la representación. La elección de los dirigentes es leída como una forma de representación universal y ella supone la inclusión de los que están afuera. Es decir, la legitimidad política que ofrecen “los de aquí”, los que provienen de los “sectorcitos, desde nuestras comunidades” permitiría la construcción de una identidad global que está basada en la presencia, en la territorialidad del aquí que abarca a los de allá, a los desterritorializados, sin que ello implique considerarlos “estar fuera”; la “ausencia” está igualmente representada a través de esa noción de pertenencia que fue y es construida en el lugar:

[...]el fenómeno de la migración yo creo que no es ni siquiera de los novecientos cincuenta, siquiera. Me parece que es mucho más atrás, viene de mucho más atrás, entonces sería interesante ver cómo está influyendo ahora, y hacia qué construcción de identidades estamos viniendo, porque nosotros como dirigentes aquí lo que estamos, los compañeros que estamos, no somos puestos así por el hecho de que este compañero habla bonito, es simpático. Venimos haciendo un proceso, venimos desde nuestras comunidades, desde nuestros sectorcitos, venimos difundiendo nuestras cosas, entonces la gente ha empezado a poner el ojo, y empieza a decir haber compañero usted va a hacer esto. Y últimamente, tenemos la representación de toda esta gente. Entonces de alguna manera tratamos de hacer lo que la gente está pensando, como dirigentes, como, como representantes de toda esa gente. No es, no ha sido fácil; es para mí, al menos para mí una experiencia bastante grande (Entrevista a Víctor B, 2008).

A contraluz con estas prácticas, de las cuales las señaladas son un ejemplo, se manifiestan las “desventajas” de la migración: las familias en descomposición, el abandono de los niños y niñas, la aparición de pandillas, divorcios, separaciones, relaciones extramaritales, desertión y bajo rendimiento... la descomposición de la organización. Volver a la escena que dio inicio a este estudio parece ser una salida. El largo proceso de organización, de

etapas exitosas y otras de dificultades, es cuestionado. Los de fuera cuestionan a las dirigencias de aquí. ¿Qué se cuestiona: la comunidad o la organización? Parecería ser que está en entredicho esa superposición entre comunidad y organización: las personas, aquellas que imperativamente construyen la casa nueva en el terreno adquirido por sus padres al IERAC, pudiendo hacerlo en la cabecera cantonal, reafirman su pertenencia al “lugar”, quienes encargan la celebración de la fiesta de San Antonio de Padua, reafirman su religiosidad; quienes encargan la compra de comida y bebida para la importante celebración de Pawkar Raymi o el carnaval; quien organiza en Nueva York, el carnaval de Cañar, está haciendo explícita prácticas incorporadas. Reactualiza la comunidad.

Sin embargo, la exclusión tanto de la participación en la conducción de las organizaciones como en los beneficios de ella, que en tiempos de la “comuna” tuvo que ver con la tierra y que en tiempos de la “organización” tiene que ver con la identidad, pero y sobre todo, con la reproducción y que por tanto, ha generado un proceso de diferenciación en algunos casos y en otros, ha profundizado un proceso anterior de desigualdad, es el que está siendo disputado. Efectivamente, como se ha analizado a lo largo del capítulo, desde el proceso de afectación a las haciendas y la entrega de tierras supuso un primer nivel de diferenciación entre los huasipungueros (no creían que la hacienda se acabaría) y los “indios libres” que forman la cooperativa (arrimados, yanaperos, etc., igualmente vinculados a la hacienda), siendo éstos últimos los que acceden a lotes más grandes y mejor ubicados. El acceso a la tierra, pero sobre todo, la capacidad de organización y de enfrentamiento supuso ir fundamentando una suerte de legitimidad política, social y simbólica de una elite dirigente que discurre por una gama de reivindicaciones que además supone la reconstrucción permanente de un discurso que va aludiendo y nombrando de manera distinta a los sujetos que incluye y excluye: huasipungueros, yanaperos, arrimados, comuneros, cooperados, indios, indígenas... Una diferenciación que posteriormente se sigue construyendo sobre la base de esa legitimidad de la “representación” y que permite negociar con el Estado, con las ONG, y que permite ciertamente el protagonismo.

Sin embargo, parecería ser que el desplazamiento de un significativo número de aquellos que se nombraban de distintas maneras, supone un reto para el discurso –de pertenencia, de identidad-, supone un reto a la forma de nombrar y un reto a quién nombra. Es también un desafío a esa tradición organizativa. Recordemos que las asociaciones de

migrantes presentes en la reunión de la que se dio cuenta al inicio, cuestionan la distribución de los “réditos” de la organización. Es decir, cuestionan la diferenciación y la desigualdad construida históricamente. Tal vez, por ello al interrogante sobre cuándo y por qué se inició la migración, tantos testimonios la situaron en el proceso de reforma agraria.

Antonio lo resume de manera magistral:

Estos trocitos acá tenía la gente [los de la comunidad libre] y eso permitía ir teniendo un poquito de granos, un poco de alimentación, eso una cosa y la otra es que la gente de la comunidad trabajaba a medias con los huasipungueros y eso permitió a gente libre ser un poquito mejor, económicamente mejor [...] La gente estaba económicamente mejor, tenían su terrenito donde hacer la casa, en cambio los pobres [los huasipungueros] no podían ni siquiera hacer su casita en terrenos de la hacienda porque corría el riesgo de que el patrón diga que ya vaya saliendo[...] Esta diferencia no se mantiene hasta ahora, ahora con esta migración entonces se ha mejorado mucho, más bien la gente que antes tenía ha quedado estancado, AHORA LOS HIJOS DE HUASIPUNGUEROS SON LOS QUE SE HAN IDO ALLÁ, YA TIENEN SU HUASIPUNGUITO EN EL QUE ESTÁN TRABAJANDO, EN ESE HUASIPUNGO ALGUNOS TIENEN BUENOS TERRENOS, LOGRARON TRABAJAR Y FUERON NIVELANDO UN POCO MÁS[...] aquí en la comunidad no se nota mucho la diferencia, en todas las comunidades no hay esa diferencia mucho...

Mientras el discurso de la identidad ha invadido la “organización”, las “comunidades” migran por la igualdad...

## Conclusiones

Este intento de etnografía discursiva ha permitido rastrear las formas mediante las cuales se ha reconstruido históricamente la comunidad. A través de un largo proceso, he seguido la pista de la comunidad: desde la comuna hasta la comunidad transnacional. Y, en este proceso he tratado de mostrar que las formas de nombrar la comunidad, no solamente tienen como referente al interlocutor, ya sea éste la hacienda, el Estado, las movilidades, sino que además supone una forma de clasificación al interior de la comunidad. Es decir, si la hacienda era la que realizaba un proceso clasificatorio y de esa manera establecía las distintas relaciones a establecerse, quienes eran clasificados podían a su vez replicar esa clasificación o asumir una clasificación “propia”, que suponía asimismo unas formas distintas de relación dentro del grupo, de la comuna. Clasificación que supuso formas diferenciales de acceso a los recursos, la tierra, especialmente y que parecería ser el hecho significativo primordial que sellaría de manera definitiva un proceso de diferenciación previo y marcaría el posterior.

La organización, como otra forma de nombrar la comuna, cuando el interlocutor referente había cambiado, se construye sobre la base de aquello que va más allá de la diferenciación, la identidad, lo que liga es la diferencia frente al Estado y para ello se reactualizan una serie de discursos que hacen alusión a lo que en el capítulo anterior he llamado el indio arqueológico, el indio de las grandes civilizaciones, el indio protagonista de la historia; es decir, se reclaman los orígenes ancestrales, las historias míticas y, más aún, el control de bastos y amplios territorios. Sin embargo, la organización está también atravesada por aquello que el Estado pretende resolver: la inclusión, cuya solución de cierta manera es delegada a una amplia variedad de ONG y de OG que implementan una serie de proyectos de amplio espectro que anuda una diferenciación previa con la incorporación de dirigentes “expertos” pero que no la resuelve.

Finalmente, la comunidad transnacional, implica al mismo tiempo la reconstrucción y la vigencia de la comunidad y un desafío a esas formas de clasificación. ¿Es una contradicción? La movilidad de los kañaris permite mirar cómo la incorporación de un proceso histórico de localización, de territorialidad y de prácticas adheridas a un lugar genera una identidad que se construye en un juego entre el ir y venir, entre el estar y no

estar: no se cumple con los horarios mensuales de trabajo en minga, pero lo hacen la esposa, o los hijos e hijas; o, se construye la casa en el sector de Ganzhi, a 3800 msnm... Pero, al mismo tiempo, el estar fuera permite desafiar las formas de la organización, las formas de representación. Los kañaris de “allá” están desafiando una forma de clasificación, no la comunidad y, en esta medida, construyen ese campo social transnacional.



## Capítulo 4

### Conclusiones

Las preguntas que dieron inicio a esta investigación se referían a indagar sobre las formas de reconstrucción de la comunidad como un referente de la identidad étnica de los kichwa kañaris, más aún frente a acentuados procesos de movilidad. Para responder a estas preguntas me había planteado realizar una etnografía histórica que reconstruya las trayectorias discursivas de dos ejes principales: el de comunidad – identidad kichwa y el de comunidad – territorio, entendiendo por trayectoria discursiva tanto a los discursos orales y escritos, así como a las prácticas de los actores. Con esta proposición en mente fui al campo y estas conclusiones quieren dar cuenta de cómo esa etnografía histórica de las trayectorias discursivas fue moldeada por esas mismas trayectorias.

En un primer momento, en búsqueda de los discursos que dieran cuenta de las formas de la construcción retórica de la comunidad, como eje de la identidad y, al mismo tiempo que dieran cuenta de la relación entre la comunidad y la movilidad y el juego entre pertenencia/identidad, muchos de los testimonios remitían al proceso de reforma agraria. Si los interrogantes se referían a las historias de la comunidad, se invocaba la hacienda y la reforma agraria; si los interrogantes tenían que ver con la migración, nuevamente los interlocutores planteaban el inicio de esta en los tiempos de la hacienda y la reforma agraria. La reiteración de volver la mirada hacia atrás, hace más de 50 años, ponía en medio del planteamiento inicial un cuestionamiento inesperado. Finalmente, la clave fue aquella afirmación final de Antonio, un dirigente de larga trayectoria organizativa y, por tanto, discursiva. Fue a instancia de esa aseveración que el período a incluirse se amplió y se reformuló de cierta manera la metodología. Si bien es cierto que desde un primer momento, el trabajo en archivos se había contemplado, no su extensión temporal. Así, reconstruir la historia territorial de la comunidad, objetivo principal de la indagación en archivos, condujo por el contrario a la historia de la hacienda que por omisión y por el silencio de los archivos, es también la historia de la comunidad. Ciertamente, esa reconstrucción contiene extensos e importantes vacíos, cuya resolución supone mayor indagación en otras fuentes. De todas maneras, ésta ha permitido dar cuenta de cómo ese latifundio se convierte en un referente central para la historia de la comunidad, aún en la actualidad y cómo su

articulación y su desarticulación han marcado los diferentes procesos de lo que en el texto he nombrado como comuna, comunidad y organización.

La permanente referencia a la hacienda, a la reforma agraria y lo que el acceder a la tierra supuso para la zona y su relación con la migración puede ser leída en dos momentos que se diluyen uno en el otro: la vasta extensión territorial de la hacienda suponía para las distintas comunidades (ya sea de indios libres o de huasipungueros) el acceso a productos de varias zonas ecológicas, ya sea por relaciones de parentesco o por la itinerancia practicada al interior de las haciendas. Cuando se fractura el complejo latifundista, este acceso ya no es posible y, por tanto, la migración hacia la costa habría sido una forma de acceder a aquellos productos de los cuales ya no se disponía, lo cual da a entender que era posible hacerlo por las relaciones de parentesco que se mantuvieron a pesar de la desarticulación de la hacienda.

[...]entonces yo sigo pensando más bien eso fue el eje un poco que dinamizó mas la migración[...] Mi suegro también dice fue mejor la hacienda que después de la hacienda, porque la hacienda permitió mantener los valores culturales, ejercer nuestros valores culturales, vivir como nosotros queremos, teníamos acceso aunque sin ser dueños a los páramos, teníamos acceso a diferentes pisos ecológicos y de siembra y de producción; entonces nos daban formas de vida, pero luego que se retacea la hacienda entonces pierden diferentes accesos, ya no quedan unos con los páramos y otros solo quedan en la parte baja otros en la parte media o alguien que logra en las dos partes, tres partes otros más, entonces son esos hechos que empieza a restar los medios de subsistencia la producción que es lo que necesitan para vivir entonces eso hace que la gente empiece a pensar un poco busquemos[...] empiezan a salir, y en Cañar también es bastante, como les diría [...] pensar en qué éramos, me acuerdo mi mamá siempre me contaba y mis abuelos sobre todo había un cambio, llevábamos de aquí la papa a partes de Azogues, a cambiar el saco de papa por el maíz igual se iba de aquí a la yunga decíamos, a la zona baja a los calientes a traer cosas dulces entonces era esa forma de intercambiar la producción, no cierto, entonces yo creo que ya hay un precedente, eso demuestra de que no fuimos una cultura sedentaria siempre estuvimos moviéndonos[...] (Entrevista a Víctor B).

Y al mismo tiempo, la desestructuración de la hacienda significó el acceso desigual a la propiedad de la tierra el cual se fundó en una clasificación que efectivamente en primer lugar la realizó el Estado pero que también tuvo que ver con las relaciones que se habían establecido al interior de la diada hacienda-comunidad.

Ante este proceso, la emigración de los kichwa kañaris y su desafío a las formas de la organización estarían haciéndolo no solamente a las que se ejercen ahora, sino que estarían apelando a la construcción histórica de esa desigualdad.

En esta medida, efectivamente volver la mirada hacia la hacienda y hacia el proceso de reforma agraria ha permitido entender porque los discursos sitúan allí la “causa” de la

migración, la cual no solamente tiene que ver con quien sí o con quien no accedió a la tierra, sino y sobre todo con un proceso de clasificación al interior de la comuna y de la organización.

Esto, al mismo tiempo, me permite conectar con otro rasgo reiterativo a lo largo de esta etnografía discursiva. Las consultas alusivas a la migración obtenían dos tipos de respuestas: silencio frente a las prácticas y una retórica sobre los efectos “nocivos” de la migración en los distintos campos: familiares, culturales, identitarios, organizativos... Las preguntas sobre migración se suspendieron; sin embargo, queda pendiente responder el por qué: ¿se repite un discurso “oficial” que condena la migración y sus efectos? O, ¿se trata más bien de pensar que la migración supone un “fracaso” de la organización? O, ¿es más bien que las dirigencias se sienten cuestionadas en su representación y en su ejercicio por los de fuera? La estrategia, entonces, fue el registro de las prácticas de los migrantes y/o de sus familias: de los/as esposas, de los hijos, de las hijas, donde también se pone en evidencia un discurso.

Estos “imprevistos” en las trayectorias discursivas han sido los que permitieron que pueda reconstruir la comunidad: desde la comuna, la organización, la comunidad transnacional sin que ello necesariamente signifique que no haya entrecruzamientos y solapamientos entre ellas, y sin que ello signifique pensar, menos aún catalogar la comunidad en términos evolucionistas, y a las que de manera central, aunque no excluyente corresponde un discurso y unas prácticas que se reactualizan, que se reinventan y que permiten anclar la identidad en una comunidad territorial y desterritorializada históricamente desigual. En este sentido, la comunidad se constituiría en un “campo social transnacional”, el cual se constituye no solamente a través de los intercambios, sino y sobre todo sobre la base de una historia, de una memoria y del desafío a la clasificación que esa historia y memoria construyen. “La pertenencia transnacional es una conexión emocional con personas en cualquier lugar -una localidad o región, un grupo religioso, o un movimiento social- o que están geográficamente dispersas pero unidas por una noción de historia y destino compartidos” (Glick Schiller, 2004:459).

Al mismo tiempo, este recorrido por las trayectorias discursivas ha permitido indagar en cómo operan las clasificaciones desde el Estado y sobre todo, cómo ellas operan al interior de las comunidades, cómo se construye históricamente ese “indio permitido” al

que alude Hale. Pero también, da cuenta de cómo estas son interpeladas: se reta a la organización mientras se construye comunidad. Este estudio no ha pretendido dar cuenta de las transiciones en la agenda de las reivindicaciones de las organizaciones, desde la tierra a la identidad, camino en el cual se habrían perdido demandas y radicalidad; se sitúa en otro lugar, ha buscado explicar los desafíos que enfrenta la comunidad, concebida tradicionalmente como un referente territorial, frente a la partida de quienes ahora la construyen desde el des-territorio.

Un actor importante en la edificación de esos anclajes identitarios son las mujeres: madres, tías, abuelas, quienes no solo han quedado al cuidado de los hijos e hijas, sino que han asumido tareas respectivas a la reproducción cultural desde distintos espacios: la familia, la comunidad y la organización. Como lo testifican varios testimonios, las mujeres ejercen ahora la dirección de comunidades, son profesoras, profesionales insertas en distintos organismos, muchas veces a pesar de la oposición de sus parejas y de la incredulidad en su capacidad. Y, en el ámbito más doméstico, del día a día son quienes en las formas del cuidado de sus hijos y/o nietos, van incorporando una serie de prácticas que reactualizan la pertenencia a la comunidad y quién sabe si paradójicamente también los “preparan” para la aventura migratoria. Como se ha analizado, la partida genera un discurso ambivalente que silencia la práctica y sanciona sus efectos. Es decir, mientras se inspira las formas de pertenencia a la comunidad territorial, se conoce también que a quienes se cuida, deberán ser parte de una comunidad desterritorializada.

En este ámbito, la lengua tiene una especial importancia y en la vigencia de su uso participan de manera prioritaria las mujeres y la presencia de un instituto de educación bilingüe de larga data que es un referente educativo del cantón y, por supuesto, de la comunidad; el cual a más de ello, puede ser considerado un lugar en el que de manera permanente se reinventa una noción de identidad y de comunidad, la cual conjuga elementos que podríamos llamar esencialistas con otros venidos del cotidiano, destinada a enfrentar los retos que supone la desterritorialización y la relación con un mundo práctico distinto. Es decir, se desaprueba la emigración, sin embargo, en la práctica se la asume y se la incorpora como parte del cotidiano desde donde se va reconstruyendo esas nociones de comunidad y de pertenencia.

Como se ha planteado, este estudio partió con la propuesta de realizar una etnografía histórica de las trayectorias discursivas, la que también se aplicó para analizar cómo se había construido Cañar como un lugar, en el afán de dar historia al espacio, a través de la prácticas de sus actores y de los discursos. Ese análisis, que incluyó una gama variada de textos, desde aquellos que Uhle califica de populares, los generados por el Estado y las ONG, y aquellos académicos, da cuenta de un énfasis notorio en ciertos campos específicos: se podría resumir afirmando que Cañar ha sido el “lugar” de Cerro Narrío (el lugar arqueológico) y el “lugar” de la migración, momentos de interés con alrededor de un siglo de distancia. En el intermedio de estos puntos extremos se ha dado cabida para el lugar del indio folclórico, del campesino, del artesano del sombrero de paja toquilla, de manera menos subrayada.

El discurso arqueológico ha implicado que quienes habitan Cañar se apropien de él de manera distinta: para los kichwa kañaris ha significado la fuente para reactualizar y reinventar la identidad sobre la base de un pasado glorioso, fuente de una legitimidad histórica, y más aún de búsqueda de reconstituir el pueblo y el territorio que se fue ancestralmente. Es decir, se asume y se revive un discurso para las reivindicaciones del ahora. Por el contrario, para la población mestiza, no solamente de Cañar sino aún del Azuay, ese discurso es apropiado como una forma de glorificar un pasado cultural destinado a la construcción de una identidad “nacional”, pero que excluye al indio de ahora. Las glorias de los kañaris sirven para fundamentar la importancia de la región sur en tiempos preincásicos y precoloniales, como la base desde donde se pretende construir un tiempo colonial y republicano, igualmente legitimado en el contexto de la nación, en el cual desaparece el indio de las altas culturas: ahora es un mitayo, un indio tributario, un indio huasipunguero...

Con relación a Cañar sobre un lugar de migración, la persistencia de las mismas preguntas en distintos textos, a lo largo de décadas del siglo XX y del XXI, permite cuestionar el origen de esas preguntas. Tal vez, la clave se puede encontrar en el testimonio reproducido en el capítulo anterior sobre cómo se accedía a productos de otras zonas en tiempos de la hacienda; es decir, lo que ahí se está poniendo de relieve son cómo se recrean formas de acceder a recursos y, en consecuencia, mirar la movilidad como una de esas prácticas. Por supuesto, hay diferencias cualitativas y de volumen entre aquella migración

hacia la costa o las estribaciones de la cordillera oriental y la que se dirige a Estados Unidos y España que están dadas, especialmente, por la economía política de distintos espacios nacionales. En este sentido, es útil recuperar, como lo afirma Glick Schiller (2004:450), el legado de la Escuela de Manchester y de Max Gluckman y de sus estudios en África del Sur y en el Copper Belt, afirmando que éstos proveen a los estudios del transnacionalismo de una caja de herramientas conceptual y metodológica, pues al analizar el proceso migratorio de los trabajadores urbanos vieron como se mantienen permanentes relaciones que se extendían en el espacio y en el tiempo. Estos migrantes no se destribilizaban, ni se aculturaban en los entornos industriales urbanos, sino que mantenían los lazos con sus lugares de origen y más aún, las remesas servían para mantener a la sociedad “tradicional”. Es decir, y de acuerdo a Friedman, el movimiento y la localidad no son términos contradictorios ni necesariamente prácticas sociales, unas anteriores y otras modernas. Es decir, el movimiento transnacional de personas no necesariamente implica despojarse de prácticas de creación de lugares, así como estas tampoco implican el sedentarismo. Para Friedman, esto no es posible para las perspectivas del transnacionalismo/globalización porque para estas “la globalización es conductual, como la estructura para Radcliffe-Brown” (2002:31). Si bien Friedman no suscribe la noción de nada ha cambiado, pues efectivamente el movimiento de personas, productos, información, dinero es más rápido ahora que hace décadas, sí insiste en afirmar que es necesario concebir este período de globalización como una fase cíclica de la dinámica del capitalismo y no como un producto de la evolución.

En resumen, y en respuesta a los interrogantes que se planteó al inicio de esta investigación se puede afirmar que los kichwa kañaris recrean su noción de comunidad a través de un proceso complejo y conflictivo informado por la historia. La comunidad de los kichwa kañaris se mueve entre la generación de una comunidad localizada y una identidad desterritorializada; una que es posible por una memoria compartida, una comunidad de memoria en donde la historia constituye el elemento primordial: una memoria del lugar que es posible trasladar. Los kañaris se mueven... entre el desafío a las identificaciones de sus cambiantes interlocutores y el reto a las clasificaciones al interior de la comunidad.

La escena de inicio de esta investigación, en la que se ponía en juego la legitimidad de las representaciones, luego de este recorrido puede ser entendida como una disputa por

la memoria y por las formas de su reactualización permanente, aquí y allá, siendo por tanto, una disputa política que recrea ese campo social transnacional.

Finalmente, señalar las ausencias: los discursos y las prácticas de los kañaris en los otros *lugares*. Tal vez, haber dado cuenta del *lugar* de origen permita comprender posteriormente esos otros lugares.

## Bibliografía

- Albornoz, Víctor Manuel (s/f). *Monografía histórica de Cuenca*. Cuenca: Editorial Austral.
- Amit, Vered y N. Rapport (2002). *The trouble with community. Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. Londres: Pluto Press.
- Arriaga, Jesús (1922). *Apuntes de Arqueología Cañar*. Cuenca: Imprenta del Clero.
- Auyero, Javier (2008). *Inflamable. Estudio del sufrimiento ambiental*. Buenos Aires: Paidós.
- Balarezo, Susana (1980). “Vías de desarrollo y economía campesina”. Ponencia presentada en el III Encuentro de Historia y realidad económica y social del Ecuador. Cuenca, 24-28 de noviembre de 1980, IDIS.
- Barsky, Oswaldo (1984). *La Reforma agraria ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional-FLACSO (Consultado en 19-20 noviembre, 2009 [http://www.flacsoandes.org/biblio/shared/biblio\\_view.php?bibid=106182&tab=opac](http://www.flacsoandes.org/biblio/shared/biblio_view.php?bibid=106182&tab=opac))
- Bendixen Asociados (2003). Receptores de remesas en Ecuador. Una investigación de mercado. MIF – FOMIN – Pew Hispanic Center. <http://www.bendixenandassociates.com/studies/IDB%20Ecuador%20report%20spanish%20version%20FINAL%202003.pdf>
- Blankenship, Judy (2005). *Cañar. A Year in the Highlands of Ecuador*. Austin: University of Texas Press.
- Borrero, Ana Luz (1992). “Las migraciones y recursos humanos: situación reciente y tendencias”. En VV. AA., *Cuenca y su futuro*. Cuenca: CORDES – Universidad del Azuay.
- Burgos, Hugo (2003). *La identidad del pueblo cañari*. Quito: Abya Yala, Serie Cuadernos de Antropología Hugo Burgos.
- Bretón, Víctor (2001) Capítulo 1: “Nuevas identidades y nuevos actores sociales en los Andes”, en: *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*, Quito; FLACSO, U. de Lleida
- Brubaker, R. (2000) “Beyond ‘Identity’”, *Theory and Society*, Vol. 29, No. 1, pp. 1-47
- Clifford, James (1997). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa
- Collier, D. y J. Murra (1943). *Survey and excavations in Southern Ecuador* <http://www.archive.org/details/surveyexcavation351coll> (30/NOV/2009)
- Correa, Wilson y Carlos Pacheco (1996). *Huairapungo y Quilloac. Estudio etnográfico de dos comunidades indígenas de Cañar*. Cuenca: Departamento de Cultura del I. Municipio de Cañar.
- Corsín J., A. (2003) “On space as a capacity”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N.S.) 9, 137-153.
- Degregori, Carlos Iván (ed.) (1998) *Comunidades: tierra, instituciones, identidad*. Lima: Diakonía – CEPES – Arariwa
- Drange, Live D. (1997). *Encuentro de cosmovisiones*. Quito: Abya Yala.
- Espinoza, L. y L. Achig (1981) *Proceso de desarrollo de las provincias de Azuay, Cañar y Morona Santiago. Breve historia económica y social de la región cañari*. Cuenca: Publicación del Centro de Reconversión Económica de Azuay, Cañar y Morona Santiago; editorial Don Bosco.
- Ferguson, James (1990). *The Anti-Politics Machine. Development, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Fischer, Edward (1999). "Cultural Logic and Maya Identity. Rethinking Constructivism and Essentialism". *Current Anthropology*, Vol. 40, No.4, Agosto-octubre.
- FLACSO-UNFPA (2006 - 2008) *Las cifras de la emigración*. Quito: FLACSO.
- Fock, N. y E. Krener (1978) "Los cañaris del Ecuador y sus conceptos etnohistóricos sobre los Incas". En R. Hartmann y U. Oberem (ed). *Amerikanistische Studien*. St. Augustin: Haus Völker und Kulturen, Anthropos-Institut; pp. 171-180.
- Friedman, Jonathan (2002) "From roots to routes. Tropes for trippers". *Anthropological Theory*, Vol 2 (1):21-36.
- Foucault, Michel (1989). *Historia de la Sexualidad 1. La Voluntad de Saber*. México: Siglo XXI Editores.
- García, Fernando (2004). Diversidad étnica, pobreza y oportunidades económicas. Informe elaborado para el Banco Mundial, Programa Análisis Social del Ecuador. Inédito.
- Garzón, Mario (s/f). *Shungumarca: Asentamiento cañari-inca*. Cuenca: Comisión de Cultura del Municipio del cantón Cañar-Comisión del Castillo de Ingapirca.
- Guerrero, Andrés (1996) "El levantamiento indígena de 1994. Discurso y representación política en el Ecuador". *Nueva Sociedad*, N°. 142, pp.32-43.
- Guerrero, Andrés (2002). Estudio introductorio: "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura". En: *Etnicidades*. Quito: FLACSO – Sede Ecuador, Colección Antología.
- Guerrero, Fernando y P. Ospina (2003). *El poder de la comunidad: ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO.
- Glick-Schiller, N. (2004) "Transnationality", en *A Companion to the Anthropology of Politics*, edited by David Nugent y Joan Vincent, Blackwell Publishing.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (1997) "Beyond "culture": Space, identity and the Politics of Difference", en *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, editado por Akhil Gupta y James Ferguson, Durham y Londres: Duke University Press.
- Hale, Charles R. (1997). "Cultural Politics of Identity in Latin America". *Annual Review of Anthropology*, Vol. 26, pp. 567-590
- \_\_\_\_\_ (2002). "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies*, Vol.34, No. 3, pp. 485-524
- Howard-Malverde, Rosaleen (1996). "Significados de Dyablu en el relato quichua de Cañar-Ecuador", en Moreno Y. (Comp.), *Antropología del Ecuador*. Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador. Quito: Abya Yala, 3ª. Edición.
- Ibarra, Hernán (2004) "La comunidad campesino/indígena como sujeto socioterritorial" *Ecuador Debate*, No. 63, pp. 185-206
- Iglesias, Julio María (1964). *Los aborígenes de Cañar*. Cañar: sin editorial
- \_\_\_\_\_ (1977) *Cañar. Síntesis histórica*. Azogues: Municipio de Cañar – Talleres Gráficos Editorial América
- \_\_\_\_\_ (1985) *Los Cañaris. Aspectos históricos y culturales*. Cañar: Consejo Provincial de Cañar-Editorial Amazonas.
- Iturralde, D. (1980) *Guamate, campesinos y comunas*, Otavalo: IOA, Colección Pendones.
- Jokisch, Brad (2002) "Migration and Agricultural Change: The Case of Smallholder Agriculture in Highland Ecuador". *Human Ecology*, Vol. 30, No.4, (Diciembre).

- Kyle David (2000). *Transnational peasants. Migrations, Networks and Ethnicity in Andean Ecuador*. Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Larrea, Carlos (Coord.) (2007). *Pueblos indígenas, desarrollo humano y discriminación en el Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar – Abya Yala.
- León, Jorge (1994) *De campesinos a ciudadanos diferentes: el levantamiento indígena*. Quito: CEDIME-Abya Yala
- Low, Setha M. (2003). *Embodied Spaces. Anthropological Theories of Body, Space and Culture*. Space and Culture, Vol. 6, No. 1 (Feb.), pp. 9-18.
- Martínez, C. (2009) “Is the Cultural Project of the Indigenous Movement in Crisis? Some Ethnographic Remarks on the Ambiguities of Intercultural Bilingual Education in Ecuador”. Ponencia presentada en Congress of the Latin American Studies Association, Río de Janeiro, Brazil, June 11-14.  
<http://lasa.international.pitt.edu/members/congress-papers/lasa2009/files/MartinezCarmen.pdf>  
(Consultada el 7 de diciembre de 2009)
- Martínez, L. (1998). “Comunidades y tierra en el Ecuador”. *Ecuador Debate*, 45; pp. 173-188.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Economía política de las comunidades indígenas*. Quito: Abya Yala, ILDIS, FLACSO, OXFAM.
- Mintz, Sidney (1998). “The Localization of Anthropological Practice. From area studies to transnationalism”. *Critique of Anthropology*, Vol. 18 (2).
- Moscoso, Marta (1989). “Comunidad, autoridad indígena y poder republicano en el siglo XIX”. *Revista Andina*, Año 7, No. 2, pp. 481- 499.
- Munn, Nancy (1990).
- Muñoz B., Carmen (1996). “Estrategias matrimoniales, apellidos y nombres de pila. Libros parroquiales y civiles en el Sur del Ecuador”. Moreno Y. (Comp.), *Antropología del Ecuador*. Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador. Quito: Abya Yala, 3ª. Edición.
- Navas, Mónica (1998). “Ley de desarrollo agrario y la tenencia de tierras en el Ecuador”. *Ecuador Debate*, 45; pp.189-198.
- Novillo, N.; V. Hernández y P. Dávalos (1999). “La ley de desarrollo agrario y el debate en torno a la modernización del agro”. *Ecuador Debate*, 46; pp.223-252.
- Oberem, Udo (1980). “Los cañaris y la conquista española de la sierra ecuatoriana. Otro capítulo de las relaciones interétnicas en el siglo XVI. *Revista Cultura*, 3 (7). Quito: Banco Central del Ecuador.
- Pallares, Amalia (2000). “Bajo la sombra de Yaruquíes, Cacha se reinventa”. En A. Guerrero, *Etnicidades*. Quito: FLACSO Ecuador - ILDIS
- Pérez, Héctor (2007). “La hacienda y el hatu en la estructura económica, social y política de los Llanos colombo – venezolanos durante el período colonial”. *Procesos Históricos*, No. 11, Enero (Consultado en <http://redalyc.uaemex.mx> el 16 de noviembre de 2009)
- Preston, David (1974). “Emigration and change: experience in southern Ecuador”. University of Leeds, Department of Geography, Working Paper 52 (January).
- Pribilsky, Jason (2007). *La Chulla Vida. Gender, Migration and the Family in Andean Ecuador and New York City*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Prieto, Mercedes (2004) *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador poscolonial (1895-1950)*. Quito: FLACSO Sede Ecuador – Abya Yala.
- Ramón, G. (1981) *Comunidad andina: alternativas políticas de desarrollo*. Quito: CAAP.

- Rodman, Margaret (1992). "Empowering Place: Multilocality and Multivocality". *American Anthropologist*, New Series, Vol. 94, No. 3 (Sep.), pp. 640-656.
- Sánchez - Parga, José (2007) *El movimiento indígena ecuatoriano: la larga ruta de la comunidad al partido*. Quito: Centro Andino de Acción Popular (CAAP).
- Santana, R. (1983) *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*, Quito: CAAP.
- Southgate, Douglas, C. Camacho y J. Strasma (1998) "La articulación de la propiedad privada en el Ecuador". En: Whitaker, M. et al. *Políticas agrarias en el Ecuador. Evaluación 1990-1996. Vol II: Estudios por área* Quito: Ministerio de Agricultura y Ganadería.
- Terán Najas, Rosemarie (1988). Censos y capellanías en Quito y el caso del Convento de San Francisco: primera mitad del siglo XVIII. Maestría en Historia Andina; FLACSO sede Ecuador. Quito. 102 p. (Consultado en noviembre 16, 17; 2009: <http://www.flacsoandes.org/dspace/handle/10469/689>)
- Tobar, Guadalupe (1982). "Las migraciones rurales en el área DRI – Cañar" (Mimeo). Universidad de Cuenca-Instituto de Investigaciones Sociales (IDIS) (1992). *Expresiones culturales andinas en Azuay y Cañar*. Cuenca: Instituto de Investigaciones Sociales (IDIS).
- Valencia S., Gladys (1994). *El mayorazgo en la Audiencia de Quito*. Quito: Abya Yala.
- Ward, Sally (2003). "On Shifting Ground: Changing Formulations of Place in Anthropology". *The Australian Journal of Anthropology*, 14:1, 80-96.
- Wimmer, A.; Glick Schiller, N. (2002) "Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences"; *Global Networks* 2, 4 (301-334).

## Archivos

Archivo Nacional de Historia – Núcleo del Azuay  
 Archivo de la Función Intermedia – Quito  
 Registro de la Propiedad, Cantón Cañar – Cañar  
 Archivo del IERAC – INDA

## Fuentes de Información

Encuesta de Condiciones de Vida y Migración (2007). AECID-FLACSO-Proyecto de Codesarrollo Cañar/Murcia-UNICEF-ODNA-Plan Internacional. Base de datos procesada por FLACSO.

Ministerio de Coordinación de Desarrollo Social. Subsecretaría de Gestión, Análisis, Información y Registro del Sector Social. Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador, SIISE (2007 y 2008). Versión 4.5. Versión en CD.

Ley de Desarrollo Agrario. Codificación 2, Registro Oficial Suplemento 315 de 16 de Abril del 2004.

## ENTREVISTAS REALIZADAS

Manuel	Martes 27 de noviembre 2007
Tomás	Lunes 21 de enero 2008
Víctor B	Lunes 21 de enero 2008
Antonio	Martes 22 de enero 2008
José	Martes 22 de enero 2008
Antonio	Miércoles 23 de enero 2008
Antonio C	Viernes 25 de enero 2008
Antonio	Miércoles 20 de febrero 2008
Víctor A	Jueves 27 de marzo 2008
Segundo	Viernes 27 de febrero 2009
Gilberto	Viernes 27 de febrero 2009
Florentino	Sábado 28 de febrero 2009
José Manuel	Sábado 28 de febrero 2009
Joaquín	Sábado 28 de febrero 2009
José María	Sábado 28 de febrero 2009
Gilberto	Martes 10 de marzo 2009
Dolores	Miércoles 11 de marzo 2009
Lorenzo	Miércoles 11 de marzo 2009
Antonia	Miércoles 11 de marzo 2009
María Rosa	Lunes 13 de abril 2009
Antonio	Miércoles 15 de abril 2009
Washington	Miércoles 15 de abril 2009
Antonio	Sábado 30 de mayo 2009