

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Historia

Doctorado en Historia Latinoamericana

**La lucha por el reconocimiento de las comunas indígenas urbanas de
Quito**

El caso de Santa Clara de San Millán, 1911-1990

Víctor Julio Jácome Calvache

Tutor: Juan Manguashca Guevara

Quito, 2023

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional

	Reconocimiento de créditos de la obra No comercial Sin obras derivadas	
-------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------

Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia

Cláusula de Cesión de Derecho de Publicación de Tesis

Yo, Víctor Julio Jácome Calvache, autor de la tesis intitulada “La lucha por el reconocimiento de las comunas indígenas urbanas de Quito: el caso de Santa Clara de San Millán, 1911-1990”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Doctor en Historia Latinoamericana en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.

2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.

3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

21 de abril, 2023

Firma:

Resumen

El territorio que, actualmente, es ocupado por la ciudad de Quito estuvo habitado por asentamientos indígenas desde tiempos prehispánicos. Al fundarse el poblado español, en 1534, la población originaria fue empujada a la periferia. Desde entonces, los españoles impusieron relaciones de dominación sobre los indígenas, mismas que se intensificaron durante la Colonia. Con la llegada de la República, dichas relaciones de dominación aumentaron, particularmente desde finales del siglo XIX y todo el siglo XX. Este fue un período en el que la ciudad de Quito comenzó a modernizarse y crecer, invadiendo las tierras de las comunidades indígenas. Entre estas relaciones de dominación se encontraban aquellas de desprecio y humillación utilizadas como armas potentes por los dominantes para doblegar a los dominados. Frente a esta situación, algunas comunidades se defendieron en búsqueda de respeto y dignidad, muchas fueron disueltas, y unas pocas sobrevivieron. Esta tesis analiza la experiencia de una de las comunidades que perduraron y, al mismo tiempo, trata de comprender las razones detrás de la efectividad de su resistencia. La población en cuestión es la comuna de Santa Clara de San Millán en su lucha emprendida entre 1911 y 1990.

Las relaciones de dominación interétnicas y las luchas que producen, en contextos urbanos, han sido objeto de estudios en Quito y ciudades como México, Cuzco (Perú), La Paz (Bolivia), entre otras. Sin embargo, estas investigaciones han priorizado el análisis de sus aspectos materiales; por ejemplo, se han tratado temas afines a la cuestión legal, la confiscación de sus tierras o el control y administración de sus poblaciones. Los aspectos subjetivos como el menosprecio, la humillación pública, el odio y más, mientras tanto han sido poco estudiadas. Por esta razón, no se cuenta con muchas herramientas analíticas y, después de revisar las pocas existentes, se utilizaron las de Axel Honneth, Silvia Rivera Cusicanqui y Bárbara Rosenwein. Honneth proporcionó el concepto de *lucha por el reconocimiento*, que permitió identificar, en la diversidad de las respuestas comuneras al menosprecio, un conjunto anímico que tenía forma y dirección. Rosenwein facilitó el de *comunidad emocional*, útil para descubrir el recurso del que Santa Clara se sirvió para llevar adelante su defensa e, inclusive, alcanzar triunfos sobre el mundo blanco-mestizo. Rivera Cusicanqui, por fin, aportó el de *colonialismo interno*, concepto que permitió ver al sistema de dominación en su dimensión subjetiva en la larga duración.

La lucha de Santa Clara es tratada en dos etapas: la primera cubre el periodo de 1911 hasta 1969, y se la desarrolla en los dos primeros capítulos de este trabajo. Aquí, se muestra a Santa Clara enfrentando, con éxito, a los poderes urbanos locales: el municipio de Quito, el Banco del Pichincha, la Universidad Central y la Parroquia de Santa Clara. En los capítulos tercero y cuarto se aborda la segunda etapa, que va desde 1970 hasta 1990. En esta se presenta a la comuna rebatiendo los nuevos ataques de los poderes municipales y los intentos de disolución impulsados por las dictaduras militares y el gobierno de León Febres Cordero. En el último capítulo, se trata la lucha por el reconocimiento de Santa Clara en la larga duración, con el propósito de mostrar que la memoria histórica de los comuneros, forjada en cuatro siglos de luchas, se reactivó en el siglo XX y contribuyó a la eficacia de su resistencia.

Respecto a las fuentes utilizadas, la lucha de Santa Clara dejó evidencias para un acercamiento a lo subjetivo, que son de tipo escrito y oral. Las fuentes escritas fueron recopiladas mediante la revisión de archivos estatales, eclesiásticos, comunales y hemerotecas. Para las fuentes orales, se acudió a la historia oral y la aplicación de entrevistas semiestructuradas y de profundidad. Con esta información se logró documentar la subjetividad de la comuna.

En síntesis, esta tesis propone que el éxito de Santa Clara se debe a la construcción, mantenimiento y desarrollo de su comunidad emocional. Pues, gracias a ella, los comuneros dieron lugar a una identidad que los enorgullecía. En efecto, la población comunera demostró que no era simple víctima de la expansión urbana de Quito y que no aceptaba pasivamente la imposición de una relación colonial interna. Decisivamente, los comuneros demostraron tener agencia, lo que les permitió forjar un destino propio y contribuir al reconocimiento de la diversidad social en Quito y el país.

Palabras clave: blanco-mestizos, colonialismo interno, comunidades emocionales, comunas urbanas, indígenas urbanos, lucha social, reconocimiento, siglo XX

Agradecimientos

Expreso mi sincero agradecimiento y gratitud a todos y todas quienes no solo me brindaron su apoyo, sino también su amistad durante el desarrollo de la presente tesis. En primera instancia, a los comuneros y comuneras de Santa Clara de San Millán por brindarme todas las facilidades, para el desarrollo del trabajo de campo. Mi sincera gratitud a los Cabildos Comunales de los años 2015-2016 y 2017-2018 dirigidos por Víctor Cochambay y Miguel Ángel Pavón, respetivamente. Los dirigentes nombrados aprobaron mi acceso a los archivos comunales, me guiaron durante las celebraciones, asambleas, acercamiento con la población comunera entrevistada y permitieron, en varias ocasiones, que socialice los resultados en las sesiones solemnes de la comuna.

Asimismo, estoy en deuda con mis colegas Diana Vela, Jeremy Rayner, José Luis Coraggio, Oscar Jaramillo, Galaxis Borja, Rosemarie Terán, Santiago Cabrera y Carmen Martínez, que se tomaron el tiempo de leer los avances de la tesis o escucharme sobre esta, y brindarme sus valiosas recomendaciones. Así también, mis agradecimientos a los compañeros y las compañeras de doctorado: Oscar, Verónica, Ramón, Andrés, Katerinne, Sonia, Adrián y Carmita, que fueron un soporte académico y anímico durante todos estos años. Además, a Fernando Barragán, Henry Calvache y Edgar Benítez por su apoyo técnico durante el trabajo de campo.

Aprovecho para reconocer mi gratitud al área de Historia de la Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador por su soporte, especialmente, a Guillermo Bustos, coordinador del doctorado. También, al Instituto de Altos Estudios Nacionales, Universidad de Posgrado del Estado, que me acoge como parte de su personal docente, en especial a Fernando López Parra (rector 2018-2021), por el apoyo para contar con los espacios que permitieron que termine en buen término este trabajo doctoral.

He dejado este último párrafo, para un agradecimiento especial y dedicatoria. A mis padres María Elena y José Julio, quienes abrieron el camino para alcanzar mis objetivos. A Wilmer que ha estado a mi lado todos estos años dándome fuerzas y leyendo minuciosamente mis avances. Finalmente, al profesor Juan Manguashca cuya motivación, dirección y apoyo fueron necesarios para la culminación de este trabajo y mi formación en el campo de la historia. A estos cuatro grandes seres humanos y a las comunas de Quito les dedico esta tesis.

Tabla de contenidos

Figuras	11
Introducción.....	13
1. El problema e hipótesis de investigación	13
2. Revisión de la literatura: las luchas de los indígenas urbanos y Santa Clara	20
3. El encuadramiento teórico	24
4. Encuadramiento temporal.....	32
5. Fuentes: archivos y entrevistas	34
6. Sinopsis de los capítulos.....	37
Primera parte. La lucha entre civilización y barbarie, 1911-1969.....	41
Capítulo primero. Quito y la primera modernidad urbana	43
1. Ecuador y Quito en búsqueda del progreso	44
2. El problema de la mancha india	51
3. La solución a la mancha india: la Ley de Organización y Régimen de Comunas	66
4. El Municipio invisibiliza a las comunas quiteñas	73
Capítulo segundo. Los poderes locales contra Santa Clara: etapa de aprendizaje	87
1. Santa Clara: una comunidad indígena urbana	87
2. Los ataques del Banco del Pichincha, la Universidad Central y la Parroquia Eclesiástica contra Santa Clara.....	112
3. Santa Clara se defiende y alcanza triunfos	121
4. El rol de la comunidad emocional en la lucha de Santa Clara: recarga sentimental	127
Segunda parte. La lucha entre los de arriba y los de abajo, 1970-1990	133
Capítulo tercero. Quito y la modernidad petrolera.....	135
1. El auge del oro negro.....	135
2. El tránsito de la mancha india a la mancha comunera.....	145
3. La solución a la mancha comunera urbana: el Reglamento de disolución y liquidación de comunidades campesinas.....	156
4. El Municipio visibiliza a las comunas quiteñas.....	163
Capítulo cuarto. Los poderes estatales contra Santa Clara.....	173
1. Santa Clara: la comunidad indígena urbana y urbanizada.....	173
2. La arremetida del Municipio y el gobierno central contra Santa Clara.....	188
3. Santa Clara enfrenta a los poderes estatales: defensa triunfante	195

4. El rol de la comunidad emocional en la lucha de Santa Clara: solidaridad y disensos	208
Conclusiones.....	217
1. Santa Clara y su lucha por el reconocimiento: una historia de larga duración.....	217
2. Los aportes de Honneth, Rivera Cusicanqui y Rosenwein.....	220
3. El papel de la comunidad emocional en la lucha por el reconocimiento	224
4. Subjetividad y sentimientos: la trascendencia de su tratamiento en el estudio de las luchas indígenas urbanas	230
Bibliografía.....	235
Anexos.....	263
Anexo 1: Post Scríptum. Un vistazo a la movilización indígena de octubre de 2019...	263
Anexo 2: Versión resumida de la Teoría del reconocimiento de Axel Honneth.....	271
Anexo 3: Personajes e instituciones con estimaciones positivas y negativas presentes en la lucha de Santa Clara	272
Anexo 4: Comunas de Quito con reconocimiento jurídico*	274
Anexo 5: La revisión de archivo y la historia oral: una explicación ampliada sobre metodología utilizada para el estudio de la lucha por el reconocimiento de Santa Clara	276
Anexo 6: Periodización de la lucha por el reconocimiento de la comuna de Santa Clara de San Millán.....	306
Anexo 7: Legislación sobre los indígenas que se refiere a comunas, comunidades y tierras desde el inicio de la república hasta 1990	324
Anexo 8: Mapas.....	337

Figuras

Figura 1. Ubicación de Santa Clara de San Millán y expansión urbana de Quito, 1911-1990.....	40
Figura 2. Pintura indigenista. Las cebolleras.....	57
Figura 3. Indígena caricaturizado. Los animales.....	58
Figura 4. Indígenas borrados de las fotografías de Quito.....	65
Figura 5. Niñas en ropas típicas, cutuma y anaco-Cocotog, 1950.....	74
Figura 6. Indio de la Magdalena, 1901.....	75
Figura 7. Comunas urbanas, periurbanas y asentamientos con población indígena quiteña, etapa 1911-1970.....	81
Figura 8. Plano del Plan Regulador de Quito, 1944.....	83
Figura 9. Ubicación de Santa Clara de San Millán según los límites de 1986.....	90
Figura 10. José Federico Tumipamba.....	93
Figura 11. Iglesia de Santa Clara de San Millán.....	106
Figura 12. Ubicación del cementerio de Santa Clara, 1939.....	108
Figura 13. Absorción del territorio de Santa Clara de San Millán por la expansión de Quito, 1911-1971.....	110
Figura 14. Croquis presentado por Santa Clara sobre el origen de las vertientes de Chusalongo.....	118
Figura 15. Efigie de Santa Clara de Asís, motivo de disputa entre los comuneros y el párroco.....	121
Figura 16. Priestes, 1968.....	127
Figura 17. Comunas urbanas, periurbanas y asentamientos con población indígena quiteña, etapa 1970-1990.....	167
Figura 18. Ingreso al bosque comunal declarado como área de protección ambiental por el Municipio de Quito.....	175
Figura 19. Apellidos predominantes de los comuneros.....	177
Figura 20. Inauguración de la cancha de fútbol de Santa Clara.....	183
Figura 21. Minga realizada en los años noventa para acceder al alcantarillado.....	183
Figura 22. Banda de Pueblo de Santa Clara de San Millán, años 1980.....	184
Figura 23. Procesión en honor a Santa Clara de Asís, década de 1970.....	186

Figura 24. Absorción del territorio de Santa Clara de San Millán por la expansión de Quito, 1971-1990.....	187
Figura 25. Aluvión de 1975	192
Figura 26. Trazado de la Avenida Occidental con base al plano de Quito de 1975.....	198
Figura 27. Miembros del Cabildo que enfrentaron la disolución de la comuna, 1986.	202
Figura 28. María del Carmen Tumipamba, 1980	208

Introducción

Pretender reconstruir la vida afectiva de una época dada es una tarea que a la vez es extremadamente seductora, y extremadamente difícil. ¿Pero qué? ¿El historiador no tiene derecho a desertar? No, no tiene derecho a hacerlo
Lucien Febvre¹

Oprimidos, pero no vencidos
Silvia Rivera Cusicanqui²

Éramos totalmente discriminados [...] donde quiera decían indio de mierda quítate.
Comunero de Santa Clara de San Millán³

1. El problema e hipótesis de investigación

La mañana del día lunes 12 de noviembre de 2018, los comuneros de Santa Clara de San Millán⁴, comuna indígena⁵ ubicada en el centro de la urbe quiteña, bloquearon la avenida Occidental, una de las vías más transitadas de la capital. Santa Clara resolvió adoptar esta medida de protesta debido a la indiferencia del Municipio de Quito en torno a temas como la colocación de contenedores de basura, el puente peatonal sobre la av. Occidental, la suspensión de las obras comunales por parte de la Agencia Metropolitana de Control (AMC), y de las obras municipales de adoquinamiento de las calles lindantes. Posteriormente, las autoridades municipales llegaron a acuerdos con la población comunera para satisfacer sus demandas y detener las protestas. Sin embargo, los compromisos no se cumplieron y los comuneros, sintiéndose burlados, retomaron las medidas y protestaron frente al Palacio Municipal. Aquí unos relatos sobre estos hechos:

¹ Lucien Febvre, “La Sensibilité et l’histoire: Comment Reconstituer La Vie Affective d’autrefois?”, *Annales d’histoire Sociale* (1939-1941) 3, n.º 1/2 (1941): 5-20, <http://www.jstor.org/stable/27574143>; la traducción me pertenece.

² Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980* (La Paz: Mirada Salvaje, 2010 [1984]).

³ JLL1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018.

⁴ A partir de este punto será referida simplemente como Santa Clara.

⁵ En esta tesis se usan los términos indígena e indio, porque fueron los utilizados por los actores históricos. El término indio fue usado por las blanco-mestizos desde un sentido peyorativo. Desde la segunda mitad del siglo XX, se utilizó con más frecuencia el término indígena.

Hemos acudido a EMASEO y nos han dado largas: que el proceso no se va a dar, que el proceso mejor para el otro año. Este pedido lo venimos realizando por más de dos años [...] la persona que emitió este documento [oficio de aprobación de los contenedores y la recolección de la basura mecanizada] debió de haber medido las consecuencias de haber mentido y jugado con la comuna [...] No se juega así con la comuna.⁶

Nosotros tenemos muchas limitaciones, por ejemplo, el tema de poder acceder a servicios, obras, por parte del Municipio ha sido un tema un poco conflictivo porque habido la excusa del Municipio que dice: nosotros no podemos intervenir dentro de las comunas porque no son legales. Pero nosotros ¡no somos ilegales!⁷

Tienen una tendencia de desaparecernos mejores. La comuna estaba totalmente abandonada, negada totalmente. Hace unos 5 años negada por el Municipio, que no quería saber nada de la comuna hasta el punto de que dijo: que se defiendan como puedan [...] ventajosamente, hemos sabido hacernos respetar.⁸

Las opiniones transcritas comprueban que la población comunera de Santa Clara no solicitaba únicamente el acceso a servicios básicos y obras de infraestructura; sino que, exigían al gobierno municipal un trato respetuoso, pues a través de acciones como la mentira, la burla, la negación del trato igualitario y la consideración de ilegales, se sintió humillada. Al parecer, todo esto originó en los comuneros sentimientos de desconfianza, descontento generalizado y sensaciones de injusticia que desembocaron en estrategias de lucha como fueron el bloqueo de la Av. Occidental y la protesta frente al Palacio Municipal, para exigir la pronta atención a sus demandas. Por un lado, el enfrentamiento entre Santa Clara y el Municipio pasó a formar parte de un conjunto de luchas que esta y otras comunas y comunidades indígenas urbanas de Quito han experimentado desde varios siglos atrás con los *blanco-mestizos*,⁹ tanto con individuos cuanto con entidades estatales y privadas, a través de las cuales, en variadas ocasiones, alcanzaron importantes triunfos. Por otra parte, estas luchas estuvieron motivadas por intereses de corte material y de corte subjetivo/sentimental,¹⁰ empero este último móvil ha sido menos analizado, lo que conlleva a formular la siguiente interrogante: ¿De qué manera una esfera de corte

⁶ Video de Facebook, 2017, Santa Clara protesta frente al Palacio Municipal de Quito, Intervención del presidente del Cabildo, <https://es-la.facebook.com/702395189897793/videos/1056168297853812/>.

⁷ VC1, entrevistado por el autor, 4 de abril de 2018.

⁸ JLL2, entrevistado por el autor, 14 de abril de 2018.

⁹ Se usa la noción de blanco-mestizo de Andrés Guerrero: “la población que no se consideran indios y clasifica a los otros como tales”. Además, se comparte la advertencia que esta categoría homogeniza a todos los no indios, pero no todos encajan en una sola categoría étnico-racial. Guerrero citado en Carlos de la Torre, *El racismo en Ecuador: Experiencias de los indios de clase media* (Quito: CAAP, 1996), 87-8.

¹⁰ En este trabajo, se entiende la subjetividad, en términos de Fabris, desde lo colectivo: los sujetos, como seres activos, sensibles y situados, perciben, vivencian, sienten y actúan en las circunstancias de la vida cotidiana y el proceso social e histórico del cual son emergentes a la vez que actores. Fernando Fabris, “La subjetividad colectiva como dimensión psicosocial del proceso socio-histórico y la vida cotidiana”, en *Revista Hologramática*, Año VII, n.º 15, vol. 1 (2011), 32-5.

subjetivo/sentimental motivó a los indígenas urbanos de Quito a luchar, a lo largo del siglo XX, contra la humillación recibida de los blanco-mestizos y en búsqueda de respeto? Para responder la pregunta planteada, esta tesis proporciona elementos de la lucha y sus éxitos de Santa Clara acaecidas entre los años 1911 a 1990. Los detalles sobre la problemática, delimitaciones e hipótesis de investigación son explicados a continuación.

Santa Clara es parte de un grupo de comunas indígenas ubicadas en Quito, cuya historia puede ser rastreada desde tiempos prehispánicos y que, durante la Colonia hasta inicios del siglo XX, ocuparon la periferia de la urbe a manera de poblados satélite.¹¹ Hasta los años treinta del siglo XX, mantuvieron la categoría de comunidades y anejos indígenas¹²; no obstante, con la Ley de Organización y Régimen de Comunas (LORC) de 1937, algunas adquirieron la categoría de comuna.¹³ Al mismo tiempo, sus habitantes fueron identificados como *indígenas urbanos*, término utilizado para referenciar a las poblaciones originarias que se encontraban en la ciudad como consecuencia de dos fenómenos: las migraciones internas del siglo XX o la absorción de los territorios indígenas producto de la expansión del área urbana. Este apelativo rompió con la concepción de la población indígena como eminentemente rural, que mantiene una lengua nativa, una vestimenta y hábitat peculiares, pues los indígenas urbanos no presentaban esos elementos característicos que permitían identificarlos como indígenas. Estos pobladores han estado presentes en toda América Latina. Particularmente, en Ecuador, a partir de la década de 1930, se utilizó el término *indios urbanos* para identificarlos.¹⁴

Con el primer proceso de expansión acelerado de la ciudad de Quito, en la primera mitad del siglo XX, las comunas y poblados indígenas de la periferia fueron absorbidas por el área urbana y, al mismo tiempo, se les impuso la figura de parroquia o barrio

¹¹ Frank Salomon señala que antes del arribo de los españoles, los indígenas de Quito vivían en *llajta* (aldea), que ocupaban un territorio determinado, poseían un antepasado común, y practicaban el trabajo colectivo. *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas* (Otavalo: IOA, 1980), 87-90.

¹² Alberto Tuaza señala que el anejo era el nombre que utilizaban los indígenas para referirse a sus localidades. En tanto, los blancos-mestizos de las parroquias lo usaban para denominar a los asentamientos indígenas satélites a la parroquia (anejo viene de anexo). Un anejo era una población indígena que dependía de la administración parroquial, y que se constituyó sobre la base de la organización de las antiguas llaktakuna. Además, hacía referencia a las “poblaciones indígenas cercanas y dependientes de las haciendas serranas”. Se contaba con los anejos libres que tenían su propio territorio, y los anejos de raya ubicadas al interior de las grandes haciendas. En cambio, las comunidades, como nombre de carácter jurídico, fue asumido por algunos anejos indígenas durante la primera mitad del siglo XX y, sobre todo, durante la década de los años sesenta. Esto permitió que los dirigentes puedan “interactuar y negociar con el Estado y otros actores cooperantes, programas que permitan el desarrollo de las comunidades, al margen de la intromisión del teniente político, de los mestizos y curas de los pueblos”. *Anejos libres e indios sueltos. La Moya y sus alrededores*, (Riobamba: Unach, 2018), 22-43.

¹³ Ecuador, *Ley de Organización y Régimen de Comunas*, Registro Oficial 558, 6 de agosto 1937

¹⁴ Mercedes Prieto, *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950* (Quito: Flacso-Ecuador; Abya Yala, 2004), 222.

urbano. Algunas poblaciones adoptaron la figura de barrio, como ocurrió con el anejo-comuna de San Isidro del Inca, que les sirvió como estrategia para formar parte de la ciudad sin que esto implique, necesariamente, la disidencia de prácticas propias como celebraciones y rituales. Otras comunas, en cambio, resolvieron defender su sistema comunitario como ocurrió con Santa Clara y Chilibulo-Marcopamba-La Raya, mismos que crearon variadas estrategias de lucha, para resultar victoriosas.

En la segunda mitad del siglo XX, el crecimiento de Quito no se detuvo y, mientras el área urbana avanzaba hacia los territorios indígenas como los de Cocotog, Llano Chico, Tanda, Chillogallo, Tarma, Chaupicruz, entre otros, el Municipio los declaraba como potencialmente urbanizables, se autorizaba el apareamiento de nuevos barrios y la intervención en esos territorios para disponer –sin pleno consentimientos de la población– de sus recursos y construir obras a favor de la modernidad infraestructural de Quito. Así pues, tanto el Municipio como particulares blanco-mestizos exigieron que se les cobre a los indígenas impuestos sobre sus tierras comunales, también les prohibieron sus prácticas económicas, les presionaron para que confinen sus celebraciones a espacios cerrados y, posteriormente, dividieron sus territorios en distintas administraciones parroquiales lo que ocasionó fraccionamientos internos en las comunidades. Ni siquiera al lograr la denominación de barrio, las poblaciones y comunas indígenas fueron atendidas, tampoco obtuvieron un trato respetuoso por parte de las autoridades blanco-mestizas. En efecto, las tensiones y rencillas fueron más agudas para quienes se mantuvieron como comuna dado que se les negó un trato igualitario, aduciendo su ilegalidad o simplemente no se las consideró en las planificaciones urbanas por no tener el estatus de barrio. En realidad, la presencia comunal fue invisibilizada por el ayuntamiento hasta los años ochenta; de manera que, durante la segunda mitad del siglo XX, la lucha comunal no se detuvo.

Hay que tener en cuenta que las pugnas de las comunas indígenas urbanas no apuntaban al rechazo de la modernidad a favor del continuismo pasado, sino que, al contrario, asumieron activamente elementos de dicha modernidad y los utilizaron como herramientas en las diferentes disputas y, al mismo tiempo, gestaron una versión propia de lo urbano al interior de sus territorios, cohesionando una identidad comunera urbana.

Los enfrentamientos entre los indígenas urbanos de Quito y los blanco-mestizos no responden solamente al siglo XX; sino que también a la constante pugna entre dos mundos (el del indígena y el del blanco-mestizo), originada en la época de la Conquista y la Colonia. Esto se señala al mirar a las luchas indígenas urbanas desde los tiempos históricos de larga y corta duración; ya que, para comprender aquellos conflictos que se

libraron en el siglo XX, hay que fijarse en las prácticas, comportamientos y relaciones asimétricas socioculturales, políticas y económicas que responden a una estructura de dominación que germinó en los periodos previamente enunciados y que emerge de manera renovada a la contemporaneidad como lo indica Silvia Rivera Cusicanqui.¹⁵

Por ejemplo, actos de agravio que los blancos cometían durante la Colonia, en contra de individuos y colectividades indígenas que suponían *vergüenza pública* o atentaban contra su dignidad con actos públicos como: la puesta en el cepo; retirarles sus prendas en la vía pública; arrastrarlos, entre otros,¹⁶ persistieron en Ecuador por la reproducción de las relaciones de *dominación de los conquistadores sobre los conquistados* o *de dominación entre los señores y la plebe*, como lo indican los historiadores Juan Manguashca y Ana María Goetschel.¹⁷ De la misma manera, Prieto, Ortiz y O'Connor ratifican la persistencia de estos atropellos a lo largo del periodo republicano, que se expresó tanto material como subjetivamente a través de comportamientos y discursos negativos por parte de los grupos dominantes hacia los indígenas de los Andes, reproduciendo de esta manera sistemas de exclusión, racismo y desprecio.¹⁸ Como muestra, la Constitución ecuatoriana de 1830 partió con el criterio de que los indígenas eran *una clase inocente, abyecta y miserable*; o, las políticas adoptadas durante el garcianismo y el liberalismo, para proteger la moral pública, que mantuvieron la concepción colonial de los pobladores indígenas como bárbaros y vagos, y tacharon sus celebraciones de incivilizadas y amorales. Prieto, centrada en la cuestión subjetiva, demuestra la persistencia de este imaginario en relaciones sociales de los años 1895-1950, entre los dominantes e indígenas, que estuvieron atravesadas por la *vieja imagen de la condición irracional de los nativos*, y que provocó temor a las élites desde la Colonia.¹⁹

¹⁵ Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (La Paz: Editorial Piedra Rota, 2010), 117. Para profundizar en temas sobre la larga y corta duración, revisar el texto de Fernand Braudel, "La larga duración", en *La Historia y las Ciencias Sociales*, 60-106, (Madrid: Alianza Editorial, 1970).

¹⁶ Elizabeth Gavilanes, "¿Continuidad o ruptura? Los juicios por agravio presentados por indígenas de la Gobernación de Cuenca entre 1780 y 1814" (tesis de maestría: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2020), 15-49, <http://hdl.handle.net/10644/7146>.

¹⁷ Juan Manguashca, "Periodizando continuidades". *Procesos: Revista ecuatoriana de historia*, (N.º 42, II semestre de 2015), 150; Ana María Goetschel, "Hegemonía y poder local (Quito: 1930-1950), en *Migraciones y vida urbana*, editado por Jorge Núñez (Quito: Editora Nacional, 1992), 120.

¹⁸ Mercedes Prieto, *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la sierra del Ecuador, 1925-1975* (Quito: FLACSO, Sede Ecuador, 2015) y *Liberalismo y temor*; Cecilia Ortiz, *Indios, militares e imaginarios de nación en el Ecuador del siglo XX* (Quito: FLACSO, Sede Ecuador / Abya-Yala, 2006); Ecuador, *Constitución de Ecuador de 1830*, art. 68; Erin O'Connor, *Género, indígenas y nación. Las contradicciones de construir el Ecuador, 1830-1925* (Quito: Abya-Yala, 2016).

¹⁹ Ana María Goetschel, *Moral y orden. La delincuencia y el castigo en los inicios de la modernidad en Ecuador* (Quito: Flacso Ecuador-Abya Yala, 2019); Prieto, *Liberalismo y temor*.

De la misma manera, para el siglo XX e inicios del siglo XXI, Carlos de la Torre y Carmen Martínez Novo identifican la persistencia, en el trato de los blanco-mestizos hacia las poblaciones indígenas, de agravios como ventriloquismo, el insulto racista, la violencia cotidiana y ritual, la reciprocidad desigual, las humillaciones de arraigo en la servidumbre indígena y el sistema de hacienda, entre otros. Por su parte, Eduardo Kingman señala que, en los procesos de transición de una ciudad señorial a una de la primera modernidad de Quito, se mantuvieron la segregación espacial y la clasificación social-racial de épocas anteriores. En tanto, Scott, Kenneth y Meagan evidencian que, para finales de 1990, seguían presentes las prácticas despreciativas en contra de los indígenas, y concluyen que un amplio segmento de la población tiene un bajo nivel de conciencia en torno a la permanencia de esas prácticas.²⁰

De acuerdo con Segundo Moreno Yáñez, entre los siglos XVI al XIX, se presentaron luchas indígenas, ya que no todos aceptaron pasivamente la imposición de una relación colonial; por consiguiente, la enfrentaron con diferentes mecanismos de defensa que va desde la aniquilación suicida y huida a regiones inhóspitas, hasta la oposición armada contra los invasores.²¹ Estas luchas continuaron presentes durante el primer periodo republicano y a lo largo del siglo XX, para enfrentar las renovadas relaciones coloniales, mostrando así que las luchas contemporáneas responden a la larga duración.

Con lo señalado hasta aquí y antes de continuar, es necesario aclarar dos delimitaciones: la primera refiere a la selección de Santa Clara como unidad de observación, que responde a factores como: ser una comuna que se autodefine como indígena, sus orígenes pueden ser rastreados desde tiempos prehispánicos y se ha mantenido hasta la actualidad con un sistema comunitario en el interior de una ciudad; presenta experiencias de lucha y triunfos alcanzados frente al menosprecio blanco-mestizo, y que se ven mediados por una esfera subjetiva; y, su identidad responde a una simbiosis entre los elementos de la jerarquía urbana y lo comunitario indígena. Cabe añadir que el interés en Santa Clara también responde a que se ubica a tres kilómetros de distancia del centro de Quito; por lo que, sus roces con los blanco-mestizos de la ciudad

²⁰ Carlos de la Torre, *El racismo en Ecuador*; Carmen Martínez Novo, “Ventriloquism, Racism and the Politics of Decoloniality in Ecuador”, *Cultural Studies* 32(3), (2018): 389-413, <https://doi.org/10.1080/09502386.2017.1420091>; Kingman, *La ciudad y los otros*; Scott H. Beck, Kenneth J. Mijeski y Meagan M. Stark, “¿Qué es racismo? Awareness of Racism and Discrimination in Ecuador”. *Latin American Research Review*, Vol. 46, N.º 1, (2011): 102-125, <https://www.jstor.org/stable/41261372>.

²¹ Segundo Moreno Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/Corporación Editora Nacional, 2014), 16-7.

fueron más constantes que otras comunas. La segunda delimitación corresponde al énfasis en la esfera subjetiva, necesario en este caso para tener un acercamiento a los sentimientos ocasionados en los comuneros a causa del menosprecio blanco-mestizo, y su intervención tanto en las luchas como en las victorias alcanzadas por esta población.

Ahora, ha llegado el momento de plantear dos *interrogantes más específicas* de investigación, ya que al inicio de esta Introducción se señaló una pregunta de tipo general. Es así que, después de todo lo abordado, corresponde cuestionarse sobre: ¿Por qué la población comunera de Santa Clara decidió enfrentar a los blanco-mestizos y su menosprecio de raíz colonial y republicano?, y ¿Qué elementos de tipo subjetivo/sentimental intervinieron para que la lucha por el reconocimiento de Santa Clara, acaecida durante el periodo 1911-1990, haya sido efectiva?

Con todo lo explicado hasta este instante y, a manera de *hipótesis explicativa de trabajo*, se afirma que: la lucha de Santa Clara desarrollada entre los años 1911 a 1990, para enfrentar las arremetidas de los blanco-mestizos, estuvo motivada, sin excluir a unos intereses materiales en pugna, por una esfera subjetiva/sentimental. La valorización positiva de la población comunera sobre su comunidad y los sentimientos que en esta se originaron una vez que se sintió humillada, desvalorizada y desposeída de sus derechos por los blanco-mestizos, fueron parte de aquellos elementos que impulsaron a los comuneros a luchar por respeto y dignidad, y en este proceso alcanzaron importantes éxitos. Esta lucha y sus conquistas fortalecieron una identidad comunera urbana; permitieron que Santa Clara continúe habitando la urbe con un renovado sistema comunitario; y que contribuya con el reconocimiento estatal de las comunas urbanas. Por otra parte, la experiencia de Santa Clara puede ser considerada como una práctica descolonizadora, ya que su población desafió y alcanzó triunfos frente al menosprecio blanco-mestizo, que es parte de renovadas relaciones de dominación de raíz colonial y republicana persistentes en el siglo XX, que inferiorizaba a los grupos indígenas en general, asumía a la ciudad como el espacio blanco-mestizo por excelencia, y se intensificó cuando el centro urbano de Quito se expandió y se superpuso sobre las comunidades indígenas, impulsando la liquidación y disolución de estas comunidades.

El tratamiento de las preguntas e hipótesis señaladas permitieron que no se deje a un lado la relación entre los aspectos macrohistóricos con los microhistóricos de los hechos; al contrario, se realizó un ejercicio constante de fluctuación entre los niveles

micro y macro.²² Esto permitió poner en diálogo a la experiencia de Santa Clara con otras luchas indígenas e indígenas urbanas, que se produjeron en el marco de las transformaciones que experimentaron Ecuador y Quito durante el periodo en cuestión.

2. Revisión de la literatura: las luchas de los indígenas urbanos y Santa Clara

Mercedes Prieto, refiriéndose a los vacíos de la producción académica sobre los indígenas, señala que “poco o nada sabemos, no solo en Ecuador sino en América Latina, sobre la historia de los indígenas a lo largo del siglo XX, sobre lo que sintieron, cómo vivieron o cómo cambiaron”.²³ Si lo señalado por Prieto lo disgregamos y se busca el tema de las luchas indígenas, esa producción resulta mayor cuando se trata de estudios que enfatizan en la esfera material que las motiva.²⁴ En cambio, la producción disminuye cuando se trata de la esfera subjetiva en esas luchas. Como tal, aunque no refiere a las poblaciones originarias de América, E.P. Thompson fue uno de los primeros en evidenciar que una multitud protesta también por motivos subjetivos. En su estudio sobre la Inglaterra del siglo XVIII, muestra como los pobres rechazaban mediante la lucha todo agravio a su moralidad realizada por las clases hegemónicas que, con su accionar, ponían en riesgo tanto la subsistencia material cuanto la estabilidad moral de esa población.²⁵

Esa producción de conocimiento se reduce si a las luchas se les coloca criterios de delimitación como: los protagonistas fueron indígenas cuyos territorios se encuentran al interior o periferia de las ciudades; las luchas de estos pobladores acaecieron en el siglo XX; los estudios históricos de estas luchas y sus triunfos han considerado, aunque no centrado, la esfera subjetiva, especialmente, los sentimientos; y, los estudios históricos refieren a luchas en Ecuador, Quito y Santa Clara.

²² Jacques Revel, “Microanálisis y construcción de lo social”, en *Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social* (Buenos Aires: Manantial, 2005 [1996]), 41, 62.

²³ Prieto, *Estado y colonialidad*, 2.

²⁴ Por señalar unos ejemplos: Charles Wilkinson, *Lucha de Sangre: el ascenso de las naciones indias modernas* (Quito: Abya-Yala, 2013) para el caso de USA, o Carmen Bernand, *Los indígenas y la construcción del Estado-Nación. Argentina y México, 1810-1920: historia y antropología de un enfrentamiento* (Buenos Aires: Prometeo, 2016). En Ecuador: Marc Becker, "Indigenous Struggles for Land Rights in Twentieth-Century Ecuador". *Agricultural History*, vol. 81, No. 2 (2007): 159-81, <http://www.jstor.org/stable/4617823>. Otros estudios son: Alain Dubly y Alicia Granda, *Desalojos y despojos. Los conflictos agrarios en Ecuador 1983-1990* (Quito: CDHU y Editorial El Conejo, 1991); Oswaldo Albornoz, *Las luchas indígenas en el Ecuador* (Guayaquil: Editorial Claridad, 1976).

²⁵ Edward Palmer Thompson, *La economía moral de la multitud y otros ensayos*. (Bogotá: Ediciones desde abajo, 2014). Otros trabajos son: Courtney Jung, *The Moral Force of Indigenous Politics: Critical Liberalism and the Zapatistas* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); y en el campo de la historia, Rivera Cusicanqui, “Oprimidos pero no vencidos”.

En el caso de los indígenas urbanos, desde la antropología y la sociología, se han realizado varios trabajos sobre sus características culturales, sociales, políticas, económicas, y su articulación con elementos impuestos por la jerarquía urbana o adoptadas con el fin de sobrevivir en la ciudad, concluyendo que esta población rompe con la idea de que los grupos indígenas, al estar en la ciudad, experimentaban un proceso de *desindianización* o de rechazo a las maneras indígenas.²⁶ Ahora, respecto a estudios históricos, se aprecia que los indígenas urbanos han sido poco considerados; especialmente, los originarios de los sectores que ahora son parte de la urbe. Por ejemplo, se encuentran trabajos sobre Bogotá, con el pueblo de Bosa; Ciudad de México, con los pueblos de la cuenca de México; y La Paz, con las parroquias indígenas periféricas.²⁷

Los indígenas que arribaron a las ciudades, producto de las migraciones internas del siglo XX, han tenido más cabida, sobre todo, en la historia social urbana. Así también, sus procesos de lucha y triunfos han sido más estudiados; en particular, se pueden nombrar los trabajos de Sieder sobre las mujeres indígenas en México que luchan contra la naturalización de la desigualdad, la violencia de género y sus derechos a la participación política, o el estudio de Phillip Horn acerca de los indígenas inmigrantes de La Paz, El Alto, Santa Cruz, Cochabamba y Sucre, en Bolivia, que luchan contra las políticas urbanas segregacionistas o a favor de la aplicación de la justicia indígena.²⁸

Para el caso de Quito, las investigaciones sobre los indígenas urbanos se han realizado desde la antropología urbana, estudios culturales y la historia social urbana. Estos estudios pueden ser agrupados entre aquellos que han mirado a lo interno de las comunidades, comunas o parroquias donde habita esta población, y han permitido

²⁶ Algunos estudios de estos grupos son: José Matos Mar, *Desborde popular y crisis del estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1986); Sian Lazar, *El Alto, ciudad rebelde* (La Paz: Plural Ediciones, 2013); Fabiana Del Popolo, Ana Oyarce y Bruno Ribotta, “Indígenas urbanos en América Latina: algunos resultados censales y su relación con los Objetivos de Desarrollo del Milenio”, *Notas de Población*, nro. 86 (2009): 99-138.

²⁷ Estudios sobre estas poblaciones son: Jairzinho Panqueba, “El otro lado de Bogotá: memoria cotidiana e identificación histórica de la comunidad indígena de Bosa”, (tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, 2006); Lucía Álvarez, coord., *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*. (México: Porrúa/ UNAM/ Conacyt, 2011); Nadia Guevara, “La incorporación de lo indígena en el espacio urbano paceño a principios del siglo XX”, en *Territorios*, nro. 36, 69-89; Ernesto Aréchiga, *Tepito: del antiguo barrio de indios al arrabal. 1868-1929, historia de una urbanización inacabada*, (México: Uníós, 2003).

²⁸ Sobre los indígenas urbanos inmigrantes véase: Manuela Camus, *Ser indígena en la ciudad de Guatemala* (Ciudad de Guatemala: Flacso, Sede Guatemala, 2002); Rossana Barragán, *Espacio Urbano y Dinámica Étnica. La Paz en el siglo XIX* (La Paz: HISBOL, 1990); Philipp Horn, “Emerging Urban Indigenous Spaces in Bolivia: A Combined Planetary and Postcolonial Perspective”, en *Emerging Urban Spaces*, ed. P. Horn et al. (The Urban Book Series, 2018): 43-64, https://doi.org/10.1007/978-3-319-57816-3_3; Laura Weiss, Juan Engelman y Sebastián Valverde. “Pueblos indígenas urbanos en Argentina: un estado de la cuestión”, en *Revista Pilquen*. Año XV, Vol. 16 N° 1 (2013): 1-14, <http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/Sociales/article/view/1422>.

comprender sus costumbres, memorias colectivas, identidades, los problemas y cambios en sus vidas cotidianas, la organización comunal y su relación con la urbe.²⁹ Simultáneamente, se tiene otro grupo de estudios que han explicado este tema de manera general y, con una mirada alejada de lo interno de estas poblaciones, hablan sobre los indígenas urbanos. Aquí se destacan tres trabajos de Eduardo Kingman: el primero aborda los problemas, cambios y resistencias de las comunas y parroquias en el contexto de la expansión urbana de Quito a inicios de 1990. Un segundo que, al hablar de las modernidades en Quito entre 1860 a 1940, menciona que la ciudad fue considerada el espacio de la civilización y del blanco-mestizo; mientras que el campo fue sinónimo de la barbarie y el lugar de los indígenas. En un tercer estudio, Kingman profundizó en la inserción de los indígenas en la vida cotidiana y cultura popular de Quito, los intercambios materiales y simbólicos con el resto de la población quiteña, los flujos constantes entre la ciudad y el campo, entre muchos otros temas. Los tres trabajos referenciados muestran a una ciudad conformada por espacios que, durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, tuvieron que ser negociados, disputados y resignificados.³⁰

Sobre las luchas del siglo XX emprendidas por los indígenas urbanos que mantienen sus territorios al interior o en las periferias de las ciudades, no se ha encontrado una amplia literatura, ya sea en América Latina o en Ecuador, ni tampoco se tiene mayor registro académico sobre las luchas de los indígenas quiteños. En el campo de la historia, se puede señalar el trabajo de Sánchez y Martínez sobre los pueblos de Milpa Alta en ciudad de México y su incorporación a la urbe. Este estudio describe el proceso creativo de mecanismos de lucha, como el uso del discurso histórico para: reforzar el sentimiento de identidad y el control territorial, lograr reconocimiento jurídico, enfrentar a la *metropolización* y oponerse a las pretensiones del Estado de imponer su concepción sobre el territorio. En Quito, desde la antropología, se aprecian trabajos sobre conflictos – ocasionados por la expansión urbana– entre el Municipio y las parroquias ancestrales y

²⁹ Entre estos estudios tenemos: Julie Williams, “Celebrando el pasado del futuro: la negociación de la identidad indígena en Lumbisí, Ecuador”, en *Estudios ecuatorianos. Un aporte a la discusión*, comp. Williams Waters y Michael Hamerly, (Quito: Flacso; Abya-Yala / Lasa, 2006): 73-86; Manuel Espinosa, *Chilibulo: memoria histórica y colectiva* (Quito: Administración Zonal Eloy Alfaro, 2007); Marcelo Naranjo, coord., *Quito antes era lejos. Memoria y presente de las parroquias periurbanas de Quito*, (Quito: Abya Yala, 2019), y Víctor Hugo Torres, *Hegemonías y subalteridades urbanas. La configuración metropolitana de Quito*, (Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador/Abya Yala, 2020), 337-368.

³⁰ Eduardo Kingman, “Comunas quiteñas: el derecho a la diversidad”, en *Quito, Comunas y Parroquias*, Teodoro Bustamante, et. al., (Quito: Trama, 1992), 29-40. *La ciudad y los otros 1860-1940. Higienismo, ornato y policía* (Quito: Flacso, Sede Ecuador / Universidad Rovira i Virgili, 2008). “Introducción” y “Oficios y trajines callejeros”, en Kingman y Blanca Muratorio, *Los trajines callejeros. Memoria y vida cotidiana. Quito, siglos XIX-XX*. (Quito: Flacso-MDMQ, 2014), 9-112.

comunas en los últimos 25 años: los procesos de etnogénesis del pueblo Kitu-Kara, la defensa de la propiedad comunal, los efectos de las políticas de ornato, etc.³¹

Para el caso de Santa Clara, trabajos históricos sobre su lucha en el siglo XX, no han sido hallados y solo se cuenta con un avance de esta tesis sobre su lucha contra los intentos de su disolución entre 1973-1986, y su triunfo legal frente a las pretensiones de disolución impulsadas por el gobierno de León Febres Cordero. No obstante, son varios los trabajos acompañados de breves contextos históricos que refieren a la organización comunal, celebraciones, la banda de pueblo, la conmemoración de los 100 años de su reconocimiento como comunidad indígena, y problemas actuales con el Municipio. A estos se une un estudio histórico de Ernesto Capello que sostiene que, durante la primera mitad del siglo XX, pobladores de Santa Clara sacaron provecho de la incorporación de la comuna a la urbe; especialmente, con la venta de tierras. Así como los líderes, por medio del discurso del origen de sus territorios y de lo comunal, lograron mantener el poder, autonomía, territorios y una relativa estabilidad interna.³²

Otros trabajos sobre Santa Clara, que refieren hechos de siglos pasados, son el de Lucía Moscoso que al abordar el sitio arqueológico Rumipamba, trata sobre Santa Clara y evidencia que esta población se encontraba en el sector desde tiempos de la Colonia. Además, se puede incluir la tesis de Pilar Pérez, que le dedica un apartado al conflicto entre Santa Clara y Juana de Mazo (1835 a 1858), y en el que se describe cómo los indígenas resistieron por 23 años, obligando a la hacendada a defenderse mientras usaban los recursos en disputa. De igual manera, el texto de Bernard Lavallé que, enfatizando en

³¹ Consuelo Sánchez y Agustín Martínez, “Pueblos originarios en la metrópoli de la ciudad de México: gobernar en la macrocomunidad de Milpa Alta”, en *Gobernar (en) la diversidad: experiencia indígena desde América Latina. Hacia la investigación de colaborador*, coord. Xochitl Leyva, Aracely Burguete y Shannon Speed (México: Ciesas / Flacso, 2008): 229-268. Los trabajos enunciados sobre Quito son: Katherleen Fine-Dare, *Cotocollao. Ideología, historia y acción en un barrio de Quito* (Quito: Abya-Yala, 1991); Álvaro Gómez, “Indígenas urbanos en Quito: el proceso de etnogénesis del pueblo Kitukara”, en *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, ed. Fernando García (Quito: Flacso, 2008): 107-119; Jeremy Rayner, “The Struggle for Quito’s Communes: Negotiating Property And Citizenship In Plurinational, Post-Neoliberal Ecuador”, en *Urban Anthropology* Vol. 46 (2017): 94-134.

³² Los estudios referenciados son: Víctor Jácome, “El proceso fallido de disolución de las comunas urbanas en Ecuador: el caso de Santa Clara de San Millán, 1973-1986” en, Rayner y Mérida. *Las comunas del Ecuador*, 107-137 (Quito: IAEN, 2019); Ismenia Ñiñiguez, “La comuna de Santa Clara de San Millán: Elementos de identidad”, en *Identidades Urbanas*, (Quito: UPS, 2006): 95-165, 166-224; Vanessa Arguello, “Memoria social e identidad comunal: el festejo conmemorativo del centenario de la Comuna de Santa Clara de San Millán”, (tesis de maestría. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2015); María Arboleda, “Santa Clara de San Millán”, en *Memoria social y cultural en el Distrito Metropolitano de Quito: ruralidad y comunas* (Instituto de Estudios Ecuatorianos, 2014): 69-85; Kathrin Hopfgartner “¿Comunas en Quito? Santa Clara de San Millán y La Toglla: expresiones de identidad y territorio comunal en el marco del desarrollo urbano”. *Cuestiones Urbanas*. Vol. 4, No. 1 (2016): 65-95; Ernesto Capello, “Santa Clara de San Millán. The politics indigenous genealogy”, en *City at the Center of the World: Space, History, and Modernity in Quito* (Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2011): 179-209.

lo subjetivo, trata sobre el enfrentamiento ocurrido en 1735 entre Santa Clara de Iñaquito con las autoridades locales, suceso que mostró el temor colonial por los alzamientos indígenas, el temor de los poderes locales sobre los comuneros de Santa Clara, y las estrategias indígenas para evadir culpas y responsabilidades individuales o colectivas.³³

Entonces, como se puede apreciar, la cuestión subjetiva y el papel de los sentimientos han sido escasamente considerados en los estudios históricos sobre las luchas indígenas en Ecuador y América Latina. Como tal, la literatura acerca de luchas indígenas urbanas en Quito es exigua, tal y como se explicó en este estado del arte. Por todo lo expuesto, este tópico es un campo imperante por abordar y así contribuir al conocimiento histórico.

3. El encuadramiento teórico

En este estudio se consideró un marco teórico que permita no solo narrar los hechos relacionados con las comunas indígenas urbanas de Quito, específicamente Santa Clara, sus luchas y victorias frente al menosprecio, sino que, efectivamente, se logre captar sus sentidos y explicarlos mediante un análisis detallado. Es así como, para la recopilación, tratamiento y análisis del material, se seleccionaron tres perspectivas teóricas. La primera refiere a la *lucha por el reconocimiento* planteada por Axel Honneth; la segunda corresponde al *colonialismo interno* de Silvia Rivera Cusicanqui; y la tercera es la *comunidad emocional* delineada por Bárbara Rosenwein desde la historia de las emociones y sentimientos. A continuación, se explica lo indicado.

Se empieza el tema con Honneth que es uno de los teóricos que han trabajado alrededor del reconocimiento.³⁴ En este caso, no es objetivo de este apartado profundizar en los debates filosóficos de este tema, sino explicar la teoría escogida. Este teórico se centra en las luchas sociales de los grupos subalternos interpretándolas no solo como un conjunto de conflictos por recursos de subsistencia y supervivencia o la justa distribución de los bienes materiales, sino también como luchas que buscan respeto y dignidad, es

³³ Moscoso, “Rumipamba...”, 71- 126; Pilar Pérez, “Cuando los montes se vuelven carbón: la transformación de los paisajes en los alrededores de Quito 1860-1940” (tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador, 1995), <http://hdl.handle.net/10469/692>. Bernard Lavallé, “Mañas y tácticas de la violencia indígena: ¿alzamiento y/o borrachera ritual? (Santa Clara de Iñaquito, 1735)”, en *Amor y opresión en los Andes coloniales*. (Lima: Institut français d'études andines, 1999), 176-184, <http://books.openedition.org/ifea/3544>.

³⁴ Axel Honneth es un filósofo y sociólogo alemán de la tercera generación de la Teoría Crítica (Escuela de Frankfurt). Honneth forma parte de un grupo de teóricos que trabajan sobre el reconocimiento; por ejemplo, están Nancy Fraser, Paul Ricoeur, Charles Taylor, o Gregor Sauerwald.

decir, reconocimiento.³⁵ Así, específicamente, se utilizaron tres de sus categorías teóricas: *estructura de reconocimiento*, *formas de menosprecio* y *lucha por el reconocimiento*, pero antes de explicarlas es necesario aclarar qué es el reconocimiento.

Para este teórico, *reconocer* es un comportamiento que tienen los seres humanos frente a otros seres humanos, que refiere a la acción de visibilizar las características relevantes de los sujetos; dicho de otra manera, sobrepasar una mera identificación visual de su presencia física y mediante las acciones, comportamientos o gestos, se expresa que la persona ha sido tomada en consideración favorablemente. De esta manera, Honneth comprende el *reconocimiento* como el comportamiento expresivo con el que los sujetos o sociedades responden a cualidades de valor de otras personas o colectivos. Una clave para determinar si una persona o colectividad ha sido reconocida está en su modo de comportamiento frente al menosprecio.³⁶

Retomando las categorías teóricas aludidas (*estructura de reconocimiento*, *formas de menosprecio* y *lucha por el reconocimiento*), se explica la correspondiente a *estructura de reconocimiento*. De acuerdo a Honneth, existe una multiplicidad de manifestaciones que intervienen en el acto de reconocimiento, las mismas exteriorizan una estructura conformada por tres esferas: el *amor* (autoestima), el *derecho* (autorespeto) y la *solidaridad* (valoración social), que se presentan en tres ámbitos: el familiar, que se vincula al individuo; la sociedad civil, que es moralmente responsable de las acciones de los individuos y refiere a la igualdad jurídica que rige las relaciones de los miembros de la nación-Estado; y, la comunidad, que valora las capacidades individuales en el marco de aquellas compartidas por la comunidad. Cada sociedad tiene una estructura de reconocimiento institucionalizada, que muestra posibilidades de justicia; aunque, muchas veces esta estructura se diferencia de la conciencia moral de los dominados, pues proviene y representa a los sectores dominantes.³⁷

La segunda categoría refiere a las *formas de menosprecio*, que al ser practicadas afectan a las esferas de la estructura de reconocimiento. Así, para *amor* tenemos el maltrato a la integridad física y simbólica, la violación y la tortura; para *derecho* la

³⁵ Axel Honneth, *Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana, 2009), 311.

³⁶ Axel Honneth indica que el contrario al reconocer es el “conocer”, que es una acción que invisibiliza; esto quiere decir, “la apreciación de un sujeto frente a otro como si este no estuviera” a pesar de que conoce que físicamente sí lo está, demostrando así su desprecio; cuando la invisibilidad es percibida colectivamente, pasa a ser social. *La sociedad del desprecio* (Madrid: Trotta, 2011), 165-170; *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (Barcelona: Crítica, 1997), 148

³⁷ Honneth, *Crítica del agravio moral*, 60.

desposesión y negación de derechos, exclusión social, fraude y la desventaja jurídica; y, para *solidaridad*, la ofensa, estigmatización, humillación, deshonra y desvalorización de modos de vida individual o colectiva. La presencia de estas formas evidencia la existencia de una *patología social* que afecta a la sociedad como un todo. El menosprecio puede ser interpretado por los afectados como un agravio a su dignidad, honor e integridad, y originarles sentimientos morales de injusticia, indignación, miedo, ira, etc., que los perturban de forma personal y colectiva. Estos sentimientos tienen agencia, dado que pueden direccionar las decisiones de los agraviados para luchar por reconocimiento.³⁸

La última categoría es la *lucha por el reconocimiento*.³⁹ En este punto, Honneth señala que las luchas sociales que se enmarcan en el reconocimiento se producen cuando los sujetos aprecian de forma colectiva que son menospreciados en su entorno sociocultural, no valorados o sus expectativas normativas fueron frustradas; es decir, acciones inaceptables que les producen sentimientos de agravio o indignación y les motiva a exigir justicia o el reconocimiento que consideran merecer. Para enfrentar el menosprecio, los indignados pueden desarrollar acciones violentas o no violentas en su proceso de lucha con el objetivo de que esta sea exitosa; por lo tanto, las luchas sociales no son solamente una respuesta a la distribución desigual de las oportunidades materiales de existencia, sino, también a la búsqueda de la dignidad y respeto.⁴⁰ (Ver el anexo 2, para una comprensión más visual de la teoría honnethiana).

Para el caso de Rivera Cusicanqui, quien es una de las autoras latinoamericanas que ha trabajado marcos teóricos para la comprensión e interpretación de los procesos de colonialismo y de las prácticas descolonizadoras,⁴¹ su propuesta refiere al *colonialismo interno*, que la formuló sobre la base de las contribuciones de Ernst Bloch, González Casanova y Fanon; con la cual, abordó la persistencia, en nuestros tiempos, de formas de dominación y *violencias encubiertas* de arraigo colonial y de la república temprana, mismas que se originan y practican al interior de un Estado-nacional, por lo tanto, no son necesariamente de origen occidental.⁴² La investigadora citada señala que esas formas de

³⁸ Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 160-6.

³⁹ El reconocimiento es un concepto con origen jurídico, y Hegel lo dinamizó como *lucha por el reconocimiento* en el siglo XIX. Gregor Sauerwald, *Reconocimiento. ¿Un nuevo paradigma de la filosofía política y social? Por un diálogo entre el sur y el norte* (Quito: Abya-Yala, 2014), 47.

⁴⁰ Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 195-6.

⁴¹ Rivera Cusicanqui es una socióloga e historiadora boliviana. Cofundó y dirigió el Taller de Historia Oral Andina. Otros autores que trabajan sobre el colonialismo es el grupo Modernidad/Colonialidad o decolonial que cuenta con representantes como: Quijano, Mignolo y Walsh.

⁴² Silvia Rivera Cusicanqui. "La raíz: colonizadores y colonizados", en Silvia Rivera Cusicanqui y Raúl Barrios, *Violencias encubiertas en Bolivia. Vol 1. Cultura y política*. Edición coordinada por Xavier Albó y Raúl Barrios. (La Paz, cipca-Aruwiyiri, 1993), 30. En Ecuador, Hugo Burgos en su estudio

dominación y violencia practicadas por las élites coloniales y republicanas blanco-mestizas emergen a la superficie de la contemporaneidad mediante dispositivos de *mestizaje colonial andino*, como pueden ser: discursos, instituciones, leyes, propuestas morales, etc., para negar e imponer la *civilización* a los grupos subalternos identificados como *bárbaros*. Frente a esto, los subalternos van estableciendo prácticas de rebelión y subjetivación para enfrentarlos, negociar sus identidades y alcanzar conquistas sociales. Dichas prácticas incluyen acciones como la autonegación y el autorechazo. Por consiguiente, Rivera Cusicanqui argumenta que ha permanecido una estructura colonial que va constantemente reeditando tramas racistas, menospreciativas, machistas y excluyentes. Esta estructura colonial rige y organiza las conductas cotidianas verbales y no verbales, porque está internalizada en el Estado y en todos los estratos de la sociedad.⁴³

De esta propuesta teórica, se extrajeron tres categorías para el presente trabajo: *horizontes históricos, violencia encubierta y memoria larga y corta*. En primer lugar, los *horizontes históricos* retratan una categoría teórica relacionada a la temporalidad, que la autora la plantea para explicar la presencia de ciclos históricos de diversa profundidad y duración; estos ciclos interactúan en el presente y se articulan a partir de lo que ella denomina “contradicciones no coetáneas”. Dichas contradicciones serían las responsables de permitir la pervivencia y reelaboración de las formas de dominación colonial y republicana en nuestra contemporaneidad. Además, dos de estos horizontes históricos son medulares para esta tesis: el colonial y el liberal. El primer horizonte refiere a las estructuras coloniales de dominación que, frente a la propuesta de homogeneidad cultural y la igualdad de derechos promulgados por los estados-nacionales latinoamericanos, emergen mediante prácticas sociales y mentalidades contradictorias a esas propuestas para organizar los modos de convivencia y sociabilidad, y aclarar, especialmente, una diferencia planteada en la Colonia: la superioridad de los dominadores y la inferioridad material y moral de los dominados. En cambio, el horizonte liberal introdujo la idea de reconocimiento de la igualdad y libertad básica de todos los seres humanos, pero, contradictoriamente, la práctica mantuvo las diferencias mediante la negación de la humanidad de grupos como los indígenas, afroamericanos y mestizos pobres. Así, este horizonte emergió en la contemporaneidad, para dirigir propuestas, discursos y acciones

Relaciones interétnicas en Riobamba: dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana (Quito: Corporación Editora Nacional, [1970] 1997), utilizó el concepto de colonialismo interno.

⁴³ Rivera Cusicanqui. “*Oprimidos pero no vencidos*”, 19; *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. (Buenos Aires: Tinta Limón, 2015), 28; *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. (La Paz: Editorial Piedra Rota, 2010), 117.

enfocados a la occidentalización, civilización e individualización de los grupos mencionados, para que puedan ser parte de los proyectos liberales, y enfrentarse con toda forma corporativa y modos de vida comunales existentes y considerados no coetáneos.⁴⁴

En segundo lugar, las *violencias encubiertas*, de acuerdo a Rivera Cusicanqui, son las formas de opresión material y subjetiva de horizonte colonial y republicano que persisten en el siglo XX de manera anacrónica a los discursos nacionalistas y de integración. Estas violencias pueden ser visibles y casi invisibles, y se utilizan para sostener el orden público y privado; a la par, son aplicadas en dirección vertical: de los dominadores hacia los dominados. Las violencias encubiertas no refieren solo a manifestaciones en términos de agresión o conflicto abierto, sino, también son inconscientes constituyéndose en un potencial de violencia.⁴⁵ Los estudios señalados anteriormente, de Carlos de la Torre, Carmen Martínez Novo y Eduardo Kingman, muestran la persistencia de estas violencias encubiertas durante el siglo XX y lo que va del XXI en Ecuador; por ejemplo, el insulto racista, el arrebatarle alguna prenda de vestir a los indígenas, la clasificación social-racial en las políticas urbanas, entre otras.⁴⁶

Finalmente, en tercer lugar, la denominación de *memoria corta y larga*, es empleada por la autora para señalar, por una parte, el horizonte de memoria colectiva de naturaleza reciente, que acoge sucesos y conflictos representativos (*memoria corta*); por otro lado, el horizonte de memoria colectiva con mayor extensión histórica y estabilidad, que permite la percepción de la continuidad colonial y la comprensión de las luchas anticoloniales (*memoria larga*). Aunque estas memorias están en constante interrelación, la memoria larga tiene predominio sobre la corta, visto que, permite identificar la coexistencia de multiplicidad de horizontes históricos, la construcción de identidades, las continuidades materiales y simbólicos en la conciencia de los miembros de un colectivo. Así pues, Rivera Cusicanqui sostiene que la memoria larga tiene la capacidad de moldear a la corta y, esta última, de catalizar a la primera.⁴⁷

En este punto, es necesario hacer un paréntesis para explicar por qué al hablar sobre el colonialismo interno no se trató la postura teórica “*decolonial*” que, en los últimos años, ha sido considerado como el marco de referencia en variados estudios sobre

⁴⁴ Rivera Cusicanqui. “La raíz: colonizadores y colonizados”, 34.

⁴⁵ *Ibíd.*, 123.

⁴⁶ Carlos de la Torre, *El racismo en Ecuador*; Carmen Martínez Novo, “Ventriloquism, Racism and the Politics of Decoloniality in Ecuador.”; Kingman, *La ciudad y los otros*.

⁴⁷ Rivera Cusicanqui. *Oprimidos pero no vencidos*, 78, 214; Romina Accossatto, “Colonialismo interno y memoria colectiva. Aportes de Silvia Rivera Cusicanqui al estudio de los movimientos sociales y las identificaciones políticas”, en *Economía y Sociedad*, núm. 36, 167-181 (enero-junio, 2017), 171.

la situación colonial de nuestras sociedades. Como se indicó en párrafos anteriores, aquí se optó por la línea del pensamiento crítico de Silvia Rivera Cusicanqui, que trata sobre: el colonialismo; las relaciones de dominación, continuidades coloniales y las prácticas descolonizadoras articuladas con la cuestión subjetiva, y que se originan a lo interno; el acercamiento a la realidad de los dominados mediante sus propias explicaciones, como lo realiza la misma autora, cuyos planteamientos responden también a su experiencia en las luchas aymaras en Bolivia. En tanto, lo decolonial plantea que el carácter colonial de las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales se asientan sobre una *matriz colonial de poder* heredada del siglo XVI, y responden a un proyecto mundial. Esto fue planteado por Aníbal Quijano, que también, para llamar la atención sobre las herencias coloniales, utilizó el término “colonialidad”.⁴⁸ Asimismo, esta postura se centra en la dimensión de los saberes, cosmovisiones y epistemologías, con la cual propone, como forma “decolonizadora” de construcción de pensamiento intelectual, concentrarse en el conocimiento de los subalternos, trascender las ideas occidentales, impulsar un cambio radical del orden dominante, buscar el equilibrio de los seres humanos con la tierra y el cosmos, y demás. Para esto, los decoloniales fundamentan su crítica a través del uso de conceptos y renovadas tradiciones andinas; por ejemplo: *Pachamama, complementariedad, relacionalidad, reciprocidad, proporcionalidad*.⁴⁹ Sin embargo, la cuestión emotiva/sentimental, el análisis de la participación subalterna en la producción de las relaciones de dominación o la dilucidación de prácticas decoloniales por los protagonistas, son temas tangenciales en sus reflexiones. Es por ello, que no se utilizó lo decolonial en esta tesis, empero algunas de sus reflexiones fueron referenciadas oportunamente en este trabajo.

Retomando la explicación del marco teórico, se indicó que Axel Honneth referencia a los sentimientos⁵⁰ como motivadores de las luchas por el reconocimiento. En

⁴⁸ Quijano señala que “matriz o patrón colonial de poder”, se configuró a través de rasgos como: el patrón de dominación entre conquistadores y conquistados con base en la idea de raza; la clasificación social; la dominación de los blancos de todas las instancias de poder e instituciones, entre otros. Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En, Ecuador Debate, n.º 44, 1998, 227-238; “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, comp., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 93-126 (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007).

⁴⁹ Sara Castro-Klarén, “Review of On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis, by Walter D. Mignolo and Catherine E. Walsh”, MLN 134, no. 2, 512-519, (2019) doi:10.1353/mln.2019.0034. Walter Mignolo y Catherine Walsh, *On decoloniality: concepts, analytics, praxis*, (Durham and London: Duke University Press, 2018).

⁵⁰ Se entiende por sentimientos a los patrones de sensaciones, gestos expresivos y significados culturales en relación con un objeto, una persona o un grupo social. Estos sentimientos pueden ser *morales* cuando emergen en relación con códigos socialmente compartidos sobre el bien y el mal actuar, que

este caso, entre los comuneros de Santa Clara se manifestaron unos sentimientos producto del menosprecio blanco-mestizo, que formaron parte de la esfera subjetiva de su lucha. Esto conduce a abordar la categoría de *comunidades emocionales* de Bárbara Rosenwein,⁵¹ que es parte del campo de la *historia de las emociones y los sentimientos*.⁵²

Los estudios sobre los sentimientos tienen una larga historia; verbigracia, Adam Smith planteó su teoría de los sentimientos morales en 1759 en la que señaló que los seres humanos aprobamos o desaprobamos a otros seres humanos a través de la simpatía.⁵³ No obstante lo explicado, las ciencias sociales y humanas relegaron lo sentimental, que en el caso de la historia, como lo señalan Zaragoza y Moscoso, se produjo por el dominio de la historia social en la academia que buscó una “explicación racional de las acciones colectivas”, donde el apareamiento de una emoción “parecía un epifenómeno resultado de causas totalmente racionales”.⁵⁴ Sin embargo, en la década de los ochenta, se produjo un incremento de los estudios de las emociones y sentimientos, proceso denominado como el *giro afectivo*,⁵⁵ que amplió el camino para la historia de las emociones y los sentimientos que avanzó, significativamente, gracias a las contribuciones de Peter Stearns

intervienen en la identidad social. Estos sentimientos *per se* son: la ira, el disgusto, el desprecio y la indignación (o de condena); la compasión y la empatía (relativas al sufrimiento ajeno); y las de admiración (gratitud, admiración y devoción). Marina Ariza, “Migración y emociones: cómo entender el orgullo desde una mirada sociológica”, en *Pensar los afectos: aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades*, comp. Ana Abramowski y Santiago Canevaro (Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2017), 77, 80-81. También es necesario señalar qué son las emociones, en este caso, James Jasper diferencia entre emociones reflejas y emociones morales. Los primeros son “respuestas algo rápidas y automáticas a sucesos e información”, y las emociones morales son “sentimientos de aprobación o desaprobación (incluidos aquellos relativos a nosotros y nuestras acciones) basados en instituciones o principios morales”. “Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación”, en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, nro. 10, año 4, 46-66 (diciembre de 2012-marzo de 2013), 58, <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/222>

⁵¹ Rosenwein introdujo esta categoría en 2002 y lo amplió en su libro *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. (USA: Cornell University Press, 2006). En Latinoamérica, Myriam Jimeno trabajó esta categoría desde las ciencias políticas y antropología de las emociones y con sobrevivientes de hechos de violencia “¿Hay progreso en Colombia? La “víctima” y la construcción de comunidades emocionales”. *Revista de Estudios Colombianos*. Universidad de San Diego, (2010), 7-15.

⁵² Margarita Garrido, "Historia de las emociones y los sentimientos: aprendizajes y preguntas desde América Latina". *Historia Crítica*, n.º 78 (2020): 9-23, <https://doi.org/10.7440/histcrit78.2020.02>.

⁵³ Adam Smith, *Teoría de los sentimientos morales* (México: Fondo de Cultura Económica, 2010). Otro pionero en plantear que las expresiones y funciones de los sentimientos responden a las relaciones e interdependencia entre seres humanos fue Norbert Elías, *La sociedad cortesana* (México: FCE, 1996).

⁵⁴ Daniela Losiggio, “La política desde el affective turn: el rescate de las pasiones”, en Abramowski y Canevaro, comp. *Pensar los afectos*, 50-1; Juan Manuel Zaragoza y Javier Moscoso. “Presentación: Comunidades emocionales y cambio social”. *Revista de Estudios Sociales* 62: 2-9. (2017), 2-5, <https://dx.doi.org/10.7440/res62.2017.01>

⁵⁵ Este término fue acuñado por Ticineto Clough. Ana Abramowski y Santiago Canevaro, “Introducción”, en *Pensar los afectos*, 9-10; Jan Plamper, William Reddy, Barbara Rosenwein and Peter Stearns, “The history of emotions: an interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns”, en *History and Theory*, Vol. 49, No. 2, 237-265 (May 2010), 237, <https://www.jstor.org/stable/40864443>.

y Carol Zisowitz Stearns, que constataron que las emociones y sentimientos del pasado diferían de sus contrapartes del presente, tanto en su expresión como en su estímulo o prohibición por las instituciones sociales, y que “cada sociedad tenía estándares emocionales colectivos distinguibles”.⁵⁶

Ahora, centrando el tema en las “comunidades emocionales”, Rosenwein señala que son lo mismo que las comunidades sociales (familias, vecindarios, gremios, monasterios, entre otros), “que se adhieren a las mismas valoraciones de las emociones y cómo deben expresarse”. Así también, las considera como “grupos de personas animados por intereses, valores, valoraciones comunes o similares” que tienen sus propios modos de sentir y maneras de expresar sus sentimientos, es decir, poseen sistemas sentimentales, que les permiten definir lo siguiente: qué es valioso o perjudicial para ellas, la valoración sobre los sentimientos de los demás, la naturaleza de los vínculos afectivos entre las personas que se reconocen, y la tolerancia y deploro de las diversas formas de expresión sentimental.⁵⁷ Rosenwein piensa a las comunidades emocionales como círculos, que pueden estar aislados o entrecruzados con otros, sean estos grandes (comunidades emocionales generales y hegemónicas) o pequeños (que están al interior de los grandes y son subordinadas). Estas comunidades están distribuidas de manera desigual en un espacio determinado, y se encuentran en constante interacción, situación que les permite compartir ciertos sentimientos, el modo de expresarlos, de evaluar las conductas, y de valorar con mayor intensidad a los sentimientos que permiten diferenciarse de otras comunidades.

A nivel de los miembros de estas comunidades, una mayor valoración de su sistema sentimental contribuye a que se sientan confortables con los códigos, reglas y prácticas de la comunidad; así como, puede tener intromisión en el respeto o desprecio que tengan hacia otras comunidades.⁵⁸ Por otra parte, estos miembros pueden transitar

⁵⁶ Peter Stearns, “Choices in the History of Emotions.” *Historia Crítica*, n.º 78 (2020): 3-7, doi: <https://doi.org/10.7440/histcrit78.2020.01>, 4; la traducción me pertenece. Respecto al avance de este campo historiográfico, Margarita Garrido indica que, en Latinoamérica, la recepción ha sido “más bien tibia”, y los pocos estudios han abordado un solo sentimiento y estuvieron influenciados por la tradición francesa sobre la historia de las sensibilidades y de los miedos en la vida cotidiana. En el caso europeo y norteamericano, Jan Plamper señala que los trabajos han proliferado, y han mostrado los vínculos existentes entre los sentimientos con los fenómenos sociales, su lugar en la estructura social y en la construcción de los sujetos sociales. Además, menciona a autores que anteceden al giro afectivo: Febrve, Dilthey, Huizinga y Elías. Pampller, “Historia de las emociones: caminos y retos”, en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. 36 (2014): 17-29, http://dx.doi.org/10.5209/rev_CHCO.2014.v36.46680; Margarita Garrido, “Historia de las emociones”.

⁵⁷ Rosenweins, *Emotional Communities*, 25.

⁵⁸ *Ibíd.*, 23-24

de una comunidad a otra sin dificultad, siempre y cuando la comunidad receptora no presente un sistema sentimental radicalmente diferente de la comunidad emisora; sin embargo, si este caso ocurriera es probable que el individuo experimente paradojas, contradicciones y tensiones. Finalmente, cuando los miembros cambian sus metas y valores, también lo hacen sus comunidades emocionales mostrando así que tienen el potencial de cambiar con el tiempo a medida que las personas lo hacen.⁵⁹

Para cerrar, el marco teórico indicado permitió explicar la lucha de Santa Clara y los triunfos alcanzados con este proceso, desde lo subjetivo/sentimental, e identificarla como una lucha por el reconocimiento, es decir, por respeto y dignidad, y contra las formas de menosprecio blanco-mestizas de raíz colonial y de la república temprana que, de manera renovada, se reprodujeron en el siglo XX. Además, identificar la superposición de dos comunidades emocionales en Quito –una hegemónica y otra subordinada: la blanca-mestiza y la indígena urbana–, cuyos miembros y sistemas sentimentales interactuaban de forma continua, y en este proceso se produjeron conflictos. Como tal, el sistema sentimental de Santa Clara, caracterizado por la mayor valoración que los comuneros tenían sobre su comunidad, tuvo injerencia en la lucha como en sus resultados: las victorias alcanzadas frente al menosprecio blanco-mestizo.

4. Encuadramiento temporal

La categoría *memoria larga* y *memoria corta* de Rivera Cusicanqui, así como también la revisión del material empírico y las recomendaciones de Nobert Elías y Braudel,⁶⁰ permitieron señalar una periodización de la lucha por el reconocimiento de Santa Clara (Ver el anexo 6, para una ampliación sobre la periodización). Así, se estableció el periodo comprendido entre 1911 a 1990, que fue dividido en etapas de mediana duración que, a su vez, aglutinan varios acontecimientos específicos. Sin embargo, este tiempo histórico no puede ser comprendido de manera lineal, sino en la existencia de tiempos diversos y superpuestos en el espacio que ocupan las comunas, Santa Clara, Quito y Ecuador. En concreto, un ejemplo de lo señalado es el acelerado desarrollo urbano de Quito, que fue un elemento de la esfera material de la lucha de Santa Clara y otras comunas, que respondía a la memoria corta porque fue de naturaleza reciente

⁵⁹ Plamper, Reddy, Rosenwein and Stearns, “The history of emotions, 253-5.

⁶⁰ Nobert Elías, *Sobre el tiempo*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2010); Braudel, “La larga duración”.

para los comuneros. En cambio, el menosprecio que los comuneros recibieron de los blanco-mestizos y la sensación de la humillación fueron elementos de la esfera subjetiva de la lucha que responde, sobre todo a la memoria de larga duración, ya que era una continuidad renovada de esa estructura de dominación colonial y del primer periodo republicano que siguió vigente en el Ecuador del siglo XX.

Como resultado, el estudio de las luchas por el reconocimiento de los indígenas urbanos, como los de Santa Clara, implicó un vaivén constante entre la corta y larga duración, pues se encuentran hechos concretos que responden a esa memoria corta de la lucha, pero que se entrecruzan con aquellos de la memoria larga. Entonces, estas dos memorias se presentaron en los acontecimientos recientes de Santa Clara y catapultaron en los comuneros recuerdos de sus conflictos y victorias pasadas, y que fueron útiles para mantener o crear estrategias de defensa, resistencia, negociación, consenso, con la finalidad de enfrentar la arremetida blanco-mestiza, obtener triunfos, y evitar en el ahora –y en el futuro– una afectación material y subjetiva.

Al centrar el tema en las etapas de mediana duración, el periodo de 1911 a 1990 fue separado en dos: 1911-1969 y 1970-1990, que presentan acontecimientos y características diferenciadoras, tanto de carácter externo cuanto de carácter interno, de la lucha de Santa Clara. Por ejemplo, en la primera etapa, el crecimiento urbano de Quito todavía no absorbía a las comunidades y comunas indígenas al área urbana; y se mantuvo cierta tolerancia a la presencia de las comunas en Quito, ya que seguía vigente esa dependencia colonial y republicana de la ciudad con estos pobladores, quienes garantizaban el funcionamiento de la urbe. En cambio, en la segunda etapa, las comunas que estuvieron en la periferia de Quito se encontraban ahora en el interior de la ciudad, y fueron apreciadas como anacrónicas y un obstáculo para el desarrollo; como resultado, el gobierno central y local impulsaron su disolución.

Estas etapas están atravesadas por acontecimientos que, de forma consensuada entre los comuneros, se mantienen en la memoria colectiva de larga duración como íconos que sintetizan la experiencia material y subjetiva de la comuna, y de los cuales se retroalimentan constantemente; así se tiene: la entrega de sus territorios en el siglo XVI por parte del Rey de España, el apareamiento de Santa Clara en el Pichincha (s/f), el conflicto con Juana de Mazo (1835-1858), su reconocimiento como comunidad indígena por Eloy Alfaro (1911), su victoria en los enfrentamientos con el Banco del Pichincha (1936-1943) y el gobierno de León Febres Cordero (1986), aunado a los elementos de su

vida comunitaria. Por lo que, recordar estos eventos les produce recuerdos y sentimientos que los impulsan a estar vigilantes en caso de nuevos conflictos.

5. Fuentes: archivos y entrevistas

Para este estudio se utilizaron dos aristas metódicas, revisión de archivo y la construcción de la fuente oral, que fueron puestas en diálogo con el objetivo de obtener evidencias para documentar esa dimensión subjetiva de la lucha por el reconocimiento de Santa Clara, especialmente, la cuestión sentimental, ya que, como lo indica Rosenwein, en la historia no es que podamos observar y capturar los sentimientos en su esencia, por lo que es necesario acudir a diversas fuentes. De igual manera, este marco metodológico permitió documentar la dimensión material de la lucha, que está imbricada con la esfera subjetiva, que es la que se enfatiza en esta tesis.⁶¹

En este caso, centrar la indagación en Santa Clara fue clave para la revisión de la documentación y el trabajo con las entrevistas, ya que, la información sobre su lucha fue vasta y desperdigada. Asimismo, el proceso de construcción de la fuente oral conllevó fases que exigieron mayor tiempo de dedicación. Estas aristas metódicas también fueron una respuesta al encuadre de esta tesis, y que es una historia *desde abajo*,⁶² pues la intención fue recabarla desde los propios comuneros, para reconstruir la experiencia histórica desde una variedad de voces y visibilizar otras motivaciones de su lucha como son las subjetivas/sentimentales; así como también, su protagonismo en la historia de Ecuador y Quito del siglo XX. Al mismo tiempo, es interdisciplinar e insertada en la nueva historia política, la microhistoria y la antropología histórica.

En función del diálogo entre estas aristas metodológicas, se buscó que este trabajo histórico se presente de la manera más integral posible. Esto se indica, siguiendo a Renán Silva, ya que todo trabajo histórico es incompleto, y es inviable acabar con todas las fuentes, que son siempre registros parciales y fragmentarios. El mismo hecho de considerar la historia oral, hace de este trabajo incompleto, dado que, la construcción de

⁶¹ Nicole Eustace, Eugenia Lean, Julie Livingston, Jan Plamper, William M. Reddy, Barbara H. Rosenwein, "AHR Conversation: The Historical Study of Emotions". En, *The American Historical Review*, Volume 117, Issue 5, 1487–1531 (2012), <https://doi.org/10.1093/ahr/117.5.1487>, 1493-4.

⁶² La *historia desde abajo*, no dejó a un lado un *estudio hacia arriba*, que fue importante para apreciar el menosprecio estatal y de los blancos-mestizos. Respecto al *estudio hacia arriba*, Carmen Martínez Novo señala: "la idea de estudiar hacia arriba según la cual el investigador debe enfocarse en estudiar al Estado y a los grupos de poder para comprender su relación con los sectores subalternos". "Discriminación y colonialidad en el Ecuador de Rafael Correa (2007-2017)". En, *Alteridades* 28 (55), 49-60, (2018), 50, <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2018v28n55/martinez>.

la fuente oral exige la selección de contenidos tanto por el entrevistador como por el entrevistado. Además, que es imposible agotar toda la memoria de los entrevistados.⁶³ (Ver el anexo 5, para una versión ampliada de la explicación metodológica).

En relación con la revisión de archivos, se identificaron nueve (Nacional de Comunas, Nacional de Ecuador, Metropolitano de Historia de Quito, Corte Constitucional, General de la Función Judicial, Corte Nacional de Justicia, Universidad Central, Arzobispal de Quito, y Ministerio de Cultura-Fondo Jijón) que conservan documentos recogidos y organizados por blanco-mestizos, y que permitieron un acercamiento a una maraña de hechos que involucraban a la comuna de Santa Clara. Esta documentación puede ser considerada como oficial-burocrática, en el marco que fueron expedidos por funcionarios de instituciones estatales y eclesiásticas, y dirigidas al Cabildo comunal. Las respuestas emitidas a los contenidos de esa documentación por Santa Clara y sus aliados (por ejemplo, abogados), que se ubican en estos archivos, también se enmarcan en la misma categoría de oficial-burocrática. De esta forma, se hallaron juicios, leyes, reglamentos, cartas, oficios, ordenanzas, acuerdos ministeriales, informes burocráticos, nombramientos del cabildo y planímetros. A excepción de algunos documentos provenientes de los comuneros, estas fuentes enmarcan los discursos de las personas que detentan poder: funcionarios públicos, alcaldes, ministros, arzobispos, etc.

A este grupo de archivos se enlazó la revisión de periódicos en las hemerotecas de la Casa de la Cultura, Ministerio de Cultura y Biblioteca Aurelio Espinosa Polit, y todo el marco legal indigenista ecuatoriano expedidos en el siglo XX, que ha sido recopilado en la “Herramienta de Información Legal, LEXIS”, y por Costales y Rubio, y cuya revisión fue necesaria, ya que la normativa refleja la estructura de reconocimiento y fue un medio para divulgar los ideales de las élites blanco-mestizas en toda la sociedad.⁶⁴

Sin embargo, esta primera revisión no permitió un mayor acercamiento a la esfera subjetiva de la lucha de Santa Clara, ni a su sistema comunitario. Esto condujo a revisar el archivo *in situ* de esta comuna, que resguarda los libros de actas desde 1942 y los Registros de Comuneros desde 1974. Gracias a esto, se precisaron detalles de su proceso de lucha y las victorias que obtuvieron. Con la información del Registro de Comuneros

⁶³ Renán Silva, “La servidumbre de las fuentes”, en *Balance y desafío de la Historia de Colombia al inicio del siglo XXI*, comp. por Adriana Maya y Diana Bonnet (Bogotá: U. de los Andes, 2003), 41. Alessandro Portelli, “Lo que hace diferente a la historia oral”, en W. Moss, A. Portelli, R. Fraser y otros. *La Historia Oral*. (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991), 48.

⁶⁴ Alfredo Rubio, *Legislación Indigenista del Ecuador* (México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano, 1954); Piedad y Alfredo Costales, *Recopilación de las Leyes Indígenas de 1830 a 1918*. (Quito: IEAG, 1964); Honneth, *Lucha por el reconocimiento*; O’Connor, *Género, indígenas y nación*, 16.

se construyó una base de datos que permitió un análisis cuantitativo sobre los aspectos sociodemográficos de Santa Clara para los años 1974-1990.

Con esta labor investigativa se deliberó que los documentos hallados todavía eran insuficientes, para un acercamiento a la esfera subjetiva/sentimental de la lucha y mayores detalles de la vida comunitaria de Santa Clara. Es así, que se determinó que esta eventualidad con las fuentes escritas podría ser superada, en parte, si esa información se ponía en diálogo con otra estrategia metodológica, que este caso fue la historia oral.

Por medio de la historia oral se develaron aspectos sobre las formas de menosprecio, sentimientos, deseos colectivos, las estrategias de lucha y vida cotidiana de Santa Clara. Se recogieron relatos de vida por medio de la entrevista temática y de fines diversos de carácter semiestructurada, mismas que fueron registradas en audio y transcritas, para así construir una fuente oral de dos componentes: uno primario que refiere a los audios, otro secundario que son las transcripciones.⁶⁵ Como tal, se llevaron a cabo tres fases para contar con la fuente oral: planificación, aplicación y transcripción.

La fase de planificación incluyó la elaboración de la guía de entrevista y la selección de entrevistados. Para el segundo paso se contó con el apoyo del Cabildo comunal. A los entrevistados se los separó entre *especialistas* y edad; los primeros son adultos mayores identificados por los comuneros como “los que conocen más sobre la comuna”, y el segundo grupo se conformó por adultos y jóvenes que conocen los hechos porque otros comuneros les transmitieron ese conocimiento. En la fase de aplicación se realizó más de una reunión con la población entrevistada, y estas se desarrollaron en la casa comunal y en las viviendas de los comuneros. En la fase de transcripción del registro del audio de la entrevista, se recurrió a la transcripción natural o conocida como *verbatim limpio*, con un grado de edición bajo, para que el texto sea más legible.

Para terminar, hay que tener en cuenta que se buscaron, sin éxito, otras fuentes; por ejemplo: los libros comunales de 1911 a 1940, ubicando solo las copias del primer estatuto. Tampoco se halló correspondencia entre Santa Clara con sus abogados, más que la obtenida en los archivos antes mencionados. Se buscó acceder a documentación del

⁶⁵ La historia oral es esencial para la descolonización de la historia y como medio efectivo para abordar y recuperar lo subjetivo en la historia. Esto ha sido demostrado por: Daniel James, *Doña María. Historia de vida, memoria e identidad política*, (Buenos Aires: Manantial, 2004) y Rivera Cusicanqui, “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. *Temas Sociales 11*, 49-75, (La Paz: Gramma, 1990). Asimismo, las fuentes orales son narrativas y hablan más de los significados de los hechos que de los hechos en sí. Revelan acontecimientos desconocidos o poco conocidos de la vida cotidiana, especialmente de los subalternos. Juan Jiménez y Marga Otaegi, “Historia oral y archivística oral: un método para el estudio de la historia local”, en *Tokiko Historiaz Ikerketak: Estudios de historia local* (Donostia: Bizkaia / Eusko Ikaskuntza, 1987), 79-81.

Registro Civil sobre el cambio de apellidos de la población indígena en la primera mitad del siglo XX, que fue negada al tratarse de datos confidenciales. Asimismo, se acudió a las iglesias de Santa Clara de San Millán y La Dolorosa de Pambachupa, pero no contaban con archivos del periodo de estudio.

6. Sinopsis de los capítulos

Esta tesis se estructura en cinco capítulos, que están agrupados en dos partes, que refieren a las etapas 1911-1969 y 1970-1990, respectivamente. Con mayor detalle, el Capítulo primero explica los imaginarios, acciones y comportamientos de los blanco-mestizos sobre los indígenas; describe la situación política y económica del país, y el proceso de expansión urbana de Quito. Además, muestra las representaciones, construcciones, acciones y comportamientos de quienes se consideraban civilizados (liberales, conservadores, indigenistas, etc.), para superar lo que denominaron como el *problema indígena* y alcanzar la modernidad. Asimismo, evidencia las formas de menosprecio –como el maltrato físico simbólico, la humillación y la invisibilidad social– de raíz colonial y de la republicana temprana, que fue practicada por los blanco-mestizos para tachar a los indígenas de *bárbaros*, *miserables* y una *mancha que obstaculizaba a la modernidad*, así como, ejecutar acciones que permitan su *civilización*; por ejemplo, la LORC, o la planificación urbana de Quito que invisibilizó la presencia de las comunas.

A continuación, el Capítulo segundo trata sobre las iniciativas de los comuneros de Santa Clara –como la pelea judicial, denuncia o aceptación de la humillación– para enfrentar el menosprecio de los blanco-mestizos, y las enmarca como una lucha por el reconocimiento. Así, se describen los enfrentamientos que, en un contexto de absorción de las comunas por la expansión urbana de Quito, Santa Clara mantuvo con el Banco del Pichincha, la Universidad Central del Ecuador y la Parroquia Eclesiástica de Santa Clara de San Millán, que buscaron disponer de las fuentes de agua comunales, y prohibir las actividades económicas y su sistema ceremonial. Esto causó en los comuneros sentimientos de miedo, desconfianza e indignación que, articulado a su sistema sentimental cimentado en una valoración positiva sobre su comunidad, catapultaron su decisión de luchar contra las arremetidas blanco-mestizas. Con este capítulo se cierra la primera etapa, que dejó como resultado a una comuna que aprendió cómo enfrentar el menosprecio blanco-mestizo en el nuevo contexto urbano en el que se hallaba. Este aprendizaje fue resultado del uso de viejas y nuevas estrategias de lucha que permitieron,

en unos casos victorias, y en otros negociar o aceptar las imposiciones blanco-mestizas. Todo esto le preparó para enfrentar los conflictos de la siguiente etapa.

Por su parte, el Capítulo tercero analiza el nuevo contexto de las luchas por el reconocimiento y comprueba la existencia de un menosprecio estatal. Se detalla, al mismo tiempo, los cambios de Ecuador y Quito producto del auge del petróleo y el desarrollo urbano. De esta manera, muestra que el menosprecio de los blanco-mestizos sobre los indígenas, sobre todo la desvalorización social y la desposesión de derechos, se renuevan y esta población pasa de ser considerada como bárbara y miserable a subdesarrollada y pobre. En tanto, Quito siguió con su expansión que absorbió, definitivamente, a las comunas de la periferia al área urbana, promoviendo su disolución por ser apreciadas como ilegales, anacrónicas y subdesarrolladas. Por otra parte, se construyeron nuevas relaciones entre las comunas y el Municipio quiteño, que permitieron su visibilidad en la planificación urbana, aunque esto no implicó, que las trate con respeto.

Seguidamente, el Capítulo cuarto detalla la continuidad de la lucha por el reconocimiento de Santa Clara. Se muestran las nuevas iniciativas comunales –como la protesta o el uso de la prensa– para enfrentar el miedo y la indignación provocados por el menosprecio estatal, que la desvalorizó y despojó de sus derechos, y cuya máxima expresión fue su disolución durante el gobierno de León Febres Cordero. Este capítulo inicia con un detalle de las transformaciones a nivel económico, social, urbano y cultural que experimentó Santa Clara, que serán parte de la construcción de su identidad comunera urbana y del origen de fuertes disensos internos. A continuación, se detallan las acciones comunales para enfrentar a las políticas urbanizadoras del Municipio quiteño, y los intentos fallidos de su disolución, y en la que asumió un rol importante su sistema sentimental que impulsó la defensa de la comuna. Con este acápite finaliza la segunda etapa, que dejó como resultado el triunfo de Santa Clara frente al menosprecio estatal; así como, su permanencia en la urbe con su sistema comunitario. En este caso, la valoración sobre su vida comunitaria urbana, reconocimiento jurídico y aprendizajes de luchas pasadas intervinieron para enfrentar a los blanco-mestizos, y retomar el control respecto a que su disolución es una decisión comunal y no una imposición estatal.

La última sección es de corte interpretativo y constituye las conclusiones de la tesis. En este se realiza un análisis de cuerpo entero y de la larga duración de la lucha por el reconocimiento de Santa Clara, mediante la articulación de los elementos centrales tratados en las dos etapas de su lucha. Así también, señala los aportes del marco teórico en el estudio de esta lucha y de aquellas impulsadas por los indígenas urbanos. Asimismo,

se resalta el aporte de la comunidad emocional y la construcción de la identidad comunera urbana, para que la lucha de Santa Clara sea exitosa. Finalmente, se reflexiona sobre la importancia de la consideración de subjetividad y sentimientos en los estudios históricos de las luchas de indígenas urbanas.

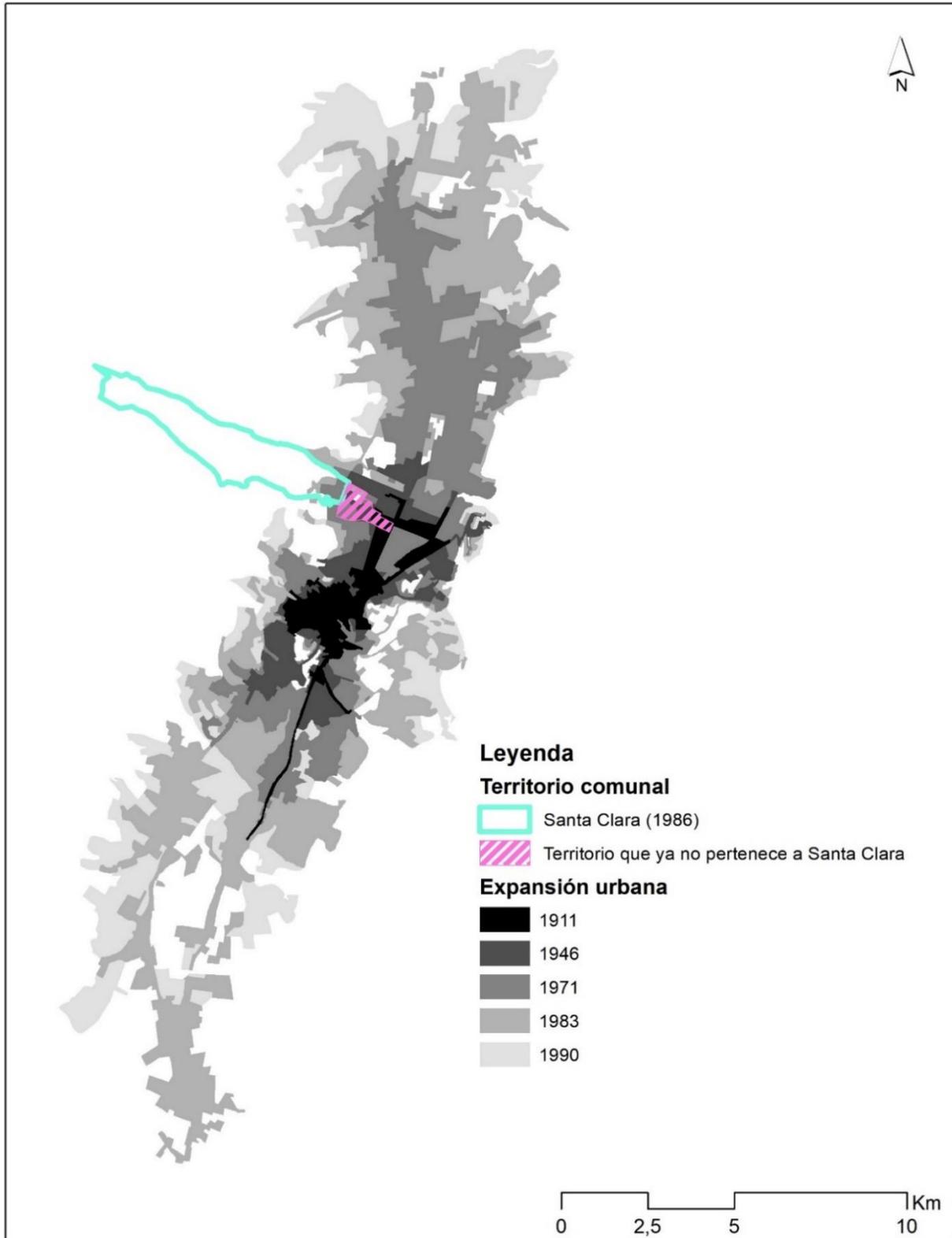


Figura 1. Ubicación de Santa Clara de San Millán y expansión urbana de Quito, 1911-1990.
 Fuente: El territorio comunal es el delimitado en el “Diseño de investigación de los recursos humanos y naturales con fines de planificación, 24 de noviembre de 1986”, ANC-MAGAP; Colectivo Geografía Crítica del Ecuador (*shape file*).
 Elaboración: Jácome y Barragán, 2022.

Primera parte

La lucha entre *civilización* y *barbarie*, 1911-1969

Capítulo primero

Quito y la primera modernidad urbana

Los contextos en los que se desarrolló la lucha por el reconocimiento de las comunas indígenas urbanas de Quito son abordados en los capítulos primero y tercero de esta tesis. Este capítulo, por su parte, aborda el contexto de la etapa comprendida entre 1911 y 1969. Así se tiene que, en Ecuador se experimentó una etapa compleja, con lapsos de estabilidad e inestabilidad política y económica; bajo los cuales, las élites dieron cabida a la cuestión social e indígena. En tanto, en la capital del país, Quito, empezó un parsimonioso proceso de expansión urbana y de construcción identitaria de clase moderna. En términos generales, el contexto se caracterizó por la búsqueda –por parte de los blanco-mestizos– de una consolidación estatal, de la modernidad y el progreso. Particularmente, en esta etapa, los blanco-mestizos reprodujeron, en sus acciones, representaciones y comportamientos sobre los indígenas, renovadas relaciones de dominación de raíz colonial y del primer periodo republicano.⁶⁶ Con ello, esbozaban su superioridad frente a un grupo al que consideraban inferior. Estos blanco-mestizos eran liberales, conservadores, izquierdistas, funcionarios de organismos internacionales, sacerdotes, élites militares, o simplemente miembros de la sociedad civil. Incluso, quienes se asumieron defensores de la causa indígena, como los indigenistas, no se alejaron de la reproducción de dichas relaciones de poder.

Ahora, entre las formas de dominación reproducidas por los blanco-mestizos, estuvieron las de menosprecio; específicamente, de maltrato físico-simbólico, exclusión social, humillación e invisibilidad social.⁶⁷ Al mismo tiempo, los blanco-mestizos mantuvieron vigente la concepción colonial que definía a los indígenas como bárbaros y miserables. Los indígenas fueron considerados una mancha que debía eliminarse; los veían como óbice para alcanzar la modernidad y el progreso de la nación ecuatoriana. Como resultado, una solución para superar esa *mancha* fue la Ley de Organización y Régimen de Comunas (LORC); pues, para los blanco-mestizos, el comunero y la comuna eran los prototipos que, efectivamente, podían contribuir con el progreso del país, ya que permitía que los indígenas conserven el derecho sobre las tierras de sus ancestros para

⁶⁶ Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*.

⁶⁷ Honneth, *Lucha por el reconocimiento*.

que la trabajen, alcancen niveles de civilización y bienestar económico, social y político. Por su parte, las poblaciones indígenas asumieron la categoría de comuna como estrategia para conservar territorios, autonomía y elementos de su sistema comunitario.

En Quito, en tanto, el menosprecio blanco-mestizo derivó en la invisibilización y segregación de la planificación urbana a las poblaciones indígenas quiteñas (como las comunas), que se encontraban en un proceso paulatino de absorción por parte una urbe que se expandía lentamente hacia la periferia. De esta forma, las comunas fueron excluidas de la atención del gobierno local, y sus territorios pasaron a ser considerados como potencialmente urbanizables. Sin embargo, en esta etapa, las élites blanco-mestizas no impulsaron la creación de normas para disolver a estas poblaciones, dado que Quito todavía conservaba relaciones sociales con estas y dependía de sus servicios para el funcionamiento de la ciudad, por consiguiente, se presentó cierta tolerancia a su presencia en el área urbana.

Lo descrito hasta este punto son los contenidos que se abordan y expanden en los siguientes apartados.

1. Ecuador y Quito en búsqueda del progreso

Resultaría imposible estudiar la lucha por el reconocimiento de las comunas indígenas urbanas, como es el caso de Santa Clara, sin comprender el contexto externo en el que operó. En la etapa 1911-1969, Ecuador vivía un lento tránsito hacia una sociedad capitalista, ya que la sociedad estaba aún lejos de abandonar su carácter oligárquico donde el poder de los dominantes se asentaba en la propiedad terrateniente y el control de las principales actividades comerciales y financieras; la estructura productiva era poco diversificada; el sector agrario era el predominante pero en proceso de subordinación al capital, y existía una hegemonía del capital a nivel de la circulación; mientras el Estado se presentaba disperso, tradicional y desintegrado.⁶⁸

En las dos primeras décadas del siglo XX, el país estuvo dirigido por el liberalismo comandado por Eloy Alfaro. Después, el país pasó a ser controlado por la burguesía comercial y bancaria, que se mantuvo en el poder hasta 1925. Ecuador tuvo, hasta 1920, un auge económico gracias a las exportaciones cacaoteras; después vino una debacle que afectó a todo el país y provocó el levantamiento de los obreros y descontento general en

⁶⁸ Iván Fernández, “Conformación institucional- regional del aparato estatal ecuatoriano”, 70-87, (*Ecuador Debate* 3, 1983), 71-2.

la nación.⁶⁹ Por su parte, hacendados de la sierra centro y norte, en el marco de la modernidad, asumieron el uso de técnicas modernas de agricultura; además, pasaron de una producción tradicional de gramíneas a lácteos, adoptaron el sistema asalariado y nuevas formas de administración, con lo que atenuaron la necesidad de fuerza laboral indígena. Sin embargo, los trabajadores indígenas que continuaron en las haciendas vivieron en situación de precarización hasta la primera reforma agraria de 1964.⁷⁰

Entre 1925 a 1948, el país experimentó una recesión económica prolongada, una incipiente industrialización y la irrupción de las masas populares en la escena política producto de la influencia del socialismo.⁷¹ Con la especialización de cada región en un sector productivo, como lo indican Jean Paul Deler, Juan Manguashca y Lisa North, en la sierra, sobre todo norte, se produjo un relativo desarrollo del sector industrial textil y alimenticio; sin embargo, la producción agrícola y la exportación de productos primarios continuaron siendo las actividades principales hasta los años 60. Conjuntamente a lo expuesto, se desarrollaron las actividades artesanales, los trabajos semindependientes y la pequeña producción de mercancías. Así, el artesano, el pequeño comerciante y el campesino fueron los actores sociales típicos de la sierra norte durante la primera mitad del siglo XX.⁷²

Desde finales de la década de los 40, hasta inicios de los años 60, el Estado ecuatoriano, sirviéndose del auge de las exportaciones del banano, apuntó a la integración nacional como medio para alcanzar la modernidad capitalista. Las políticas planteadas para este fin se enmarcaron en el mejoramiento de la vialidad, el fomento a la economía privada-empresarial y la tecnificación del aparato estatal.⁷³ En pocas palabras, estos años fueron de estabilidad socioeconómica y política, de acuerdo a Enrique Ayala, como “Producto del reordenamiento de las fuerzas sociales fruto del avance del capitalismo”.⁷⁴

⁶⁹ Ayala, *Historia, tiempo y conocimiento del pasado*, 125.

⁷⁰ O'Connor, *Género, indígenas y nación*, 39. Respecto a las transformaciones que las haciendas experimentaron en las primeras décadas del siglo XX, se recomienda revisar: Andrés Guerrero, *La hacienda precapitalista y la clase terrateniente en América Latina y su inserción en el modo de producción capitalista: el caso ecuatoriano* (Quito: Universidad Central, 1975); así como, Patricia De la Torre Arauz, *Patrones y conciertos: una hacienda serrana, 1905-1929* (Quito: Corporación Editora Nacional / ABYA-YALA, 1989).

⁷¹ Ayala, *Historia, tiempo y conocimiento del pasado*, 125.

⁷² Jean Paul Deler, *Ecuador del Espacio al estado nacional* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Instituto Francés de Estudios Andinos / Corporación Editora Nacional, 2007), 317, 326; Juan Manguashca y Lisa North, “Orígenes y significados del Velasquismo: lucha de clases y participación política en el Ecuador, 1920-1972”, en *La Cuestión Regional y el poder*, Rafael Quintero, edit. (Quito: Corporación Editora Nacional, 1991), 95-108.

⁷³ La búsqueda de la integración nacional también fue una propuesta del garcianismo (1860-1875) y el liberalismo (1895-1912).

⁷⁴ Ayala, *Historia, tiempo y conocimiento del pasado*, 128

Aunque, al empezar la década de 1960, el país enfrentó la crisis del sector bananero y del modelo primario agroexportador. Por lo que se refiere a cuestiones políticas, tres grupos se disputaron el control del Estado: conservadores, liberales y la izquierda (en muchas ocasiones, los dos primeros se aliaron para oponerse al tercero). Empero, los tres confluían en una tarea común con respecto a la población indígena, mestizos pobres y afroecuatorianos: *civilizarlos y/o mestizarlos*. Lo anterior, siguiendo a Becker, no obstruyó un trabajo más horizontal, sobre todo, entre los izquierdistas y los líderes indígenas en búsqueda de una sociedad más justa y la constitución de las organizaciones de base que aparecieron en los años 1920.⁷⁵ Además, la política ecuatoriana se vio influenciada por sucesos internacionales como la Revolución Mexicana de 1912 y la Revolución Soviética de 1917,⁷⁶ siendo la denominada Revolución Juliana (9 de julio de 1925) una muestra de dicho influjo: “Que buscó legitimarse atendiendo a la cuestión social colocando en primera línea de la esfera pública los derechos de *los de abajo*”.⁷⁷

La inestabilidad política en el Ecuador fue una constante desde 1925 a 1948, producto de la disputa por el poder entre los grupos dominantes del país. En aquellos años, Ecuador tuvo 27 presidentes; de los cuales, sobresale como figura política dominante José María Velasco Ibarra, cinco veces electo presidente, pero que solamente logró culminar un periodo (1952-1956). Carlos de la Torre señala que los triunfos *velasquistas* se debieron a la capitalización del resentimiento de aquellos que la *oligarquía* tildaba de *hampones* y *chusma*.⁷⁸ Los militares también gobernaron, destacando el Gral. Alberto Enríquez Gallo (1937). Todo este desconcierto fue matizado con dos hechos históricos: el conflicto bélico con el Perú, en 1941, que finalizó con la firma del Protocolo de Río de Janeiro del 29 de enero de 1942; y las protestas del 28 de mayo de 1944, conocidas como La Gloriosa, que derrocaron al entonces presidente Carlos Arroyo del Río.

Con el gobierno de Galo Plaza Lasso (1948-1952), tomó fuerza el discurso modernizador, con aproximaciones al modelo desarrollista que, en la práctica, constituyó un modelo negociado entre las élites económicas; mismo que convirtió al Estado en un

⁷⁵ Marc Becker, *Indians and leftists in the making of Ecuador's Modern Indigenous Movements* (Duke University Press, Durham and London, 2008).

⁷⁶ Wilson Miño, *Historia del cooperativismo en el Ecuador* (Quito: Ministerio Coordinador de la Política Económica, 2013), 41.

⁷⁷ Guillermo Bustos, *El culto a la nación. Escritura de la historia y rituales de la memoria en Ecuador, 1870-1950* (Quito: FCE, Universidad Andina Simón Bolívar, 2017), 223-4. Énfasis añadido.

⁷⁸ Carlos De la Torre, *De Velasco a Correa. Insurrecciones, populismos y elecciones en Ecuador, 1944-2013* (Quito: Corporación Editora Nacional / Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Ecuador, 2015), 50, 74.

ente canalizador de recursos hacia el sector privado, más que una sociedad moderna a través de su mejoramiento de los niveles de vida como se pregonaba.⁷⁹ La estabilidad económica y política de estos años permitió que José Velasco y Camilo Ponce culminen con sus periodos presidenciales. Sin embargo, la crisis del modelo primario agroexportador provocó un nuevo periodo de inestabilidad política y social; por lo que intervinieron las fuerzas armadas, tomaron el poder y se comprometieron a alcanzar la ansiada modernización del país a través de políticas agrarias, industriales y administrativas. Para 1964, ejecutaron la reforma agraria que buscó mejorar los niveles de vida de los grupos indígenas y campesinos a través de la eliminación del *huasipungo* y el impulso de las relaciones de trabajo asalariado, pero, en la práctica, los resultados no fueron los esperados, pues dichos grupos fueron confinados a tierras de altura donde enfrentaron problemas, como la falta de agua para el riego, y no alcanzaron los recursos necesarios para subsistir; lo que provocó un éxodo del campo a la ciudad.⁸⁰

El entorno descrito no estuvo aislado del contexto internacional; al contrario, las transformaciones que experimentó Ecuador en esta etapa se articularon con procesos que incluían a la mayoría de los países denominados del tercer mundo, por ejemplo, la introducción de una economía monetaria, de la propiedad privada de la tierra y de la monocultura comercial, las migraciones de trabajadores y el éxodo rural, la urbanización e industrialización, y la integración nacional de los países subdesarrollados.⁸¹

En lo que respecta a la ciudad de Quito, durante la primera mitad del siglo XX, experimentó un proceso de expansión urbana que no refería, exclusivamente, al crecimiento geográfico del área que ocupaba la urbe, sino a procesos económicos, culturales y sociales.⁸² La ciudad estaba regida por familias aristocráticas y hacendadas que ocuparon el Concejo Municipal, que estaba presidido por el “presidente del Concejo” que, posterior, pasó a denominarse como alcalde. Personajes como Francisco Andrade Marín y Jacinto Jijón y Caamaño ocuparon este puesto; desde el cual, reprodujeron las relaciones de dominación coloniales y republicanas entre blanco-mestizos y los

⁷⁹ Carlos de la Torre y Mireya Salgado, ed., *Galo Plaza y su época* (Quito: Flacso-Ecuador, Fundación Galo Plaza Lasso, 2008), 23; César Montúfar, “Del desarrollo al ajuste. Análisis del proceso social ecuatoriano entre 1950 y 1980”, en César Montúfar et. al., *1980-1990: La crisis y el desarrollo social en el Ecuador* (Quito: El Conejo / DYA / UNICEF, 1990), 32-3.

⁸⁰ Esta reforma agraria no terminó con los sistemas de explotación; al contrario, se mantuvo mediante nuevos mecanismos como el salario. Burgos, *Relaciones interétnicas en Riobamba*, 12.

⁸¹ Jesús Azcona, *Para comprender la antropología. La historia* (Navarra: Verbo Divino, 1994), 120.

⁸² Fernando Carrión, “Evolución del espacio urbano ecuatoriano”, en *Nueva Historia del Ecuador. Ensayos generales I*, 37-72, (Quito: Corporación Editora Nacional), 44.

subalternos, pero entrelazándolas con formas más modernas de relacionamiento.⁸³ Como tal, Quito continuaba bajo el control de instituciones y corporaciones derivadas de la sociedad colonial, aunque transitando hacia el control por parte de organismos especializados del gobierno. Esta transición estableció, como lo señalan Kingman y Muratorio, un modelo disciplinario y civilizatorio, orientado a “modificar las costumbres, los tratos y las relaciones entre la gente, urbanizándolas y civilizándolas”.⁸⁴

De acuerdo con Wilson Miño, el Municipio mantuvo ese modelo bajo una “mentalidad universalista, vinculada a la civilización y modernización europea”, y esa visión fue la que organizó y diseñó políticas destinadas a establecer una “ciudad moderna y segregada que desplazaría a la ciudad abigarrada y tradicional”.⁸⁵ Jacinto Jijón y Caamaño seguía este modelo; por ello, rememoró la herencia hispana mediante la historia, las conmemoraciones y la conservación del hoy llamado centro histórico, que pasó a convertirse en el símbolo de la identidad quiteña.⁸⁶ Por consiguiente, los blanco-mestizos consideraron a la ciudad como su espacio natural; así pues, creían que la presencia indígena, chola y afroecuatoriana se debía exclusivamente a la migración motivada por la búsqueda del progreso y la modernización, con lo que desconocían la presencia de los grupos indígenas originarios de Quito. Como resultado, contrario a creer que los blanco-mestizos buscaron homogeneizar a la población frente a la diversidad que estaba tomando la urbe, estos radicalizaron dichas diferencias, como lo señala Guillermo Bustos.⁸⁷

En cuestiones de desarrollo, la construcción del ferrocarril fue determinante para el despegue urbano de Quito, debido a su integración con Guayaquil, y con el exterior. En relación con otras ciudades capitales en América Latina, Quito presentaba una modernización tardía, producto de, entre otros aspectos, la falta de comunicación con el puerto. Por ello fue necesaria la construcción de la línea férrea para que la capital se conecte a un mercado más amplio. Esta obra trascendental aceleró el proceso modernizador, que ya venía reflejándose en la llegada del automóvil a gasolina, el alumbrado público, el sistema de agua potable, el telégrafo, la construcción de mercados, la nueva nomenclatura de las calles, las políticas higienistas (sobre crianza de animales, vacunación, colocación de inodoros, manejo de desperdicios), la promoción del idioma

⁸³ Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, 19; Goetschel, “Hegemonía y poder”, 120-1

⁸⁴ Kingman y Muratorio, *Trajines callejeros*, 103.

⁸⁵ Wilson Miño, *Ferrocarril y modernización en Quito. Un cambio dramático entre 1905 y 1922*. (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2018), 13-4, 25, 33, 55

⁸⁶ Bustos, *El culto a la nación*, 277-296.

⁸⁷ *Ibíd.*, 349.

inglés, entre otros.⁸⁸ Este proceso también produjo, de acuerdo a Kingman y Muratorio: “La dinamización de la vida económica y social, y cambios en las relaciones cotidianas”.⁸⁹ Conjuntamente a lo expuesto, la modernización flanqueó a Quito con nuevas problemáticas sociales en materia de vivienda, niveles de insalubridad y desorganización de la expansión. Para solucionarlos, la élite quiteña contrató los servicios de expertos internacionales y aceptó la colaboración de la élite guayaquileña.⁹⁰

La expansión urbana también se aceleró por el desarrollo del transporte y las vías de comunicación; el predominio de las relaciones capitalistas de producción atrajo inversionistas extranjeros que construyeron opciones habitacionales; el estímulo del mercado doméstico; la diversificación de los intereses económicos de los terratenientes; el fomento de la industrialización; la migración y la consolidación del Estado nacional.⁹¹

El sector sur y el centro histórico fueron ocupados, especialmente, por los migrantes. En cambio, en el norte de la ciudad se instalaron las ciudadelas destinadas para las personas de mayores recursos económicos que, previamente, habitaban el centro, y que se trasladaron a ese lugar por las condiciones modernas de desarrollo urbano: calles amplias, rectas, y espacios verdes.⁹² La élite blanco-mestiza y de estratos medios impusieron su modo de vida, su idea de ciudad, de barrio y de propiedad de la tierra (individual y mercantil), y desplazaron a los indígenas quiteños hacia la periferia como ocurrió con Cotocollao, al norte de Quito.⁹³

En los alrededores de la estación del ferrocarril aparecieron los barrios de Chimbacalle y Alpuhuasi, que se unían al centro de Quito y a la población indígena de La Magdalena mediante el llamado Camino Viejo. Para 1914, los focos de crecimiento fueron Chimbacalle, al sur; y el barrio Larrea, al norte; además, empezó el poblamiento del suroccidente (calles de Bahía de Caráquez y los alrededores del cementerio de San Diego) y la loma del Itchimbía, donde apareció el barrio La Tola. En 1917, con la migración, la ciudad creció al occidente con el barrio La Colmena y al oriente con La Floresta.⁹⁴

⁸⁸ Miño, *Ferrocarril y modernización en Quito*, 27, 31, 65-7.

⁸⁹ Kingman y Muratorio, *Los trajines callejeros*, 14.

⁹⁰ Miño, *Ferrocarril y modernización en Quito*, 74.

⁹¹ Fernando Carrión y Jaime Erazo, “La forma urbana de Quito: una historia de centros y periferias”, *Bulletin del' Institut Francais d' Études Andines*, vol. 41, n.º 3 (2012): 503-522.

⁹² Miño, *Ferrocarril y modernización en Quito*, 46.

⁹³ Fine-Dare, *Cotocollao*.

⁹⁴ Jorge Salvador Lara. *Quito*. (Quito: Editorial MAPFRE, 1992), 262-344.

La expansión urbana tomó otro giro durante los años treinta y cuarenta; dado que, pasó de un crecimiento nuclear a uno longitudinal. El Municipio buscó ordenar el crecimiento urbano, por ello, emitió en 1933 una ordenanza con las condiciones generales a las que debían someterse los propietarios de tierras para la formación de nuevos barrios. Debido al bajo costo de la tierra, la expansión se aceleró; con esto se estimularon las iniciativas de construcción de vivienda desarrolladas por parte de las instituciones del Estado, el desarrollo de la industria de la construcción, y la declaratoria de nuevas parroquias urbanas por el Municipio. En el sur aparecieron barrios para soldados como Yaguachi (1930), y otros para sectores populares como Villa Encantada (1934) y La Villaflora (1946). En el caso del norte, se crearon las ciudadelas América, Belisario Quevedo, entre otras.⁹⁵ Para 1940, Carlos Andrade Marín, futuro alcalde de la ciudad, denunciaba que los empresarios inmobiliarios habían obtenido buenas ganancias con la construcción de barrios, pero que dejaron las obras de urbanización al Municipio.⁹⁶ Así, Quito pasó de 174 hectáreas y 51.858 habitantes en 1906, a 1335 hectáreas y 209.932 habitantes para 1950.⁹⁷

Desde 1950, en todo el país se aceleró el proceso de desarrollo urbano, particularmente, para Quito implicó una expansión hacia todas las direcciones. Dicho crecimiento se disparó por las iniciativas privadas, para las cuales, hasta los años 60, el Municipio emitió noventa ordenanzas, autorizando la urbanización de terrenos; y las iniciativas estatales a través de las Cajas de Previsión Social y del Seguro Social.⁹⁸ El mercado inmobiliario segmentó estas iniciativas en tres categorías: *primera clase*, con barrios como La Floresta, Quito Tennis, alrededores del colegio militar Eloy Alfaro y del Hotel Quito; *segunda clase*, con barrios como León, La Concepción, La Gasca, Las Casas, Chaupicruz; y, *tercera clase*, con barrios como Chiriyacu, La Ferroviaria, La Pío XII, Chaguarquingo.⁹⁹ De esta forma, en Quito se mantuvo una segregación espacial y se estableció una *topografía cultural*, que consideró el centro-norte como el lugar de los blanco-mestizos dominantes, y desde el cual fluía la *civilización* hacia el resto de la

⁹⁵ *Ibíd.*

⁹⁶ Goestchel, "Hegemonía y poder local...", 135.

⁹⁷ Fernando Carrión, *Quito, crisis política y urbana*, (Quito: El Conejo – CIUDAD Centro de investigaciones, 1987), 35.

⁹⁸ Goestchel, "Hegemonía y poder local", 137.

⁹⁹ Lucas Achig, *El proceso urbano de Quito (ensayo de Interpretación)* (Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD, 1983), 53-71; Lara, *Quito*, 262-344.

ciudad; es decir, donde se ubicaban los dominados. Con esto se determinó la importancia de unos espacios sobre otros.¹⁰⁰

2. El problema de la *mancha india*

Andrés Guerrero señala que los blanco-mestizos son la población que toma distancia de las personas que clasifican como *indios*. Esta identificación atravesó las relaciones de la vida cotidiana, creando barreras entre un nosotros y los otros.¹⁰¹ Esto se reflejó en su autodefinición como personas blanco-mestizas *civilizadas*, y la definición peyorativa de los indígenas como bárbaros, de inferioridad material, moral intrínseca, rurales y con incapacidad de producir civilización. Los civilizados, entonces, vivían en las zonas urbanas, ya que solo ahí podía surgir la modernidad y el progreso; sus élites asumieron la dirección del país y determinaron las prioridades de atención a las demandas de la población.¹⁰² Al interior de este grupo, se mantuvo la separación entre los dominantes y subalternos, pero ambos grupos reproducían formas coloniales de dominación sobre los indígenas.

Los subalternos, como sindicatos de obreros y gremios artesanales, demandaron al Estado condiciones que les permitan una vida mejor, para esto utilizaron armas modernas como la protesta social. Guillermo Bustos señala que dichas protestas tuvieron dos vertientes complementarias: la primera, acaecida en el ámbito urbano entre *pueblo versus oligarquía*, donde el pueblo protestaba contra la crisis económica y enfrentó a los gobiernos de turno. La segunda abarcó tanto la urbe como el campo, donde la protesta fue motivada por los obreros mediante la organización de huelgas y sindicatos, que les otorgaron visibilidad. De esta manera, la cuestión social fue considerada por las élites políticas y puesta en la agenda estatal, que condujo, a partir de la denominada Revolución Juliana, a la aprobación del Código de Trabajo, Ley de Cooperativas, Seguridad Social, entre otras. Todo esto influyó sobre el cambio en las relaciones sociales mantenidas entre los grupos dominantes y los subalternos, identificados como blanco-mestizos.¹⁰³

¹⁰⁰ María Moreno, "Misses y concursos de belleza indígena en la construcción de la nación ecuatoriana", *Íconos: Revista de ciencias sociales*, n.º 28 (2007): 83.

¹⁰¹ Andrés Guerrero, citado en Carlos de la Torre, *El racismo en Ecuador*, 87-8.

¹⁰² Bernard, *Los indígenas y la construcción del Estado-nación*, 162-3.

¹⁰³ Bustos, *El culto a la nación*, 224; Juan Manguashca y Lisa North, "Orígenes y significados del Velasquismo", 95-108.

No obstante, al tratarse de las poblaciones indígenas, que constituían los *otros subalternos*, las demandas sociales, mecanismos de luchas y formas de organización diferían de los requerimientos de artesanos y obreros; en efecto, el Estado no les otorgaba un mismo tratamiento. Ana Goestchel señala que esto respondía a las relaciones de lenta transformación entre los blanco-mestizos e indígenas como fue la *reciprocidad asimétrica*, que consistió en: “Dar para recibir, en la que había que pactar, ceder, aceptar, para obtener algo; otras ocasiones la relación asumía la forma de conflicto”.¹⁰⁴ Por lo tanto, los blanco-mestizos, sean dominantes o subalternos, esperaban gratitud y obediencia por parte de los indígenas, a cambio de supuestas acciones que realizaban a su favor, por ejemplo, pagarles por su trabajo e incluso por el maltrato físico y la humillación recibida.

Las élites blanco-mestizas políticas, militares e intelectuales, pusieron atención a la cuestión social en el ámbito indígena y la tipificaron como el *problema indígena* o *cuestión indígena*, pues esta se articulaba a la lógica de la modernidad y el progreso; por lo tanto, las acciones y planteamientos que de ahí se derivaron no estuvieron exentas de la concepción despectiva sobre los indígenas (bárbaros, incivilizados con vidas miserables). Estas poblaciones bárbaras, en su conjunto, pasaron a ser consideradas como la *mancha india*,¹⁰⁵ que debía ser superada para que, efectivamente, contribuyan al progreso del estado-nación, y para esto se requería su civilización y tutelaje. Empero, era necesario diferenciar a los que formaban parte de esa mancha; por consiguiente, se catalogó como indígena, no solo a quienes provenían de comunidades identificadas como tal, sino a quienes obedecían a indicadores sociales y culturales, por ejemplo: vivienda, lugar de nacimiento, condición tributaria de los padres, lengua materna y una lectura de rasgos: color de piel, vestimenta, itinerario migratorio u ocupacional.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Goestchel, “Hegemonía y poder local”, 133.

¹⁰⁵ Gonzalo Portocarrero, en el contexto peruano, habla de la *mancha india*. Si bien, este término no se utilizó en Ecuador del siglo XX, su definición permite interpretar que la presencia indígena tenía esa concepción para los blanco-mestizos, y es por ello que se lo usa en esta tesis. Portocarrero señala que la *mancha india* refiere a que, frente a lo blanco como símbolo de pureza, inocencia, modestia y felicidad, se presenta una mancha que hay que limpiar como es el caso de los indígenas (otra mancha es la negra). Entonces, esta ha sido la idea de quienes rechazan todo tipo de relación con lo indígena. También indica que los considerados blancos han permitido mecanismos y han formulado planes de blanqueamiento y así, en algo, limpiar esa mancha, por ejemplo, el éxito económico o la invisibilidad. “La utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje”, en *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* (Buenos Aires: CLACSO, 2013): 165-200, http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20130722095432/Gonzalo_Portocarrero.pdf

¹⁰⁶ Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, 120-1; Gotkowitz, *La revolución antes de la Revolución*, 38-9.

Christian Büschges, a su vez, señala que las acciones que los blanco-mestizos determinaron y ejecutaron para solucionar el problema indígena e integrarlos al Estado nacional respondieron a un modelo político que bien podría denominarse de “asimilación de minorías étnicas en el transcurso de procesos de modernización dirigidos por el Estado”. Dicho modelo fue comunicado y aplicado durante una fase histórica que se extendió entre 1895 a 1960-70, y cuyas características fueron: discriminación política y económica, la ridiculización de las formas religiosas, la negación de una contribución positiva de estas poblaciones a la historia nacional, y la diferenciación entre personas *retrógradas* que no combinan con la época y las personas modernas.¹⁰⁷ Entonces, esas características identificadas por Büschges estaban enmarcadas, desde una perspectiva *honnethiana* del reconocimiento, en formas de menosprecio de raíz colonial y republicana, que se reproducían en las acciones y comportamientos de los blanco-mestizos para mantener a las poblaciones indígenas en una situación de inferioridad. En concreto, estas formas se expresaron en maltratos físicos y simbólicos, exclusión social, humillación e invisibilización.¹⁰⁸

Ahora, para inicios del siglo XX, en Ecuador, la diversidad social estaba expresada en términos de raza y de segregación de la población; por lo que, la problemática a enfrentar por las élites blanco-mestizas, para alcanzar el progreso y modernidad, era la de una nación segmentada y no homogénea. Posteriormente, se extendió la idea de que esta problemática no era una cuestión de raza, sino económica y étnica.¹⁰⁹ En este contexto, las élites intelectuales presentaron dos corrientes para interpretar la realidad social, buscar alternativas que permitan el progreso del país,

¹⁰⁷ Christian Büschges, “La etnicidad como recurso político. Etnizaciones y de-etnizaciones de lo político en América Andina y Asia del Sur”, en *Etnicidad y poder en los países andinos*, Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier, comp., 15-35. (Quito: Corporación Editora Nacional, 2007), 22-24. Además, Büschges identifica en esta fase coyunturas históricas relacionadas con las acciones implementadas para superar la mancha indígena: a. Los debates políticos sobre la introducción del servicio militar obligatorio generalizado (1920); b. Discursos des-etnizadores de la izquierda dirigidos a la integración de indios al proletariado y campesinado (partidos, sindicatos) (años veinte a cincuenta del siglo pasado); c. Los debates políticos para implantar la ley de comunas (estatus jurídico específico de comunidades indígenas) en el año de 1937; d. Representaciones públicas de identidades étnicas (redescubrimiento de la historia, revitalización de costumbres étnicas, entre otros) como estrategias de la comunicación pública de demandas políticas –cuestiones de tierra– (a partir de los años sesenta del siglo pasado); e. La integración de grupos indígenas a programas y discursos de desarrollo de organizaciones estatales y de la iglesia (años cincuenta a setenta del siglo pasado).

¹⁰⁸ Honneth, *La lucha por el reconocimiento*.

¹⁰⁹ Ana María Goetschel, Andrea Pequeño, Mercedes Prieto, Gioconda Herrera, *De memorias. Imágenes públicas de las mujeres ecuatorianas de comienzos y fines del siglo veinte*. (Quito: Trama, 2007), 101.

representar al indígena y señalar su lugar en la nación. Estas corrientes fueron el hispanismo y el indigenismo.

El hispanismo, de acuerdo con Guillermo Bustos, consistió en un comprometimiento político, social e intelectual de revalorización de la herencia hispana, y una respuesta histórico-cultural-nacional a las formas de representación sobre el *indio* y la comunidad nacional, desarrolladas por el indigenismo y los discursos del laicismo, socialismo y comunismo. Además, señala que la herencia hispana se convirtió en el elemento clave de la identidad nacional ecuatoriana mientras se menospreciaba y anulaba el valor y agencia histórica de las sociedades indígenas. Como tal, el hispanismo actuó en el siglo XX, pero se originó en el siglo XIX para justificar social y políticamente la tutela y dominación sobre la población indígena e interpretar la historia, el derecho y la cultura.¹¹⁰ Su principal representante fue Jacinto Jijón y Caamaño, arqueólogo, historiador y político quiteño.¹¹¹ Así pues, la meta del hispanismo era limpiar la *mancha india* mediante la invisibilización del indígena contemporáneo, mientras construía la imagen del indio heroico, aristocrático y ya desaparecido para que sea parte de la historia nacional. Al mismo tiempo, convirtió en héroes a los conquistadores españoles; en especial, Sebastián de Benalcázar, que fue considerado el iniciador de la sociedad quiteña.¹¹²

Por otra parte, el indigenismo apareció para enfrentar al *problema del indio o cuestión indígena*, que refería, como lo señala Rubio Orbe, a la miseria, a la falta de tierras, al analfabetismo, a desequilibradas relaciones interculturales, a formas de discriminación étnica y cultural, a la postración económica, a la falta de libertad amplia que mantenían a los indígenas en *retraso y aislamiento*,¹¹³ y a esto se unió, de acuerdo a Postero y Zamosc, la preocupación general sobre qué conjunto de derechos y obligaciones se debía definir para que la población indígena sea incluida como miembros de la comunidad política.¹¹⁴

¹¹⁰ Bustos, *El culto a la nación*, 290-310; 342-344.

¹¹¹ Entre otros representantes tenemos a: Anibal Viteri, Homero Viteri, Julio Tobar Donoso, Celiano Monge, Isaac Barba, José Gabriel Navarro, entre otros, que formaban parte de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos, que fue impulsada por el arzobispo González Suárez. En el caso de la pintura se encontraba Juan León Mera. José María Vargas, *Jacinto Jijón y Caamaño. Su vida y su museo de arqueología y arte ecuatorianos*, (Quito: Editorial Santo Domingo, 1971), 17-20; Bustos, *El culto a la nación*, 312.

¹¹² Vargas, *Jacinto Jijón y Caamaño*, 46.

¹¹³ Gonzalo Rubio Orbe, "Prólogo. Pío Jaramillo Alvarado y su libro El Indio Ecuatoriano", en Pío Jaramillo Alvarado, *El indio ecuatoriano I*, (Quito: Corporación Editora Nacional, 1997), 11, 17, 27.

¹¹⁴ Postero y Zamosc, "La batalla de la cuestión indígena", 17.

El indigenismo nació en los años 20, de la mano de Pío Jaramillo Alvarado, sociólogo, político e historiador lojano, y se conformó por blancos-mestizos letrados que asumieron el rol de defensores y denunciadores de la opresión a los indígenas.¹¹⁵ A pesar de estas acciones, no lograron que los indígenas sean reconocidos como sujetos capaces de hacer su propia historia y respetarlos como seres humanos con cosmovisiones distintas pues no se deslindaron de la idea que los indígenas requerían de un proyecto civilizatorio para que se integren a la vida económica y social de la nación. Los indigenistas tomaron partido a nivel político y económico, denunciaron la injusticia y explotación del *indio* que, a pesar de ser considerado un ciudadano en la práctica, no podía ejercer los derechos que esta categoría implicaba, puesto que el régimen republicano no buscó un cambio de la situación de servidumbre del indígena.¹¹⁶ Esta denuncia la realizaron desde diferentes ramas: el higienismo, el derecho, la sociología, la política, la historia, la antropología, la literatura, la pintura, entre otros.¹¹⁷ Además, sus reflexiones y propuestas se alimentaron del pensamiento y experiencia mexicana y peruana, concretamente, el indigenista Luis Monsalve leía al peruano José Carlos Mariátegui para tratar temas como la comunidad indígena y su existencia en la República, o la incorporación del indígena a la nación a través de su transformación a un nuevo indio.¹¹⁸ En cambio, Jaramillo Alvarado se interesó en la Revolución Agraria Mexicana e indicaba que: “Hoy se puede decir que esta no ha defraudado las esperanzas del campesino indígena de aquel país”.¹¹⁹

Entonces, los indigenistas no se desprendieron del menosprecio de raíz colonial y republicano sobre los indígenas, y esto se plasmó en sus discursos y acciones. María del Carmen Carrión señala que algunos indigenistas se dedicaron a demostrar la inferioridad; por ejemplo, Pablo Arturo Suárez señalaba que, con sus investigaciones, se tiene la

¹¹⁵ En 1940, se realizó en Pátzcuaro-México, el Primer Congreso Indigenista Interamericano, que constituyó la culminación del proceso de organización continental del movimiento indigenista. En este evento se originó el Instituto Indigenista Interamericano, responsable del estudio, defensa y progreso de quienes consideraban como la *gente humilde y marginada, los indios*. Juan Comas, “El Instituto Indigenista Interamericano: ojeada retrospectiva”, en *América Indígena*, 4to trimestre, 353-358 (México: Instituto Indigenista Interamericano, 1965).

¹¹⁶ Pío Jaramillo Alvarado, *El indio ecuatoriano I*, (Quito: Corporación Editora Nacional, 1997), 123.

¹¹⁷ Pío Jaramillo Alvarado señala, entre otros, a varios representantes de corte indigenista: Moisés Sáenz, José de la Cuadra, Luis Monsalve Pozo, Gonzalo Rubio, Aquiles Pérez, César Cisneros, Leonidas Rodríguez, Antonio Santiana, Agustín Cueva, Luis Borja, Ítalo Paviolo, Humberto García, Pablo Arturo Suárez, Víctor Garcés, Bárbara Salisbury, Aníbal Buitrón, Plutarco Naranjo. *El indio ecuatoriano II*, 144. A esta lista se puede unir otra de personajes que actuaron desde el campo de la literatura y la pintura, por ejemplo, Jorge Icaza y Diógenes Paredes.

¹¹⁸ Luis Monsalve, *El indio. Cuestiones de su vida y su pasión* (Quito: Ediciones La Tierra, 2006 [1943]), 83-4; 154-164.

¹¹⁹ Jaramillo Alvarado, *El indio ecuatoriano I*, 76-81; *Tomo II*, 174-5.

impresión de una inferioridad espiritual de los indígenas. En cambio, Antonio Santiana, desde la antropología física, indicaba que el pelo del indio reproducía el “infantil-feminoide propio de la mujer y el niño en las razas blancas”. No obstante, aclaraban, como lo hizo Santiana, que su intención no era hacer discriminaciones raciales, y que abordaban al *indio* empleando métodos científicos.¹²⁰

Sin duda, un discurso que tuvo peso en los indigenistas fue el del miserabilismo indígena, que Rivera Cusicanqui señala como aquel que: “Objetiviza a los indígenas como víctimas sufridas, sometidas a la explotación y tributarias de una identidad y protagonismos ajenos, sumergiéndolos en el anonimato colectivo y privándoles de una posición de sujetos de la historia”.¹²¹ Este discurso direccionó expresiones artísticas, políticas gubernamentales y la legislación. En particular, en la pintura y la novela, los indigenistas mostraron a los indígenas como sujetos oprimidos, empobrecidos, alcohólicos, vinculados al paisaje rural como su lugar autóctono, que visten prendas exóticas, y se mantienen en una situación de minoría; o sea, sin la suficiente madurez para decidir por ellos mismos y necesitados tanto de un salvador como de un tutor. En el caso específico de la pintura, artistas como Eduardo Kingman, Diógenes Paredes, Juan León Mera, Bolívar Mena, Sergio Guarderas, etc., se fijaron en el indígena de altura, y lo mostraron como un elemento de la naturaleza andina, un servidor dócil y a veces violento, rodeado de montañas, flora andina y animales. Si estaba en la ciudad, lo representaron como un buen servidor. En general, la imagen del indígena fue la de “un ser enfermo, deforme, representación de lo extraño y lo anormal”,¹²² como se puede apreciar en el cuadro “Las cebolleras” de Diógenes Paredes, Figura 2.

¹²⁰ María del Carmen Carrión, “Estigma y nacionalismo: imágenes del indígena en la pintura de Diógenes Paredes”, en Banco Central del Ecuador, *Diógenes Paredes* (Quito: BCE, 2003), 36-40.

¹²¹ Silvia Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen*, 151

¹²² Ximena Grijalva, *Plástica y literatura. Un diálogo en torno al indígena* (Quito: BCE), 33.

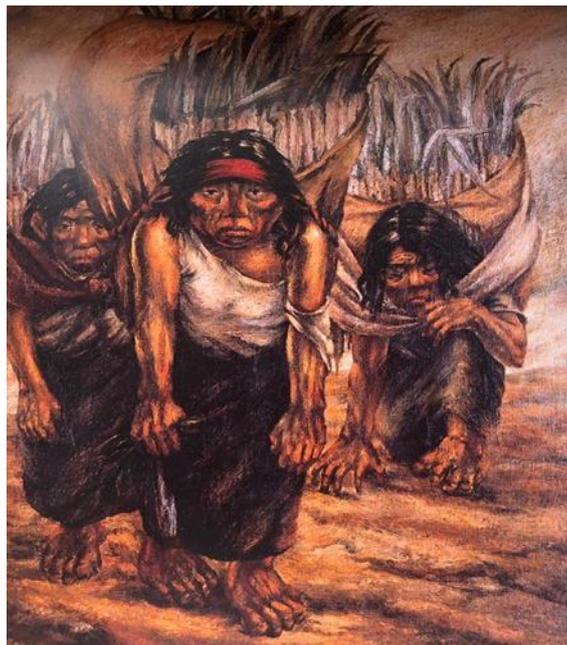


Figura 2. Pintura indigenista. Las cebolleras, s.f., Diógenes Paredes, Óleo sobre tela, 75x80 cm. Colección Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo Guayas.
Fuente: Carrión, *Estigma y nacionalismo*, 57.

Las caricaturas también fueron medios que reprodujeron, por una parte, el miserabilismo para denunciar los atropellos sobre los indígenas, ante todo, del gobierno y sus políticas; por otro lado, sirvieron para mostrar su supuesta irracionalidad e incapacidad de integrarse a la sociedad nacional. Así, el indígena caricaturizado no se distanció de los lineamientos reproducidos en las pinturas indigenistas; por ejemplo, cuerpos deformes, estatura baja, poncho, pies descalzos, dóciles o violentos, trabajadores de oficios como cargadores o de viviendas maltrechas. Varias muestras de lo indicado fueron publicadas en los diarios del país, como en *El Universo* donde se encuentra la caricatura titulada “Los animales”, publicada en 1962, en la que se diferencia con claridad al indígena de los no indígenas. Aquí el indígena es representado con una vestimenta peculiar y maltratada: poncho, alpargatas y sombrero; aspectos físicos que sobresalen: pelo, nariz y manos; y con una violencia originada, en este caso, por su incapacidad de comprender la tarea que están realizando los encuestadores del Censo Agropecuario, a quienes les persiguen con un garrote con púas. El garrote es un elemento importante a considerar, puesto que ha sido utilizado, generalmente, como parte de las representaciones estereotipadas de los humanos de la era paleolítica para indicar que fueron seres primitivos y bárbaros, y la caricatura descrita se enmarca en este mensaje. De esta manera, investigaciones, pinturas, novelas y caricaturas, como lo diría Blanca

Muratorio: “Mostraron a un indio imaginado, no el indio como sujeto histórico”.¹²³ En este caso, la población indígena pasó a constituir la *simbología de la miseria*.¹²⁴



Figura 3. Indígena caricaturizado. *Los animales*.

Fuente: El Universo, Guayaquil, 6 de abril de 1962, en Hernán Ibarra, *La caricatura política*, 81.

En cuanto a las políticas propuestas por los indigenistas para el rescate y asimilación de la miserable población indígena, estas estuvieron ancladas con aquellas que impulsaban la construcción del Estado-nación moderno y democrático que, como señala Rivera Cusicanqui, respondían a: “Esa vieja casta señorial y su vieja costumbre de dominar”.¹²⁵ La educación, el higienismo, el acuartelamiento y la integración económica, se convirtieron en mecanismos civilizatorios para integrar a los indígenas a la nación, ya sea amestizados o como un nuevo indígena. Sobre esto, el indigenista Moisés Saénz en su memoria sobre su visita a Ecuador e inspirándose en el “programa de incorporación del indio” seguido en México, señaló en 1933: “El proceso de incorporación quiere decir para nuestro objeto, pura y sencillamente proceso de mestizaje”.¹²⁶

La eugenesia, sustentada en la idea colonial de la *limpieza de sangre* (blancura), fue la propuesta para el control de las razas, para evitar la propagación de los menos aptos y *rejuvenecer una raza inferior* como la indígena, por medio del cruce con una raza

¹²³ Blanca Muratorio, *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos. Siglos XIX-XX* (Quito: Flacso-Ecuador, 1994), 9-10.

¹²⁴ Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen*, 154.

¹²⁵ Rivera Cusicanqui, “La raíz: colonizadores y colonizados”, 103.

¹²⁶ Moisés Saénz, *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional* (México: Secretaría de Educación Pública, 1933), 171.

superior, como las europeas.¹²⁷ Para esto, impulsaron dos tipos de migración: una interna, que consistía en que el indígena abandone su comunidad y se traslade a la costa a trabajar y, por su puesto, cambiar su modo de vida al estar junto al mestizo; la segunda, una externa, que buscaba atraer a la población de otros países, a manera de lo ocurrido en países del Cono Sur, para superar la *mediocridad racial, mejorar la raza*,¹²⁸ y contar con una población saludable, gobernable, que prospere y contribuya al desarrollo de la producción nacional. Sobre esta propuesta, el indigenista Monsalve indicó lo siguiente:

Pero quizás el problema del cruce de razas tenga entre nosotros dificultades y tropiezos, antes que, de carácter teórico, más bien de naturaleza práctica [...] Pues, si es verdad que el blanco, generosamente se cruza y se cruzará con la india; en cambio, ¿será posible la inversión de términos? A la india, los blancos, con o contra su voluntad la tumban; pero el indio, subestimado siempre, él mismo con el trauma de su menos valer, ¿Podrá copular con una blanca, se osará hacer un hijo en una niña?¹²⁹

Otra política fue la educación cuyo control, durante el liberalismo, siguiendo el análisis de Rosemarie Terán, fue disputado entre el Estado y la Iglesia católica; el primero impulsando un sistema educativo laico, mientras el segundo buscaba mantener su hegemonía. En este proceso, el laicismo venció parcialmente, porque no logró desplazar del todo a la hegemonía católica que se enquistó en la educación particular. Por otra parte, la educación fue pensada –como evidencian posturas de la época, por ejemplo, la del normalista César Mora Miranda–, como el mecanismo que podía superar la continuidad colonial de las diferencias étnico-culturales y promover la homogenización social, además de sacar al indígena de su ignorancia y blanquearlo culturalmente para que se incorpore tanto a la nación, como a la modernidad. En consecuencia, se miró a la escuela como el espacio donde los indígenas abandonarían su cultura y valores, y asumirían como propia la cultura del blanco-mestizo y, por consiguiente, la de la nación. En los siguientes años, esta postura fue confrontada por Emilio Uzcátegui, quien, en 1953, con su libro “La incorporación del indio a la cultura”, propuso la valoración de la *cultura de cada pueblo*.¹³⁰ Con esto, la escuela fue el suelo fértil para sembrar los sentimientos de inferioridad en el indígena y realzar la superioridad del blanco-mestizo.

¹²⁷ Santiago Castro-Gómez, “¿Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente a la biopolítica (1904-1934)”, en *Nómadas*, n.º 26. (Universidad Central-Colombia, 2007): 44-55.

¹²⁸ *Ibíd.*, 28-30.

¹²⁹ Monsalve, citado en Carrión, “Estigma y nacionalismo”, 32.

¹³⁰ Rosemarie Terán, “La cuestión de la regeneración de la raza en el discurso educativo del laicismo”, *Revista Andina De Educación*, 1(1) (2018): 35-38, <https://doi.org/10.32719/26312816.2018.1.1.5>

La integración económica fue otra preocupación de los indigenistas, debido a que la población nacional contaba con un 50% de indígenas en los años 30, y estos eran potenciales consumidores y podían contribuir al desarrollo económico del país. Esta preocupación fue compartida con los grupos empresariales que, en el Congreso de Industriales de 1935, indicaron lo siguiente:

El día que veamos a las indias con zapatos de charol, con medias de seda, vestidos y sombreros elegantes, paseándose por las calles de Ambato, del brazo de un indio bien vestido, ese día será para la historia de la economía nacional una bendición, porque ganaríamos para nuestra industria un millón o dos millones de nuevos consumidores y darían a nosotros y a ellos nueva forma de trabajo y vida.¹³¹

Por ello, ambos grupos buscaban mecanismos adecuados para despertar necesidades entre los indígenas. De ahí que los indigenistas plantearon que los indígenas sean propietarios de sus tierras y trabajen el campo, cuenten con un salario, estén incluidos en el mercado a través de la producción de bienes y servicios para los mestizos, sean consumidores y también paguen tributos, para que de esta forma superen el miserabilismo.

Estas propuestas de integración económica excluyeron las prácticas mercantiles indígenas a favor de las prácticas occidentales de producción y consumo y, en caso de considerarlas, cambiaron sus significados. Un caso concreto es el presentado por Mercedes Prieto sobre la figura de Rosa Lema, comerciante de textiles procedente de Otavalo, que lideró la misión cultural indígena que viajó a Estado Unidos de Norteamericana en 1949, durante el gobierno de Galo Plaza. Dicha misión fue parte de las intervenciones del Estado para redimir a los indígenas, presentarse como promotor del respeto cultural, mostrar una población civilizada y buscar *nuevos lugares sociales* para esta población y de las *políticas indigenistas interamericanas*. En este marco, Lema fue la figura autorizada, por los blanco-mestizos, para presentar al país como un destino turístico que se debía conocer por: “Sus habilidades manuales, su origen remoto y noble y, su integración social. Además, mostrar a Ecuador como un país libre de racismo, y con capacidad para integrar a los indígenas a través de su desarrollo económico”.¹³² Lema aprovechó el momento para negociar su agenda, lo que permitió la apertura de nuevos mercados para los comerciantes otavaleños, mayor reconocimiento y adelanto económico.

¹³¹ Carrión, “Estigma y nacionalismo”, 50.

¹³² Mercedes Prieto, “Rosa Lema y la Misión cultural ecuatoriana indígena a Estados Unidos: turismo, artesanías y Desarrollo”, en *Galo Plaza y su época*, Carlos de la Torre y Mireya Salgado, ed. (Quito: Flacso Ecuador-Fundación Galo Plaza Lasso, 2008), 157-191.

Una política priorizada por los indigenistas fue la *rehabilitación del indio*, mediante la abolición del concertaje¹³³ que, según Jaramillo Alvarado, permitiría mejorar la economía del indio, porque: “Renace su personalidad, levanta la cabeza y habla y se defiende como hombre y gusta de las comodidades de los llamados blancos, y manda a sus hijos a la escuela y aprovecha las oportunidades de mejorar su condición social”.¹³⁴ De acuerdo al discurso liberal, la abolición rescataría a los indígenas de sus opresores tradicionales: la iglesia y los terratenientes serranos, que no permitían que la sierra avance en la modernidad.¹³⁵ O’Connor señala que esta abolición, junto a la derogación del encarcelamiento por deudas en las haciendas serranas, fue una medida que respondía a los intereses de los hacendados costeños, que necesitaban contar con la fuerza de trabajo indígena.¹³⁶

Para 1921, el gobierno central escuchó el eco indigenista y, a través del Congreso, se instó al Ejecutivo para la creación de la Junta Protectora de la Raza India, que fue responsable de civilizar y proteger a la población indígena. Esto se concretó en 1922, con la creación de la Junta como parte del Ministerio de Instrucción Pública y Agricultura,¹³⁷ que consideró varias de las propuestas indigenistas. De esta forma, el Estado y los indigenistas se articularon para moldear las identidades de los sujetos indígenas.

Por otra parte, los blanco-mestizos izquierdistas, militares y miembros de la Iglesia católica y organismos internacionales no se apartaron del menosprecio sobre los indígenas y apreciarlos como una mancha que debe ser limpiada; por lo que, sus intervenciones reprodujeron la práctica colonial de “no tolerar la aspiración indígena de dirigirse por sí misma”, e intentaron cooptar, manipular y dividir a esta población.¹³⁸ Los izquierdistas miraron a los indígenas como sus aliados naturales para alcanzar la revolución social, pero para ser parte de esta tenían que abandonar su identificación de indígenas y asumir una más civilizada: obrero o campesino.

En cambio, la Iglesia católica mantuvo la opinión de que eran faltos de civilización material y espiritual, y que era necesario gobernarlos, limitar sus derechos y poderes para convertirlos a la fe verdadera. De ahí que, en el Primer Congreso Catequístico de Quito,

¹³³ El concertaje fue un sistema mediante el cual a los indígenas se les obligaba a realizar trabajos agrícolas sin salario o a cambio de uno mínimo, y a pesar de su abolición en 1918, no desapareció como tal, pues se mantuvo bajo la figura del huasipungo hasta la década del 60.

¹³⁴ Jaramillo Alvarado, *El indio ecuatoriano I*, 131.

¹³⁵ O’Connor, *Género, indígenas y nación*, 38.

¹³⁶ *Ibíd.*, 39.

¹³⁷ Jaramillo Alvarado, *El indio ecuatoriano I*, 130.

¹³⁸ Rivera Cusicanqui, “La raíz: colonizadores y colonizados”, 51.

impulsado por el arzobispo González Suárez en 1916, determinaron la necesidad de su civilización cristiana, y concluyeron que se requería acciones como: catequizar a los niños en castellano, mantener el tutelaje de los párrocos, impulsar la instrucción escolar de los indígenas, prohibir las fiestas y priostes, practicar deportes, mejorar su vivienda, alimentación y vestimenta, e introducir la higiene. Estas ideas civilizatorias fueron aplaudidas por indigenistas como Jaramillo Alvarado, quien las consideraba “un pensamiento generoso dedicado al amparo y civilización del indio”.¹³⁹

Los militares también miraron a los indígenas como un grupo atrasado que ponía en riesgo al Ecuador *como nación americana* y los acusaron de ser los causantes del estancamiento y el retraso del país. Así, al controlar el poder ejecutivo, pusieron en marcha varios proyectos de integración indígena, encaminados a su homogeneización, modernización y fortalecimiento de la nación: la conscripción o la organización autónoma a través de la LORC, que fueron acogidos por muchos grupos indígenas.¹⁴⁰

Por su parte, los organismos internacionales, en sus acciones para alcanzar el progreso social de los países andinos, trataron con menosprecio a los indígenas, caracterizándolos de inferiores y miserables.¹⁴¹ Hugo Burgos sostiene que funcionarios de estos organismos consideraron a los indígenas como *enemigos de la civilización*, mientras que Rivera Cusicanqui afirma que su espíritu progresista impulsaba la idea de transformar a los indios en campesinos o *mestizos sin identidad*.¹⁴² A partir de la década del cuarenta, se creó el Programa Indigenista Andino (PIA), liderado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT), y las instituciones especializadas de Naciones Unidas, que iniciaron sus acciones en 1951 y se extendió hasta 1970. En Ecuador, el programa fue conocido como Misión Andina y estuvo a cargo del Instituto Indigenista Ecuatoriano y del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía. Su enfoque se orientó al mejoramiento de las condiciones de vida y trabajo de la población indígena, como un medio que permitía integrar económica y culturalmente a esta población con la sociedad. Estos institutos conformados y dirigidos por blanco-mestizos impulsaron la

¹³⁹ Jaramillo Avarado, *El indio ecuatoriano I*, 83-4.

¹⁴⁰ Cecilia Ortiz, *Indio, militares e imaginarios de nación en el Ecuador del siglo XX* (Quito: Flacso, Ecuador-Abya Yala, 2006), 36-61.

¹⁴¹ Estos organismos internacionales tuvieron mayor presencia en las décadas de los años 70 y 80. Sus acciones estaban motivadas por la garantía de los Derechos Humanos y reflejaban el concepto universal e individualista de esos derechos declarados en 1948, y no hacían ninguna referencia a la protección de los pueblos indígenas, ya que se ligaban a la noción de persona y no del grupo cultural al que pertenecía. Para 1957, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) fue la única que se preocupó por los derechos de los pueblos indígenas, pero con una orientación asimiladora. Patricia Coignet, *Gestión de las políticas públicas desde las organizaciones internacionales hacia los pueblos indígenas* (Quito: IAEN, 2011), 20.

¹⁴² Burgos, *Relaciones Interétnicas*, 155; Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen*, 95.

indigenización y homogenización de la población originaria, así como una agenda civilizatoria con propuestas de educación, autosuperación del complejo de inferioridad, salud, nutrición, castellanización, higienización, entre otros. El programa descrito mantuvo su vigencia desde 1953 a 1973, cuando el estado ecuatoriano se responsabilizó de los proyectos emprendidos por la Misión, y le otorgó el enfoque del desarrollo rural-comunitario.¹⁴³

La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) también intervino en Ecuador, en su informe de 1952 señaló que el indio y sus ambiciones de “comprar una parcela de tierra y patrocinar una fiesta” constituían obstáculos para el progreso económico del país. Para este organismo, estas ambiciones no favorecían el progreso pues: “Mantienen el bajo nivel de vida del indio y lo encadena a su clan y a sus tradiciones no siempre recomendables”, por lo que recomendaba implementar mecanismos que integren al indígena a la economía moderna; ya que, con su situación actual, ni como consumidor ni como productor, podía generar riqueza y ser útil a los intereses nacionales.¹⁴⁴

Los organismos internacionales no trataron el tema de la integración y del desarrollo del indígena desde el mestizaje, sino desde el *desarrollo de la comunidad*¹⁴⁵ y de su integración a la nación como nuevos indígenas.¹⁴⁶ Para ello, plantearon la definición de indígena como rural, de comunidad y solidaria, manteniendo como elementos de identificación la vestimenta, la lengua, el tipo de vivienda, las prácticas económicas y rituales. Estas definiciones fueron fundamentales, puesto que permitieron ejecutar sus proyectos, que impulsaban la construcción de lavanderías, caminos, escuelas, formación de líderes, salud materna, higiene, entre otros, que fueron acogidos por unas comunidades y rechazadas por otras.¹⁴⁷ Entonces, la burocracia establecida para la ejecución y seguimiento de esas acciones se rigió por aquellas definiciones, que no reconocía la

¹⁴³ Mercedes Prieto analiza el papel del Programa Indigenista Andino en dos de sus más recientes obras: *Estado y colonialidad* y la obra compilada: *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo* (Quito: Flacso Ecuador, IEP, 2017).

¹⁴⁴ Jaramillo Alvarado, *El indio ecuatoriano*, tomo II, 163.

¹⁴⁵ Gonzalo Aguirre señala que el *desarrollo de la comunidad* fue definido por las Naciones Unidas como “aquellos procesos en cuya virtud los esfuerzos de una población se suman a los de su gobierno para mejorar las condiciones económicas, sociales y culturales de las comunidades, integrar a estas en la vida del país y permitirles contribuir plenamente al progreso nacional”. *

*“El Desarrollo de la comunidad”, en *Desarrollo de la comunidad. Teoría y práctica*. (México: BID, 1966), 7.

¹⁴⁶ Prieto, *El programa indigenista*, 275.

¹⁴⁷ Burgos, *Relaciones interétnicas*, 155.

existencia de comunidades indígenas en el ámbito urbano; por lo tanto, no eran beneficiarias de dichos proyectos.

En lo que refiere a lo cotidiano, los miembros de la mancha india fueron empleados por los blanco-mestizos para diferentes actividades. En tal sentido, toleraban su presencia, siempre y cuando sea para servirles, pero los despreciaban y maltrataban física y simbólicamente. Nicolás Martínez y Hugo Burgos, para los años 1916 y 1960 respectivamente, evidencian el menosprecio que recibían los indígenas por quienes se asumían como civilizados. A continuación, sus relatos:

No ven en los indios, sino otros tanto animales, semejantes a los burros, a los cuales siempre hay que tratarles a palos [...] No hace mucho presencié el hecho siguiente: un joven recientemente llegado del exterior, maltrató a unos infelices indios, que no podían casi caminar con el peso enorme de un guando e iban medio aplastados con el inmenso bulto; hubo un momento que algunos cayeron de bruces, y el joven que dizque venía de los lugares más civilizados del mundo, se indignó tanto con la caída, que hizo que se levanten con el látigo, y profiriendo las palabras consabidas de “verdugos, ladrones” y más barbaridades propias de un soldado.¹⁴⁸

Un mestizo o una chola revendedora se sienten con el derecho de arrancar las gallinas o maltratar a un indio, a más de llamarle hijo o muchacho, aunque éste sea un viejo respetado de su comunidad. En igual forma, cuando un niño mestizo tumba el sombrero a un indio mayor de edad, no obstante que el infante tiene de hecho un bajo status dentro de la situación familiar, local y aunque el segundo sea un gobernador o regidor de su grupo parroquial.¹⁴⁹

La humillación fue la forma de menosprecio más común, y se consumaba a través del maltrato físico o del insulto que aludía a su supuesta inferioridad o malas cualidades; entre los insultos comunes están: *rocoto*, *indio borracho*, *verdugo desgraciado ladrón has de ser*, *rocoto vago* o *runa* (ser humano en kichwa, pero usado con sentido despectivo por los blanco-mestizos). Estas humillaciones se presentaban con intensidad cuando los indígenas se rehúsan a ayudar a los blanco-mestizos, pues estos últimos se negaban a recompensar por los servicios recibidos. Carmen Martínez Novo también señala formas de humillar a los indígenas en la primera mitad del siglo XX, por ejemplo, despojarles de una prenda de vestir. Martínez asegura que esta es una práctica propia de las autoridades de la hacienda o mestizas, que tiene una larga historia en los Andes: “Cuando querían obtener mano de obra gratuita o algún pago de una persona indígena, tomaban a la fuerza

¹⁴⁸ Nicolás Martínez, *La condición actual de la raza indígena en la provincia de Tungurahua*, (Ambato: Talleres del Instituto Luis Martínez, 1916), 47, 48.

¹⁴⁹ Burgos, *Relaciones interétnicas*, 250-1

un artículo de ropa, generalmente el sombrero, el poncho o el chal, y luego solicitaba a la persona que realice un trabajo o realice un pago para recuperar el artículo”.¹⁵⁰

En Quito, algunos fotógrafos mostraron su menosprecio evitando visibilizar la *mancha india* o, en su caso, la blanquearon mediante un enfoque romántico, higienista, estereotipado y teatralizado. Así, los indígenas fueron representados como *no urbanos*, libres de fealdad, encargados del comercio menor, ejecutores de oficios y buenos servidores. En algunos casos, como una práctica de *higiene de la mirada* y para no evidenciar la *pobre cultura ecuatoriana*,¹⁵¹ esta población fue borrada del material fotográfico dirigido para un consumidor europeo y las élites quiteñas, superponiendo a la presencia indígena vestidos y sombreros de mujeres de moda europea o simplemente tachándolos como lo evidencia la Figura 4. Con respecto a esto, el fotógrafo José Domingo Laso y Roberto Cruz declaran:

Queremos llamar la atención de las personas imparciales hacia el cuidado especial que hemos puesto en ofrecerles una colección de vistas que se halle exenta del principal de los defectos de que, generalmente, adolecen y han adolecido todas o casi todas las fotografías de la capital que han sido tomadas por los turistas extranjeros y que han circulado en el exterior. [...] en sus trabajos aparece como dominante, por no decir exclusivo, el elemento indígena, afeándolo todo y dando pobrísima idea de nuestra población y de nuestra cultura.¹⁵²

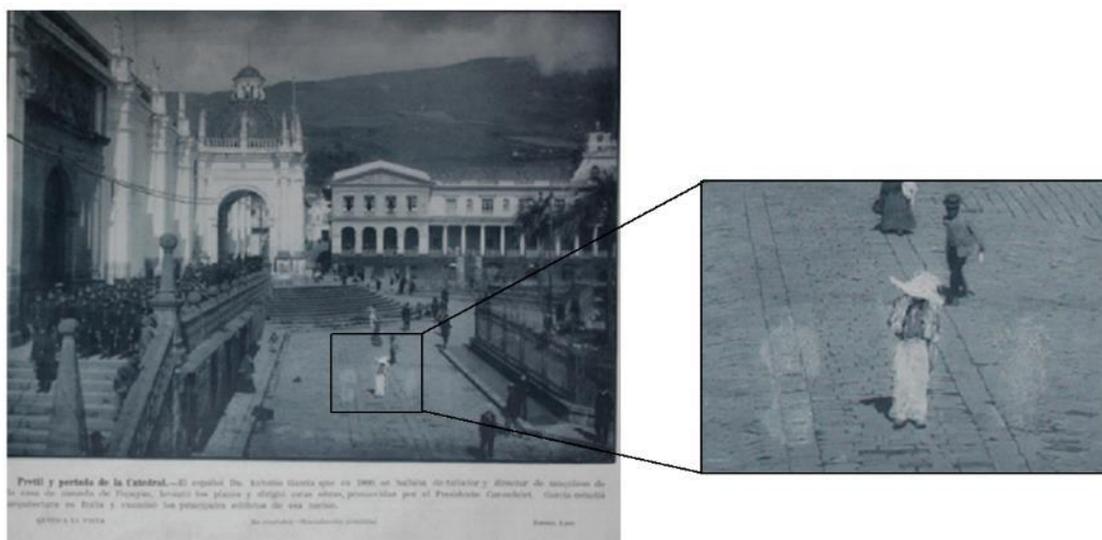


Figura 4. Indígenas borrados de las fotografías de Quito. Fotógrafo: José Domingo Laso. Fuente: Laso, “La huella invertida”.

¹⁵⁰ Martínez Novo, “Ventriloquism”, 404; la traducción me pertenece.

¹⁵¹ Francois Laso, “La huella invertida: antropologías del tiempo, la mirada y la memoria: la fotografía de José Domingo Laso 1870-1927” (tesis de maestría, Flacso, Sede Ecuador, 2015), 108, <http://hdl.handle.net/10469/8627>.

¹⁵² José Domingo Laso y Roberto Cruz, *Quito a la Vista* (1911), citado en Francois Laso, “La huella invertida”, 41.

En definitiva, el agravio mediante la humillación con el maltrato y el insulto, los estereotipos raciales y la invisibilización fueron formas utilizadas por los blanco-mestizos tanto para marcar las diferencias, cuanto para denostar a los indígenas. Algunos indigenistas rechazaron estos tratos naturalizados; en particular, Ricardo Delgado y Agustín Cueva cuestionaban el desprecio con el que se trataba a los indígenas y destacaban su capacidad para aprender, así como, repudiaban que sean considerados como barbarie.¹⁵³

3. La solución a la *mancha india*: la Ley de Organización y Régimen de Comunas

La Ley de Organización y Régimen de Comunas (LORC) fue parte de las leyes que aparecieron tras el surgimiento de la cuestión social e indígena. No obstante, antes de tratar esta norma, es necesario abordar lo referente a la legislación indigenista para entender por qué fue una solución de los blanco-mestizos frente a la mancha india. Por un lado, después de los procesos independentistas del siglo XIX, los países latinoamericanos expidieron normativas alrededor de los indígenas, ya sean decretos, leyes, acuerdos, reglamentos, entre otros. En algunos casos, esta legislación fue una respuesta a las reivindicaciones indígenas y, en otros, concernía a los proyectos de los sectores dominantes blanco-mestizos, los gobiernos de turno e incluso a las exigencias de grupos externos a estos países, y que ensancharon la brecha social, política y económica entre los blanco-mestizos y los indígenas. En otros casos, se expidieron cuerpos normativos, que buscaron garantizar algunos derechos para la población indígena; por ejemplo, la propiedad de la tierra colectiva, el uso de los recursos de sus territorios, la organización comunal, etc. En general, estas normativas preservaron las formas de dominación de raíz colonial y de la república temprana.¹⁵⁴

Por otra parte, la legislación indigenista,¹⁵⁵ aunque pregonaba el principio de igualdad, la ciudadanía y la democracia, no pasaba más allá del discurso; ya que, en la

¹⁵³ O'Connor, *Género, indígenas y nación*, 138-139

¹⁵⁴ Jaramillo Alvarado señala que, en Ecuador, proclamada la República independiente, “la Asamblea Nacional declaró vigente la Recopilación española de Leyes de Indias, con lo que se eslabonó desde el primer momento el nuevo régimen al antiguo feudalismo que se pretendía destruir”. *El indio ecuatoriano I*, 122.

¹⁵⁵ La legislación indigenista ha sido recopilada por varios autores e instituciones. En Ecuador lo hicieron Alfredo Rubio Orbe con su obra titulada “Legislación Indigenista del Ecuador”, y Piedad de Costales y Alfredo Costales Samaniego con el texto “Recopilación de las Leyes Indígenas...”. Estas recopilaciones se unen a las impulsadas en América Latina entre las décadas de los 40 y 60, a razón de la

práctica, motivaba la exclusión y el control moral de sus subordinados. Las normas indigenistas ecuatorianas se originaron bajo la concepción de barbarie, miserabilidad y la supuesta incapacidad del indígena para ejercer sus derechos; por lo que, la normativa impulsaba la compasión, protección, tutoría del Estado, la civilización y la transición a ciudadanos. Los considerandos de las normas plasmaron dicha concepción a través de términos como: ignorantes, rústicos, clase desgraciada, bárbaros, infeliz, desvalida, menesterosa, atrasada, etc. (ver Anexo 7).

La legislación respondía por igual a las relaciones modernas que se iban gestando entre los indígenas y el Estado, como a relaciones coloniales y republicanas de tipo patriarcal, que mantenían al hombre en el espacio público y a la mujer en el doméstico. Al mismo tiempo, como lo señala O'Connor, las fortaleció, otorgando la capacidad a los hombres indígenas de interactuar con el Estado, más no a las mujeres.¹⁵⁶ Esto fue evidente en la conformación de los cabildos indígenas y la tenencia de la tierra, que permaneció en manos de los hombres. Así también, la normativa se gestó con el criterio de administración de estas poblaciones, obstaculizando el reconocimiento en el ámbito de la comunidad, puesto que no permitía la autorrealización individual y colectiva de esta población.¹⁵⁷

La legislación indigenista de la primera mitad del siglo XX, para tratar los temas indígenas, tomó como punto de partida el Decreto del 15 de octubre de 1828 de Simón Bolívar.¹⁵⁸ De este modo, normaron aspectos relacionados con la tributación, promulgación de derechos, tierras, cabildos, desposesión de derechos y demás, que respondían al menosprecio que los sectores dominantes –ya sean militares, civiles,

importancia otorgada al conocimiento de las leyes como una fuente para el estudio del problema indígena. Así tenemos los trabajos del Instituto Indigenista de Nicaragua (1947), Antonio García en Colombia (1952), la Dirección de Asuntos Indígenas en Perú (1948) y las recopilaciones de Flores Moncayo y Miguel Bonifaz, para el caso boliviano (1954). Rubio, *Legislación indigenista*, 12-13. Una recopilación más reciente fue realizada por el Instituto Otavaleño de Antropología, en el número 19 de la Revista Sarance (Otavalo: IAO, 1994).

¹⁵⁶ O'Connor, *Género, indígenas y nación*, 238.

¹⁵⁷ Honneth, *Crítica del agravio moral*, 60.

¹⁵⁸ Estas normativas reprodujeron puntos como: la exención del pago de la contribución personal indígena a quienes posean propiedades individuales, a parte de las de comunidad; la conservación de los pequeños cabildos y su papel en el control moral de sus subordinados; la asignación de tierras para habitación y cultivo por familia más lo que necesiten en común para su ganado y otros usos; el arrendamiento de los sobrantes de las tierras de resguardo en beneficio de la comunidad con preferencia a indígenas; el estímulo de curas y protectores para que los indígenas trabajen en común una porción de los sobrantes de tierras, etc. Rubio Orbe, *Legislación indigenista*, 14.

liberales, conservadores, de izquierda o de la iglesia— irradiaban hacia los grupos indígenas.¹⁵⁹

Durante el liberalismo (1895-1912), la legislación se modernizó y miró a los indígenas como una población que requería de la protección estatal. Sin embargo, si bien las Constituciones políticas de 1897 y 1906, establecieron en sus contenidos la *protección de la raza india*, los liberales no crearon un marco jurídico sólido a nivel de la legislación secundaria para cumplir el mandato constitucional; sino que, al contrario, las iniciativas fueron dispersas. Eloy Alfaro, líder del liberalismo, expidió decretos para retribuir la participación de los indígenas en las batallas liberales, entre los cuales se encuentran dos referidos a tierras indígenas, y que tienen que ver con la exoneración de la *raza indígena* de la contribución territorial; el primero expedido el 18 de agosto de 1895 y, el segundo, el 25 de febrero de 1899. De esta manera, amparados con el decreto que se mantuvo vigente hasta 1915, los indígenas dejaron de pagar el impuesto a la propiedad; no obstante, cuando este fue restablecido, ocasionó levantamientos en los Andes centrales y sur, hasta que dicha exoneración fue restituida el 27 de noviembre de 1920, en el gobierno de José Luis Tamayo.¹⁶⁰ Posteriormente, se expidieron más legislaciones indigenistas en torno a la adjudicación de tierras y exoneración de impuestos, como fueron los decretos de 1932 y 1935, que respondieron a las discusiones alrededor de las comunidades indígenas y la integración a la nación de sus habitantes (ver Anexo 7).

Retornando al tema de la LORC apareció en 1937, en un momento de inestabilidad política y económica, a consecuencia de las discusiones, acaecidas desde los años 20, entre los blanco-mestizos en relación a la conservación o desaparición de las comunidades indígenas.¹⁶¹ Las comunidades no impulsaron este cuerpo legal, más bien, al contrario, sufrieron las consecuencias tanto de esas discusiones cuanto de la normativa, pues la comuna jurídicamente reconocida fue la forma de subordinación y de

¹⁵⁹ También la legislación indigenista, antes del liberalismo, se basó en el decreto de Bolívar. Por ejemplo, las normas expedidas en las Convenciones Nacionales de inicios del periodo republicano reprodujeron aspectos como la organización de cabildos indígenas y la administración de las tierras de indígenas o de resguardo. No obstante, al igual que Bolívar, el objetivo de los cuerpos normativos expedidos fue “la privatización de las tierras comunales de indios”. Sobre esto, Mercedes Prieto señala que, si bien la legislación del siglo XIX reconoció la propiedad comunal de los indios, también “abrieron a subasta pública los remanentes de tierras comunales para financiar obras públicas y la educación” o su arrendamiento, como fue establecido en los decretos de 1833, 1851 y 1854. Prieto, *Liberalismo y temor*, 134

¹⁶⁰ *Ibíd.*, 38-43, 74; Jaramillo Alvarado, *El indio ecuatoriano I*, 126-7; Decretos ejecutivos de 18 de agosto de 1895, 25 de febrero de 1899 y 27 de noviembre de 1920.

¹⁶¹ En 1913 apareció una propuesta de Ley de Comunidades de Indios, que no fue formalmente discutida en el Congreso, y en 1919 otra para nombrar a los representantes de las comunidades y la división de las tierras comunales, que tampoco fue discutida. Prieto, *Liberalismo y temor*, 136

administración de la vida comunitaria más adecuada para exigir, por parte del Estado, a las comunidades indígenas el cumplimiento de requisitos ajenos a sus realidades y moldear sus identidades. Sin embargo, tal como ocurrió con la legislación expedida en la Colonia, la LORC no solo controlaba, sino que otorgaba ciertos privilegios a las poblaciones indígenas, quienes supieron aprovecharlos.

Jaramillo Alvarado fue uno de los defensores de la comunidad de indios y su propiedad colectiva, y se oponía a toda intención de disolución. Respecto a estos puntos, Jaramillo defendía su pensamiento argumentando que estas comunidades no tenían su origen en un pasado inca o anterior, sino, que fueron los españoles quienes las instituyeron y les concedieron el derecho de propiedad de sus territorios; además, que en las comunidades, la propiedad realmente era individual, a pesar de que los indígenas no contaban con un título de propiedad de la parcela, y solamente los campos para el pastoreo eran de servicio común; y que la existencia de las comunidades sirvió para que los indígenas mantengan “el derecho a las tierras de sus mayores” y “con la pequeña propiedad el indio ha alcanzado bienestar económico, posición social y política”.¹⁶²

La postura antagónica fue aquella que promulgaba la disolución de las comunidades de indios, con afán de que esos territorios, considerados *tierras de reversión*, sean devueltas a su primitivo dueño: el Estado. Este argumento fue rebatido por Alfonso Mora en 1927, mediante el análisis de diferentes normativas; concretamente, la expedida en 1821, que decretó la enajenación y subasta de tierras baldías, exceptuando las tierras de comunidad de indios. Encima, la de 1851 señaló que toda parroquia que posea tierras de comunidad y resguardo, asignará a cada familia indígena tierra necesaria para la habitación y cultivo particular, fuera de lo que necesita en común para el ganado y otros usos. Igualmente, la Ley de 1863 que diferenció entre tierras baldías y resguardo y, lo más importante, entregó en pleno dominio y propiedad las tierras de resguardo o reversión a los indígenas. De esta manera, Mora señalaba:

Aun por razones de armonía y solidaridad poliárquica, queda demostrado que no deberíamos hablar de terrenos "reversorios" dentro de la psicología nacional; y rotas como se hallan para siempre las cadenas del coloniaje, todos somos iguales ante la ley civil, penal y de policía, inclusive los indios que son nuestros hermanos, a quienes por necesidad y por sentimiento altruista y democrático hemos de otorgarles mayor amplitud de garantía y protección, en un ambiente de cultura cívica y sinergia moral, intelectual y económica.¹⁶³

¹⁶² Jaramillo Alvarado, *El indio ecuatoriano I*, 184.

¹⁶³ Alfonso Mora, *El derecho de propiedad y el socialismo* (Cuenca, 1928), 269-87.

No obstante lo expuesto, Mora estaba de acuerdo con la desaparición de las tierras de comunidad, pues era un concepto heredado de la Colonia y causaban muchos problemas al interior de las comunidades y litigios con los blanco-mestizos. Por ello, recomendaba la formulación de leyes que permitan el parcelamiento y la propiedad libre e independiente.¹⁶⁴

Jaramillo refutó esta propuesta señalando que era evidente la importancia de mantener las comunidades de indios, porque era el lugar donde se encontraba el *indio comunero*, parte evolucionada de la raza indígena que, a diferencia del *peón concierto*, era más inteligente, aseado, nutrido, sabía defender sus derechos, recobraba zonas de cultivo abandonadas, utilizaba la irrigación, trabajaba como peón libre y reivindicaba sus derechos a través de la huelga. Por todo esto, aseguraba que era el hacendado el que propaga la división de los territorios de las comunidades, y de ocurrir se condenaría al hambre al indio. Por otra parte, Jaramillo sostenía que la comunidad podría autodisolverse y aparecer la pequeña propiedad privada, sin necesidad de presionarla, sino instruyendo al comunero; ya que, las comunidades no pedían su extinción, sino una reglamentación. Jaramillo estaba absolutamente convencido de que el indio comunero era el sujeto por integrar en la nación.¹⁶⁵ Como resultado, la comunidad de indios y el comunero pasaron a ser el referente para administrar a las poblaciones indígenas y campesinas.

Con estos antecedentes, apareció la LORC y estipuló que: “Todo centro poblado que no tenga la categoría de parroquia, que exista en la actualidad o que se estableciere en el futuro, y que es conocido con el nombre de Caserío, Anejo, Barrio, Partido, Comunidad, Parcialidad, o cualquiera otra designación, llevará el nombre de ‘Comuna’, a más del nombre propio”.¹⁶⁶ Con esto, el Estado asimiló a todo poblado que estuvo al margen de la división del territorio nacional y renovó el eje colonial invisible de las dos repúblicas: la de los súbditos y la de los soberanos profundizando la dependencia de las poblaciones indígenas sobre los blanco-mestizos;¹⁶⁷ al mismo tiempo, estableció una norma que le permitía, en parte, redimir al país de la presencia del indígena “incivilizado”.

Esta ley, elaborada por el Ministerio de Previsión Social (MPS), durante la dictadura de Federico Páez (1935-1937), y publicada en Registro Oficial durante la

¹⁶⁴ *Ibíd.*, 288.

¹⁶⁵ Jaramillo Alvarado, *El indio ecuatoriano I*, 184-188; *tomo II*, 19, 80, 135.

¹⁶⁶ LORC, artículo 1.

¹⁶⁷ Silvia Rivera Cusicanqui, “La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”, *Revista Aportes Andino*, n.º 11, 1-15 (Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2004), 2. www.uasb.edu.ec/padh

jefatura suprema de Alberto Enríquez Gallo (1937-1938), retomó el término colonial de *común* con el que se reconocía algunas peculiaridades del mundo indígena y campesino; sobre todo, a las comunidades que poseían tierras comunales. El Estado, además, utilizó la norma para supervisar, controlar y administrar la vida de una población ubicada en un supuesto *espacio de desorden* y que avergonzaba al país.¹⁶⁸ Entonces, tener la personería jurídica como comuna se convirtió en el requisito obligatorio si se requería la atención estatal.¹⁶⁹ Esta administración de la vida de los comuneros fue explícita en la Circular del 15 de septiembre de 1937, del Poder Ejecutivo, dirigida a los Gobernadores respecto a la LORC, misma que decretaba: “Procurar el mayor bienestar a esos grupos humanos, estableciendo su ordenación, regulando sus funciones primordiales de la vida ordinaria, y salvaguardando los bienes colectivos, si estos existen o cuando se adquieran”.¹⁷⁰

La LORC causó revuelo en la prensa, y fue motivo de noticias cargadas de elogios, críticas y recomendaciones. Por ejemplo, *El Comercio* se centró en la relación comunas-indios, a pesar de que la ley no estaba dirigida solo a esta población. El comentario del 3 de agosto de 1937 hizo referencia a puntos como: el indio como problema de la nacionalidad ecuatoriana; su incorporación a la civilización occidental considerando que no tenía una, puesto que la perdió desde la conquista y tampoco adquirió la de los vencedores; y rescató que no era una ley para defender terrenos comunales ni para organizar a los comuneros, sino, de comunas en general. *El Día*, en el comentario del 22 de agosto, señaló que la conformación de comunas era lo que necesitaba el país; ya que, este tipo de organización era el punto de convergencia de la diversidad de agrupaciones indígenas y campesinas. *El Mercurio* del 14 de agosto rescató aspectos de la ley como el garantizar la solvencia económica de la comunidad rural al proteger sus bienes colectivos y permitir que adquieran bienes materiales, además, estimular el civismo del ciudadano al estipular que el Cabildo se conforme por elección directa de los comuneros; sin embargo, realizó varias advertencias, por ejemplo, los problemas que puede acarrear que los Tenientes Políticos convoquen y estructuren a las comunas, porque estos personeros podían responder a los grupos de poder.¹⁷¹

¹⁶⁸ Das Veena y Deborah Poole, “El Estado y sus márgenes, etnografías comparadas”, *Cuadernos de Antropología Social*, n.º 27, 19-52. (2008): 20-25.

¹⁶⁹ Prieto, *Estado y colonialidad*, 22.

¹⁷⁰ ACNJ-E. Informe de Carlos Yépez y Mercedes Yépez dirigido a los señores Ministros Jueces. Sala Civil de la Corte Suprema de Justicia, proceso n.º 22-1941, f. 258.

¹⁷¹ Ecuador, Ministerio de Previsión Social y Trabajo, *Ley de Organización y Régimen de las Comunas* (Quito: Talleres Gráficos de Educación, 1937), 3-17.

Esta ley tuvo mayor impacto que otras leyes de corte social de la época; tal como, la Ley de Cooperativas con la que se apostaba la construcción de “un modelo de desarrollo social alternativo para los indígenas y así transformar sus estructuras tradicionales”.¹⁷² Esto se produjo, en parte, porque, con la LORC, el Estado permitió la creación de *sujetos parcialmente estatales* como lo señala Mercedes Prieto,¹⁷³ ya que el Estado creó mecanismos para estar presente en las comunidades, pero permitió que las comunas aseguren su propio gobierno y vida comunitaria, conserven tierras, y continúen con la propiedad colectiva frente a la imposición de la propiedad individual. Tal fue el impacto, que la categoría de comuna se convirtió en la forma de organización social y productiva predominante en los grupos indígenas y mestizos campesinos.

A pesar de estas supuestas ventajas, algunas comunidades se negaron a conformarse como comunas porque no era adecuada para la situación en la que se encontraban. Con respecto a esto, Marc Becker, en su trabajo sobre el caso de Cayambe, precisa que las comunidades indígenas de este sector apreciaron a la LORC como la estrategia del Estado para extender sus estructuras hacia las comunidades indígenas, con la intención de manipular, paternalistamente, sus asuntos, y asimilarlos en la cultura blanco-mestiza dominante. Entonces, estas comunidades indígenas utilizaron su fuerte organización social para rechazar la categoría de comuna y avanzar con sus objetivos: “Defender su espacio político e intereses económicos y preservar su identidad étnica”.¹⁷⁴

Para los primeros años de su vigencia, la costa presentó 192 registros de comunas; acaparando el mayor porcentaje, las provincias de Manabí y El Oro con el 25,22%. La sierra registró 365 comunas, ubicándose el 38,28% en las provincias de Chimborazo, Loja e Imbabura. Para la década de los 40, se produjo una ralentización en la constitución de comunas producto del “desconocimiento de la ley, carácter engorroso de los trámites, presión de los hacendados, etc.”¹⁷⁵. No obstante, entre las décadas de 1950 a 1970, se produjo un nuevo apogeo de registros de comunas, específicamente, en la sierra, que respondió al deseo de los pobladores de alcanzar dicha categoría y romper lazos con las haciendas. Hasta 1964, las comunidades libres,¹⁷⁶ es decir, las que no se encontraba al

¹⁷² Miño, *Historia del cooperativismo*, 42, 50.

¹⁷³ Prieto, *Estado y colonialidad*, 11.

¹⁷⁴ Marc Becker, “Comunas and Indigenous Protest in Cayambe, Ecuador”, *The Americas*, vol. 55, n. ° 4, 531-559 (1999), 532-535; la traducción me pertenece.

¹⁷⁵ Roberto Santana, “Un proceso dominante: la comunalización”, en *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad* (Quito: Centro Andino de Acción Popular, 1983), 153-4.

¹⁷⁶ Santana señala que: “Se ha dado a llamar comunidades libres aquellas de asentamiento tradicional donde el usufructo de las tierras se funda tanto en títulos como en una posesión real originados

interior de las haciendas, fueron las que más buscaron el reconocimiento de comuna; es así como 931 registros correspondieron a estas poblaciones. En cambio, la Amazonía fue la que menos registros presentó hasta 1980.

Tabla 1
Número de comunas registradas en el periodo de 1930-1980

Región	Década							Total
	1930	1940	1950	1960	1970	1980-1981	Sin Fecha	
Sierra	365	134	239	270	267	43	108	1426
Costa	192	14	26	15	11	6	58	322
Amazonía	2	0	1	2	31	11	0	47
Total	559	148	266	287	309	60	166	1795

Fuente: Natalia Wray, Fernando Guerrero y Lucía Ruiz. “Catastro de las comunas legalmente constituidas en el Ecuador”, en *Población indígena y desarrollo amazónico* (Quito: Abya Yala, 1987).

Elaboración propia.

El MPS, para aplicar el papel administrador que la LORC le otorgó, creó la Junta de Cuestiones Indígenas (1947) que tuvo como responsabilidad los asuntos relativos a la “protección de las comunidades, las controversias y los aspectos laborales”.¹⁷⁷ Con todo, esta unidad no logro extinguir una serie de conflictos que las comunas mantenían con instituciones públicas, privadas y particulares, relacionados con la defensa de la propiedad colectiva, uso de los recursos naturales, respeto a sus identidades, formas de vida y organización comunitaria, entre muchos otros.

4. El Municipio *invisibiliza* a las comunas quiteñas

Como se indicó previamente, los blanco-mestizos establecieron ciertos criterios para identificar lo indígena; por ejemplo, su ruralidad, que mantengan una lengua nativa, una vestimenta y hábitat peculiares. Sin embargo, los espacios urbanos albergaban a trabajadores, comunidades y parcialidades indígenas que rompían con dicha concepción,

en épocas pasadas. La vinculación de tales comunidades con la sociedad circundante no era mediatizada por la hacienda y sus relaciones eran directas con el centro parroquial”. *

* *Ibíd.*, 53

¹⁷⁷ Luis Tuaza, “Concepciones del Estado y demandas de las organizaciones campesinas e indígenas (1940-1960)”, *Transiciones y rupturas. El Ecuador en la segunda mitad del siglo XX*, Felipe Burbano, coord. (Quito: FLACSO, Sede Ecuador / Ministerio de Cultura, 2010), 498-9.

puesto que no portaban esos elementos que permitían identificarlos como indígenas, de ahí que, a partir de 1930, en Ecuador, empezó a utilizarse el término *indios urbanos* e *indios urbanizados*, para referirse a esta población.¹⁷⁸

En Quito se encontraban dos grupos, cuya presencia en la capital tenía diferentes orígenes: la población indígena que llegó a la urbe como producto del incremento de procesos migratorios, y los indígenas quiteños, cuyas comunidades estaban en los alrededores del Quito urbano y que pasaron a formar parte de la ciudad con los procesos de expansión urbana. Por lo que se refiere a los indígenas originarios de Quito, hasta los años 60, hablaban quichua y español, y algunas mujeres utilizaban indumentaria tradicional. Además, tanto los que mantenían sus territorios al interior de la ciudad, como los periféricos conservaban sus fiestas, trabajo colectivo o gobierno comunitario, y se trasladaban constantemente al centro de la ciudad para ejecutar oficios como: aguateros, barrenderos, servidoras domésticas, etc., y en la noche retornaban a sus comunidades para descansar.¹⁷⁹



Figura 5. Niñas en ropas típicas, cutuma y anaco-Cocotog, 1950.

Fuente: Centro Cultural Ñucanchi Kawsay. *Comuna San José de Cocotog*. (Quito: El fuego y la palabra, 2010), 27.

¹⁷⁸ Prieto, *Liberalismo y temor*, 222.

¹⁷⁹ Víctor Jácome, “Mujeres indígenas urbanas y comunas en Quito del siglo XX: representaciones sociales y relaciones económicas con la urbe”, *Tsafiqui: Revista de investigación científica* (2015), 35.



Figura 6. Indio de la Magdalena, 1901, Joaquín Pinto. Acuarela.
Fuente: Salvat. *Historia del Arte Ecuatoriano. Fascículo 4*, 1977.

No se cuenta con un número exacto de pobladores indígenas originarios de Quito que vivían al interior de la ciudad, pero para 1969, el Censo Indígena de la provincia de Pichincha, realizado por la Universidad Central del Ecuador, cuyos resultados fueron publicados por Piedad Peñaherrera y Alfredo Costales, indica que el cantón Quito contaba con 23.480 indígenas, de los cuales el 65,98% habitaban en anejos, caseríos y comunas; mientras que el 31,52%, en haciendas. De esta población, 967 indígenas vivían en Chillogallo y 1.328 en La Magdalena-San Sebastián, que eran las únicas parroquias urbanas con población indígena de acuerdo con los resultados de dicho censo.¹⁸⁰

Si bien otros lugares de la ciudad (El Inca, Cotocollao o Benalcázar) contaban con población indígena,¹⁸¹ no fueron visibilizados, porque se les consideró como poblaciones *aculturizadas* o *extintas*, como lo indican Peñaherrera y Costales: “Muchas parroquias no constan en el cuadro de análisis, porque en ellas, o el elemento indígena se ha integrado definitivamente absorbido por los procesos de aculturación o se ha extinguido”. Esta determinación fue tomada por quienes organizaron el censo y, para hacer práctica su aplicación al momento de censar, establecieron criterios blanco-mestizos para definir lo indígena; es decir, que no era suficiente que pertenezcan a una comunidad, sino que debían cumplir con ciertos indicadores socioeconómicos y culturales para identificar si se trataba o no de poblaciones indígenas. Los criterios adoptados en aquel censo fueron,

¹⁸⁰ Piedad y Alfredo Costales, *Historia social del Ecuador. Reforma Agraria* (Quito: Editorial CCE, 1971), 270-275.

¹⁸¹ La Magdalena fue declarada urbana con la ordenanza del 25 de febrero de 1910 y Benalcázar con la ordenanza del 23 de julio de 1913. Sofía Luzuriaga Jaramillo. *Quito y sus recorridos de agua. Abastecimiento, discursos y pautas higiénicas modernizantes* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2013), 51

en lo *político-administrativo*: habitar en un caserío, anejo, parcialidad o hacienda, y gobernados por autoridades informales. Con respecto al *status en el trabajo agrícola*: actividades u ocupaciones primarias. En los *aspectos económicos de producción y subsistencia*: tenencia de mínimas parcelas, producción para la subsistencia y empleo de mano de obra familiar. En cuanto a la *cohesión social*: vida en comunidad y viejo parentesco conservado desde la prehistoria. Con respecto a lo *etnográfico-cultural*: lengua, vestimenta, vivienda, supervivencias religiosas y míticas, artesanías y pequeña industria casera, festividades y hechos folclóricos, ritos fúnebres y juegos. Finalmente, *conciencia de pertenencia; lo morfológico; lo geo-demográfico*: geografía arqueológica y que los actuales mantengan su hábitat en la misma área prehistórica.¹⁸²

Estos criterios, al decir de Peñaherrera y Costales, eran difíciles de determinar en *comunidades mixtas*, donde habitaban blancos, mestizos e indígenas, y asumían que esta convivencia produjo una aculturación que borró los elementos de identificación étnica; por lo tanto, indicaron que: “Excluimos a todas aquellas donde el proceso citado ha sido integral y, los cambios han destruido los patrones culturales”.¹⁸³ Con esto, poblaciones indígenas como Santa Clara pasaron a ser consideradas como parte de la población no indígena de la ciudad, pese a que muchos de los criterios establecidos por los blanco-mestizos estaban presentes y dicha población se identificaba como indígena. Por otra parte, los criterios blanco-mestizos de lo indígena no fueron un aspecto menor; ya que, fueron aplicados en las siguientes décadas por el Estado para justificar la disolución de las comunas que se encontraban en ámbitos urbanos, tal y como se apreciará en el Capítulo tercero.

Esta población indígena y los campesinos mestizos que habitaban en la ciudad o la periferia de Quito aprovecharon la vigencia de la LORC para obtener la personería jurídica de comuna. Las primeras en registrarse fueron: El Ejido de Turubamba, Lumbisí, Igüiñaro, La Victoria y el Carmen, todas ubicadas en parroquias rurales. En cambio, en las parroquias urbanas de La Magdalena, Cotocollao, Benalcázar, Chillogallo y Alfaro, trece comunas iniciaron el proceso de reconocimiento jurídico: Parcayacu, San José de Cangahua, San Antonio de Padua, Tarma, Chilíbulo – Marco Pamba – Raya, Chindalo, El Pugro, San Bartolo, Santa Clara de San Millán, Bellavista Gualgüintagua/Miraflores, La Floresta, San Isidro del Inca y Dr. Camilo Ponce Enríquez (véase el listado completo de comunas quiteñas en el Anexo 4).

¹⁸² Costales, *Historia Social del Ecuador*, 255-6.

¹⁸³ *Ibíd.*, 256.

Para ser comunas, los interesados tenían que pasar la inspección técnica del MPS. En los informes de inspección, muchas de estas poblaciones se identificaron como anejos y caseríos habitados por indígenas; por ejemplo, Cocotog, Oyambarillo, Santa Clara de San Millán, Chilibulo-Marcopamba-La Raya, Tarma, Lumbisí, San Isidro del Inca, etc. Otras señalaron ser mestizas con población indígena o ser campesinos; concretamente, La Floresta, San Bartolo, San Antonio de Padua.¹⁸⁴

Entre algunas características de estas comunas se encontraban sus relaciones económicas con la ciudad; en particular, las mujeres indígenas de las comunas ubicadas en La Magdalena, que a partir de los años 30 empezaron a ser incorporados a la urbe, se trasladaban al centro de Quito para ofertar sus productos agrícolas, ser negociantes de mote y chocho, y dedicarse al trabajo doméstico; mientras que, los varones realizaban actividades de albañilería y tapialeros.¹⁸⁵ Como tal, las poblaciones comuneras de Quito producían en cada comunidad, pero la comercialización se desarrollaba, como es el caso de las mujeres, por medio de: “Una red de vendedoras que poseían puestos en las plazas o se movían por la ciudad con sus productos”.¹⁸⁶ Sobre esto, Rivera Cusicanqui indica que en los siglos coloniales, como en nuestros días, la unidad doméstica y sus redes de parentesco y vecindad fueron los ejes de sobrevivencia de los indígenas andinos y Quito no fue la excepción; por ello, las mujeres con su labor productiva, familiar y social, permitieron la canalización de circuitos de reciprocidad y trabajo no remunerado hacia el mercado.¹⁸⁷

Asimismo, durante la primera mitad del siglo XX, entre los sectores populares urbanos, las raíces indígenas estaban muy arraigadas, y las formas de vida y valores de la modernidad no habían permeado fuertemente en ellos, ni en las relaciones que mantenían con el campo y con los indígenas originarios de Quito, con quienes comercializaban o compartían celebraciones.¹⁸⁸ Un lugar de coexistencia de estos actores fueron los espacios de comercialización que existían en la ciudad; por ejemplo, los alrededores de las iglesias de San Blas, San Francisco, Santa Clara de San Millán y la avenida 24 de Mayo, entre otros.

¹⁸⁴ ANC-Q, MAGAP: Expedientes 22, 23, 25, 26, 27, 28, 37, 59, 62, 64, 89, 108.

¹⁸⁵ *Ibid.*, Expediente 22: Chilibulo-Marcopamba-La Raya. Informe de la Tenencia Política de La Magdalena dirigido al Señor Jefe Político del Cantón Quito, el 13 de noviembre de 1937.

¹⁸⁶ Kingman, *Trajines callejeros*, 71.

¹⁸⁷ Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, 41.

¹⁸⁸ Goestchel, “Hegemonía y poder local”, 136.

Las relaciones sociales y culturales fueron otros rasgos que articulaban a estas comunas; tal como el matrimonio entre miembros de varias comunidades, que les permitió poseer tierras en diferentes sitios; la práctica de la minga para realizar obras de infraestructura; la *pambamesa* o compartición de alimentos; y las *yumbadas*.¹⁸⁹ Así también, se diferenciaban por su vestimenta, por los trabajos que cumplían en el ámbito urbano –como fue plasmado en pinturas y fotografías de la época– y por los apellidos predominantes en cada comuna. Acerca de este último punto, se encuentra Santa Clara, con apellidos predominantes como Guamanzara, Llumipanta y Tumipamba; en San Isidro del Inca predominan apellidos como Lincango y Condor; en Tarma y Chibulo-Marcopamba-La Raya se encontraban los Pillajo, Chaquina y Amaguaña; en Bellavista/Gualgüintagua, los Simbaña, Tufiño y Llumiquinga.¹⁹⁰

Entre las décadas de 1950 y 1970, los gobernantes municipales blanco-mestizos asediaron a las comunas que se encontraban en el área urbana, con la finalidad que transiten a una categoría que permitía superar la *mancha india* y que estaba acorde a la modernidad urbana: la categoría de *barrio*. Así, de las trece comunas urbanas, quedaron tres: Santa Clara, Bellavista y Chibulo-Marcopamba-La Raya.¹⁹¹ Esta situación también acrecentó los conflictos internos de estas comunas, a los que se unieron temas como: enfrentamientos entre comuneros por terrenos y la incorporación de modos de vida y cosmovisiones procedentes de sus contactos con el resto de la población urbana, y discusiones sobre mantener o no su categoría comunal. A decir de un comunero de Santa Clara, uno de los motivos que provocaron la disolución de algunas comunas fue la intervención municipal:

Digamos que en la comuna [Santa Clara] había bastante conocimiento político para esa época, más o menos por el 45. En el Inca y Chaupicruz, ya les une el municipio [incorporación a la ciudad], ya les desarma a las instituciones formadas, con tanta facilidad. El municipio les puso tasas de interés, y de ahí pues tuvieron que defenderse cada cual. Acá se diferenció la comuna, porque relativamente ya había antecedentes, y los antecedentes le han protegido, que inclusive a nivel del Ministerio [responsable de las comunas] siempre le ha respetado a la comuna¹⁹²

¹⁸⁹ El ritual de la *Yumbada* se puede apreciar en varias comunas o barrios que tuvieron una población mayoritariamente indígena. Actualmente se desarrolla en los meses de junio y julio en las parroquias de Cotocollao, La Magdalena, San Isidro del Inca.

¹⁹⁰ ANCQ, MAGAP: Expedientes 22, 23, 25, 26, 27, 28, 37, 59, 62, 64, 89, 108.

¹⁹¹ *Ibíd.*

¹⁹² CLL1, entrevistado por el autor, 14 de abril de 2018.

El Municipio, al declarar las tierras comunales como urbanizables, atrajo el interés de particulares y empresarios inmobiliarios, que les compraron las tierras a los comuneros; por otra parte, algunos comuneros se vieron obligados a vender, ya que no podían cubrir los impuestos municipales, o miraron la compra como una opción para obtener un rédito económico. En cambio, comunas como Santa Clara enfrentaron estos procesos a través de luchas como se detallará más adelante. También, el Municipio y particulares presionaron a los comuneros para que les cedan los recursos de sus territorios y, en caso de no acatar, los sancionaban económicamente.

Ahora, como se indicó en los apartados precedentes, Quito experimentó un primer proceso de expansión urbana. De acuerdo a José Luis Romero, todas las ciudades latinoamericanas enfrentaron este proceso; por lo que, los grupos dominantes debieron adoptar medidas de planificación en torno al crecimiento de las tierras urbanas, hasta el punto que las urbes alcanzaron, en poco tiempo, la categoría de metrópolis o eran potenciales para convertirse en grandes ciudades.¹⁹³ Con respecto a la planificación urbana, Henri Godard sostiene que, en las ciudades andinas, dicha planificación respondió a tendencias mundiales, impulsos de organismos internacionales, procesos de organización urbana de Estados Unidos, y la inserción de los países en el mercado global, que inició después de la Segunda Guerra Mundial. Una de las características de la planificación de este periodo fue la profundización de los procesos segregacionistas (espaciales y socioeconómicos), y la expansión del área urbana para aumentar el costo de la tierra. Las planificaciones aprobaron la construcción de nuevos barrios y, los que aparecieron de manera informal, posteriormente, buscaron su legalización. Muchos fueron desalojados, por lo que su población se organizó en defensa de su hábitat.¹⁹⁴

En Quito, entre 1939 a 1967, el Municipio diseñó cuatro planes: dos presentados en 1939, uno elaborado por Eduardo Polit Moreno y que contemplaba la creación de *barriadas modestas* para obreros y artesanos en Chimbacalle y La Magdalena, y otro presentado por Gustavo Mortesen Gangotena, que proponía la construcción de viviendas para empleados públicos y el retiro de los vendedores ambulantes de la Plaza de la Independencia. Los dos planes restantes fueron: el Plan elaborado entre 1942 a 1944, por Jones Odriozola, que será diseccionado más adelante, y el Plan General Urbano (1967),

¹⁹³ José Luis Romero denomina a estas ciudades como *ciudades masificadas* y empiezan a serlo a partir de 1930. *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*, (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2007).

¹⁹⁴ Henry Godard, "Las ciudades andinas en el siglo XX", en *Historia de América Andina, Vol. 7: Democracia, desarrollo e integración: vicisitudes y perspectivas (1930-1990)*, Mauricio Archila Neira, ed. (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2013).

que se concentró en las demandas y necesidades urbanas de infraestructura como vías, áreas verdes, uso y afectaciones del suelo, y equipamiento comunal.¹⁹⁵ De esta manera, el Municipio pensaba regularizar “el desorden de la vida industrial, organizar el rápido desarrollo de las actividades urbanas motoras y alojar a las clases medias y a la burguesía que estaban en plena expansión”.¹⁹⁶ Cada plan expandía las tierras urbanizables y, así, lo que un día fueron parroquias rurales, pasaron a ser urbanas.

¹⁹⁵ Achig, *El proceso urbano de Quito*, 57-8; 85-6.; Santiago Cabrera, “El Centro Histórico de Quito en la planificación urbana (1942-1992). Discursos patrimoniales, cambios espaciales y desplazamientos socio culturales”, *Territorios: Revista de estudios urbanos y regionales*, n.º 36 (I semestre de 2017): 189-215, <http://dx.doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/territorios/a.5249>.

¹⁹⁶ Henry Godard, “El plan regulador G. Jones Odriozola y la estructuración actual del espacio urbano”, en *Atlas Infográfico de Quito, socio-dinámica del espacio y política urbana* (Quito: Instituto Geografico Militar y otros, 1992), 2.

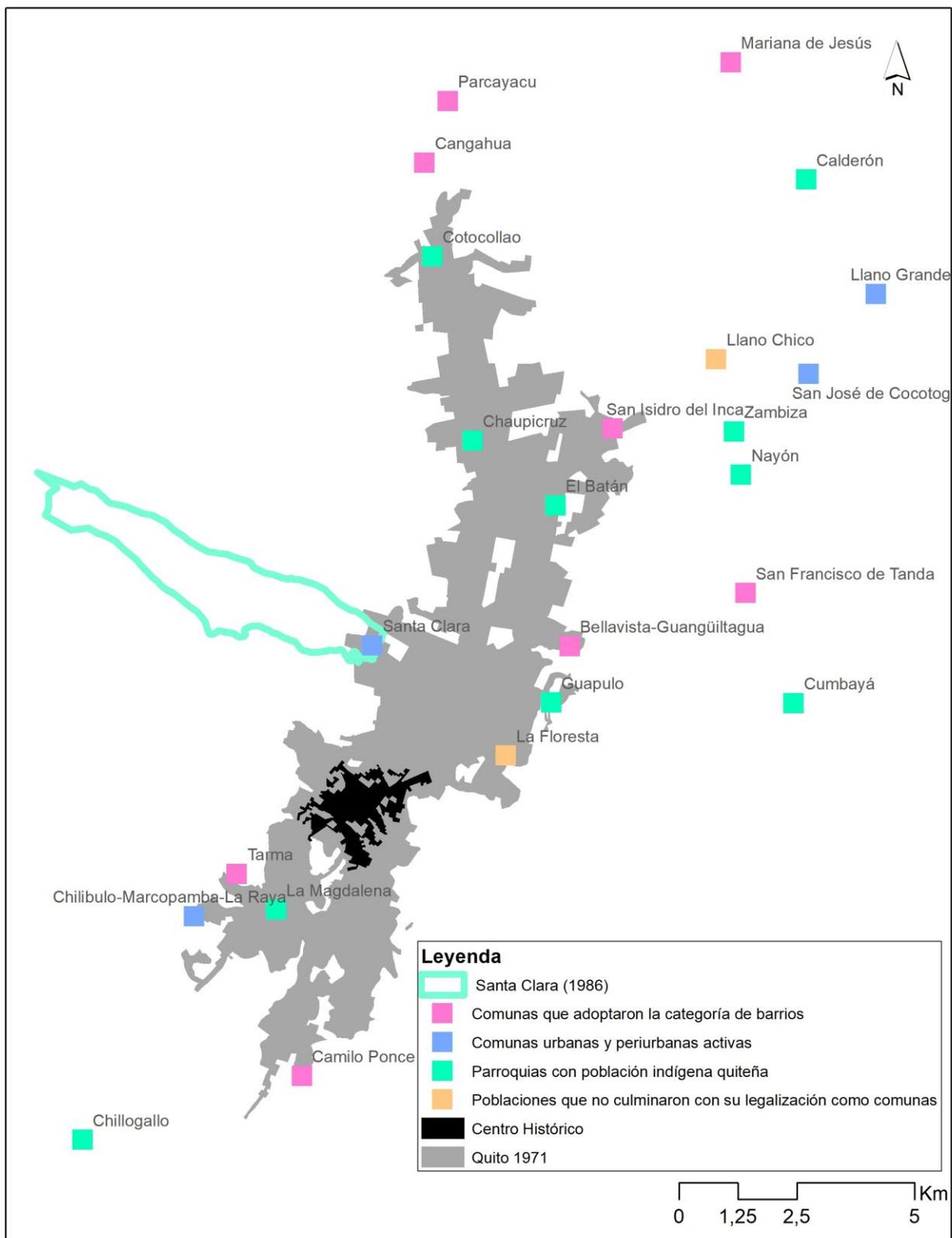


Figura 7. Comunas urbanas, periurbanas y asentamientos con población indígena quiteña, etapa 1911-1970.

Fuente: ANC-MAGAP: varios; Colectivo Geografía Crítica del Ecuador (*shape file*).

Elaboración: Jácome y Barragán, 2022.

Los discursos socioespaciales del momento, que eran clasificatorios y mantuvieron la segregación social y espacial de raíz colonial, fueron reproducidos en las planificaciones urbanas de Quito.¹⁹⁷ Uno de los planes que más evidenció esos discursos fue el Plan de Odriozola, que recibió el apelativo de *regulador* y plasmó las posiciones teóricas del urbanismo moderno establecido en Europa y Norteamérica: el progresismo y el culturalismo, y los intereses de las élites blanco-mestizas por controlar el crecimiento y la modernización de la ciudad. Este concebía una urbe que ubicaba al norte todo lo referente al centro cívico de gobierno, centros culturales, centros universitarios, deportivos y hospitalarios; mientras que, ubicaba en el sur, los barrios obreros, centro de transporte y fletes y la zona industrial, manteniendo de esta manera la segregación espacial.¹⁹⁸ Este plan, en términos sociales, de acuerdo a Santiago Cabrera: “Obedeció a una lógica funcional que encontró su correlato en la consolidación de dispositivos de control social, disciplinamiento de prácticas populares de comercio aunados al discurso de la higienización y punición de algunas actividades populares”.¹⁹⁹ En general, este plan representó la ideología modernizante de la época, que proyectaba el crecimiento de la ciudad, dejando a un lado el pasado y el presente de la urbe; sobre todo, lo referente a la *mancha india*, e imponía una visión de lo urbano desde arriba y de aplicación violenta.

Fue Jacinto Jijón y Caamaño quien miró el potencial del Plan Regulador para mantener la fisonomía tradicional de Quito y, por ello, impulsó ordenanzas concretas para su ejecución y facilitó la construcción de las urbanizaciones planificadas.²⁰⁰ Al mismo tiempo, con su accionar, buscó que la expansión urbana no destruya lo que él consideraba, como buen hispanista, el símbolo de la quiteñidad: el Centro Histórico.

Las comunas quiteñas no fueron consideradas en estas planificaciones, ni en las ordenanzas, sino hasta finales de los años 80 como se explicará en el Capítulo tercero. En el caso del Plan Odriozola, estas poblaciones no constaron ni en el contenido, ni en los planos que proyectaban la expansión de la ciudad. Al contrario, se pensaba el crecimiento de Quito hacia las denominadas *tierras baldías* de la periferia.²⁰¹ No obstante, este criterio no era del todo correcto, pues muchas de esas tierras pertenecían a las comunas o

¹⁹⁷ Kingman, *La ciudad y los otros*, 329; Karine Peyronnie y René de Maximy, *Quito inesperado: de la memoria a la mirada crítica* (Quito: Abya-Yala, 2002), 29-30.

¹⁹⁸ Henry Godard, “El plan regulador”; Para más detalle de los planes véase, Alfredo Lozano. *Quito, ciudad milenaria forma y símbolo*. (Quito: Abya Yala/ Centro de Investigaciones CIUDAD, 1991).

¹⁹⁹ Cabrera, “El Centro Histórico de Quito en la planificación urbana”, 196.

²⁰⁰ Vargas, *Jacinto Jijón y Caamaño*, 54.

²⁰¹ Municipio de Quito, *Memoria descriptiva; opiniones de los técnicos nacionales y extranjeros; reformas aprobadas por el Consejo* (Quito: Imprenta Municipal, 1949), 75-6.

comunidades indígenas y campesinas, que las utilizaban para el desarrollo de sus actividades económicas. Al declarar que estas *tierras baldías* eran urbanizables, provocaron expropiaciones, incremento del costo de la tierra y el pago de impuestos.

El plano del proyecto final del Plan Regulador fue elaborado por Gilberto Gatto Sobral y Jones Odriozola en 1944, y proyectó la construcción de nuevos barrios en los territorios comunales de Santa Clara, Chilibulo-Marcopamba-La Raya, Tarma; así como en aquellos que se estaban conformando como comuna: La Floresta y San Bartolo. La concepción de Odriozola, de que las tierras ubicadas en los alrededores de Quito estaban *baldías*, constituyó, en la práctica, un modo de invisibilización de las comunas; dicho de otra manera, ignoraron a estas poblaciones, a pesar de que estaban conscientes de su presencia en esos sectores.²⁰² Por otra parte, la práctica de vulnerar los derechos de posesión de tierras de los indígenas quiteños, a través de considerarlas “tierras baldías que el Estado poseía y podía vender”, fue recurrente en funcionarios tanto del gobierno central, como del gobierno local.²⁰³

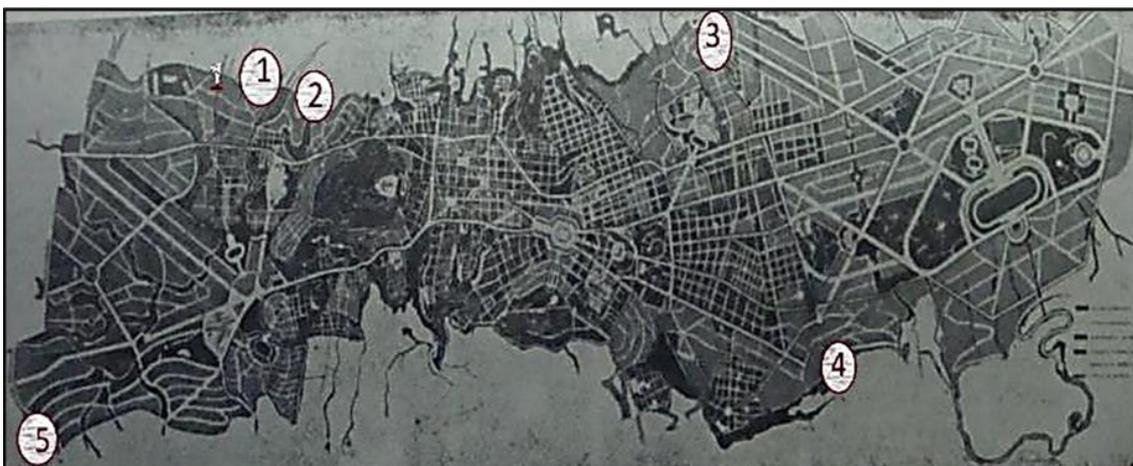


Figura 8. Plano del Plan Regulador de Quito, 1944. Los puntos numerados representan a las comunas urbanas que no fueron invisibilizadas en el plano. La ubicación es responsabilidad del autor:

1. Chilibulo-Marcopamba-La Raya
2. Tarma
3. Santa Clara de San Millán
4. La Floresta
5. San Bartolo.

Fuente: Municipio de Quito, *Memoria descriptiva*, 106.

²⁰² Honneth, *Crítica del agravio moral*, 311. Los estudios como los de Henry Godard reprodujeron la idea que Quito se extendió hacia tierras baldías, así señala que: “El Plan Regulador (...) incorpora al espacio urbano zonas que estaban baldías en 1944”. “El plan regulador G. Jones Odriozola”, 3.

²⁰³ O’Connor, *Género, indígenas y nación*, 81.

Esta invisibilización también puede ser comprendida al examinar los pasos que Odriozola siguió para elaborar su plan; así: 1. Estudio de planos antiguos; 2. Establecimiento de los puntos comunes de los planos; 3. Comparación entre los planos antiguos, los actuales y establecimiento de puntos de interés; 4. Establecimiento de la nueva zonificación.²⁰⁴ Como tal, Odriozola utilizó documentación que, generalmente, no registraba la presencia de las poblaciones indígenas; tampoco realizó un reconocimiento del área, a pesar de que aseguraba que el plan evidenciaba *el querer de las gentes*.²⁰⁵ A esto se puede unir un elemento identificado por Rosemarie Terán: “En los discursos de política urbana la historia de la ciudad siempre ha estado enmarcada en la narrativa hispanista”,²⁰⁶ por lo que destacó el origen, situación actual y la futura expansión de asentamiento hispano, pero soslayando la presencia, incluso prehispánica, de las poblaciones indígenas de Quito y su futura incorporación al área urbana.

Indudablemente, la existencia de poblaciones indígenas de Quito –como las comunas– era más que conocida por los habitantes de la ciudad, puesto que, como se evidenció en los apartados previos, mantenían roces cotidianos con estas y su población servía a los blanco-mestizos. Incluso, Jacinto Jijón y Caamaño tenía su residencia en los límites con la comuna de Santa Clara; por lo tanto, la invisibilización de las comunas en el Plan Regular y en las siguientes planificaciones, bien podría estar relacionado, parafraseando a Eduardo Kingman, con las acciones de las élites blanco-mestizas de Quito que, en su rescate de la hispanidad, menospreciaron a los indígenas pues, para ellos, su presencia en la ciudad constituía un obstáculo para la modernidad de Quito y el progreso de la nación, una muestra de lo no urbano, símbolo de vergüenza, y de “la barbarie, la suciedad, la enfermedad, la anomia”.²⁰⁷

Por su parte, Odriozola hizo hincapié en el Plan sobre los indígenas quiteños extintos; por eso, dejó a consideración del Concejo Municipal la colocación de un monumento a Atahualpa, ante todo, por la importancia religiosa que esta elevación representaba en el periodo precolombino. La remembranza de un pasado indígena ya se venía discutiendo desde los años 30, incluso, dos grupos indígenas ciudadanos y la Municipalidad de Quito celebraron el cuarto centenario de la muerte de Atahualpa, en

²⁰⁴ Municipio de Quito, *Memoria descriptiva*, 10-51.

²⁰⁵ *Ibid.*, 10.

²⁰⁶ Rosemarie Terán, “Los imaginarios hispanistas del patrimonio autorizado”, *Procesos: revista ecuatoriana de historia*. 50, 193-195. (II Semestre, 2019), 194.

²⁰⁷ Kingman, *La ciudad y los otros*, 42.

1933, y uno de ellos “convocó al sindicato de trabajadores de la ciudad con el propósito de erigir un monumento de Atahualpa en el Panecillo”.²⁰⁸

Es así como la ilusión de una ciudad moderna y la obstinación por borrar la *mancha india*, como medida para alcanzar el progreso, incubada por las élites blanco-mestizas, impulsó la reproducción de prácticas de menosprecio, como la humillación y la invisibilidad en contra de los indígenas quiteños, quienes fueron desposeídos del derecho a ser atendidos o exigir la atención a las autoridades. En términos generales, los blanco-mestizos desconocieron el protagonismo y la contribución de las comunidades y comunas indígenas quiteñas en el proceso de expansión urbana y supervivencia de la ciudad. En este contexto presentado, se produjeron los enfrentamientos entre los poderes locales de Quito y Santa Clara, que es el tema a tratar en el próximo capítulo.

²⁰⁸ Prieto, *Liberalismo y temor*, 195-6.

Capítulo segundo

Los poderes locales contra Santa Clara: etapa de aprendizaje

La lucha por el reconocimiento de Santa Clara en la etapa 1911-1969 abarcó múltiples conflictos y estrategias de defensa. En el marco de la esfera subjetiva que motiva los enfrentamientos, este capítulo explica las formas de menosprecio o no reconocimiento de los blanco-mestizos, y las estrategias utilizadas por Santa Clara para combatirlos. Para esto, se contemplan las fricciones que la comuna mantuvo con el Municipio durante el proceso de expansión urbana de Quito, conjuntamente con los conflictos con el Banco del Pichincha, la Universidad Central del Ecuador y la Parroquia Eclesiástica de Santa Clara de San Millán. Dichas instituciones pretendieron disponer de las fuentes de agua y prohibirle a la comunidad sus actividades económicas y ceremoniales, por considerarlas retrógradas.

De esta manera, se evidencia que la lucha de Santa Clara tuvo como objeto el reconocimiento, pues las iniciativas comuneras (pelea judicial, denuncia, apoyo de blanco-mestizos, negociación y aceptación) fueron establecidas para contrarrestar la humillación, la desventaja jurídica y la desvalorización social que recibían los comuneros por parte de los blanco-mestizos, y que despertaron en ellos sentimientos de miedo, desconfianza e indignación. Todo lo descrito les motivó a luchar a favor de la dignidad y el respeto que consideraban merecer; de la misma manera, para comprender el porqué de la lucha de Santa Clara, se revisa su proceso de absorción por el área urbana de Quito, las características de su vida comunitaria relacionadas con las esferas de reconocimiento del amor (familia) y solidaridad (comunidad), y el rol que desempeñó su sistema de sentimientos (comunidad emocional) en estos procesos de lucha.

1. Santa Clara: una comunidad indígena urbana

En la primera década del siglo XX, Santa Clara se encontraba en la periferia norte de la ciudad de Quito, aproximadamente a tres kilómetros de lo que hoy es considerado el Centro Histórico. En los alrededores de la capital se ubicaban poblaciones indígenas, cuyos orígenes, en algunos casos, eran anteriores a la conquista española o fueron

reasentadas por los españoles, y Santa Clara era una de ellas.²⁰⁹ Durante la Colonia, se mantuvo como una facción indígena denominada: “Común de indios del pueblo de Santa Clara de Añaquito”, y estuvo gobernada por los caciques provenientes de las familias Criollo y Guamansara.²¹⁰ Más tarde pasó a llamarse: “Común de Indios Libres de Santa Clara de San Millán”, nombre que utilizó en el litigio por tierras y aguas contra la hacendada Juana de Mazo en 1835.²¹¹ Lucía Moscoso sostiene que muy probablemente esta población se vinculó en calidad de gañanes en las haciendas que aparecieron en el sector, entre los siglos XVIII e inicios del siglo XX.²¹²

El 26 de julio de 1911, al recibir la aprobación de sus estatutos por el entonces presidente de la república, Eloy Alfaro, obtuvo la personería jurídica de *comunidad indígena*, y se convirtió en la primera comunidad en obtener dicho reconocimiento. Como presidente y secretario de la comunidad actuaron Francisco Tumipamba y Ángel Cochambay, respectivamente. Así, pasó a denominarse: “Comunidad de Indígenas de Santa Clara de San Millán”.²¹³ Para 1942, la Junta General de los Comuneros de Santa Clara solicitó al MPS aclarar si podían ser reconocidos como comuna indígena sin interferir en su figura legal de comunidad; la respuesta fue favorable y sirvió como referente para todas las comunidades del Ecuador. De esta manera, recibieron la categoría de comuna el 29 de mayo del mismo año, mediante el acuerdo 1017; sin embargo, no se identificaron como tal hasta 1956. Esta adopción de la categoría comunal respondió a que los comuneros consideraron que era un beneficio que se debía aprovechar tras el apareamiento de la LORC. Entonces, Santa Clara obtuvo el reconocimiento jurídico de comunidad y comuna como estrategia para conservar su autonomía organizativa y territorios. Estas prácticas se venían desarrollando por los *ayllus* desde la Colonia, con el fin de acceder a los privilegios otorgados por los blanco-mestizos mediante la legislación.

214

²⁰⁹ Frank Salomon señala que las poblaciones indígenas cercanas a Quito, que se mantuvieron en el siglo XVI fueron: Machángara, Machangarilla, Chillogallo y Guahaló, Añaquito, Cotocollao, Ypia y Guabro, Cumbayá, Guápulo, Zámiza, Lulunbamba, Pululagua, Posolqui, Pomasqui, Tanlagua y Carapungo, Calacalí, Nono, Lloa. Salomon, *Los señores étnicos de Quito*, 87-90.

²¹⁰ Moscoso, “Rumipamba”, 91.

²¹¹ ANH-E, Causa seguida por los indígenas de Santa Clara de San Millán de Quito y la señora Juana de Mazo y Segundo Cuaderno de la causa seguida por tierras, entre la señora Juana de Mazo y el común de indígenas de Santa Clara de San Millán. Fondo Corte Superior, serie indígenas, caja 175, exp. 29; caja 176, exp. 5.

²¹² Moscoso, “Rumipamba”, 89-95.

²¹³ Registro Oficial, n.º 1606, 5 de agosto de 1911.

²¹⁴ ANH-E, Acuerdo Ministerial n.º 1017, Reglamento de la Comuna de Santa Clara de San Millán, parroquia Benalcázar, 29 de mayo de 1942; Fondo del MPS, sección general, serie acuerdos, caja 4, vol.

Por lo que se refiere a los límites territoriales, nunca fueron claros los linderos y esto le ocasionó múltiples conflictos con instituciones privadas, municipales, del gobierno central, Iglesia y particulares. No obstante, los comuneros comparten la memoria de que las tierras fueron entregadas por el rey de España, en el siglo XVI, con los siguientes límites: al sur, hasta lo que hoy es la iglesia de San Blas; al norte, Rumipamba; al este, hasta limitar con Guápulo; al oeste, hasta limitar con Mindo. Para los años 1980, los límites eran los siguientes:

Al sur, la quebrada de Guangahuaico, que viene desde las estribaciones del Pichincha, entre la Loma Mirador y Cruz Loma, hasta cruzarse con la vía Occidental, luego por el relleno de esta quebrada, hasta que se cruza con la calle Atacames. Al este, la calle Atacames, hasta encontrarse con el relleno hecho por el municipio de una profunda quebrada llamada anteriormente de la Isla. Por el norte, desde las estribaciones de Cónдор Guachana, el río Ingapirca, hasta las instalaciones de la Planta de Santa Rosa de la Empresa Municipal de Agua Potable, yendo luego por una antigua quebrada que se alcantarrilla al encontrarse con la vía Occidental, continuando por el relleno municipal de la quebrada de la Isla, hasta la altura de la calle Atacames, sirviendo esto de límite con el barrio llamado Durini. Por el occidente, el Volcán Rucu Pichincha, el páramo de Sacha Olivo y el Volcán Cónдор Guachana, en sus vertientes hacia la ciudad de Quito.²¹⁵

Uno de los conflictos por el territorio que los comuneros recuerdan fue el acaecido con la hacendada Juana de Mazo, durante los años 1835-1858. Santa Clara resistió 23 años, aunque el desenlace fue a favor de la hacendada y, de esta manera, el territorio de Pambachupa, que consideraban suyo, les fue arrebatado (ver Anexo 8, mapa 1); solo se autorizó a los comuneros el uso de los montes, páramos, camino y aguas del sector.²¹⁶ De esta forma, lo que una vez fue el centro de la comuna, quedó separado y alejado del resto del territorio comunal, dejando a pocos comuneros con parcelas en el sector que, a inicios del siglo XX, y como producto del crecimiento del mercado inmobiliario y la expansión urbana, empezaron a venderlas y trasladaron su vivienda a las zonas altas de Santa Clara.

13; ACSCSM. Acta 26 de julio de 1942; ANC-MAGAP: Comuna de Santa Clara de San Millán, expedientes 23 y 108.

²¹⁵ *Ibíd.*, Diseño de investigación de los recursos humanos y naturales con fines de planificación, 24 de noviembre de 1986, caja 3, exp. 108, carpeta 24c.

²¹⁶ Para profundizar sobre este caso, véase ANH-E. Causa seguida por los indígenas de Santa Clara de San Millán de Quito y la señora Juana de Mazo. Fondo Corte Superior, sección general, serie indígenas, caja 175, exp. 29; y Segundo Cuaderno de la causa seguida por tierras, entre la señora Juana de Mazo y el común de indígenas de Santa Clara de San Millán, caja 176, exp. 5.

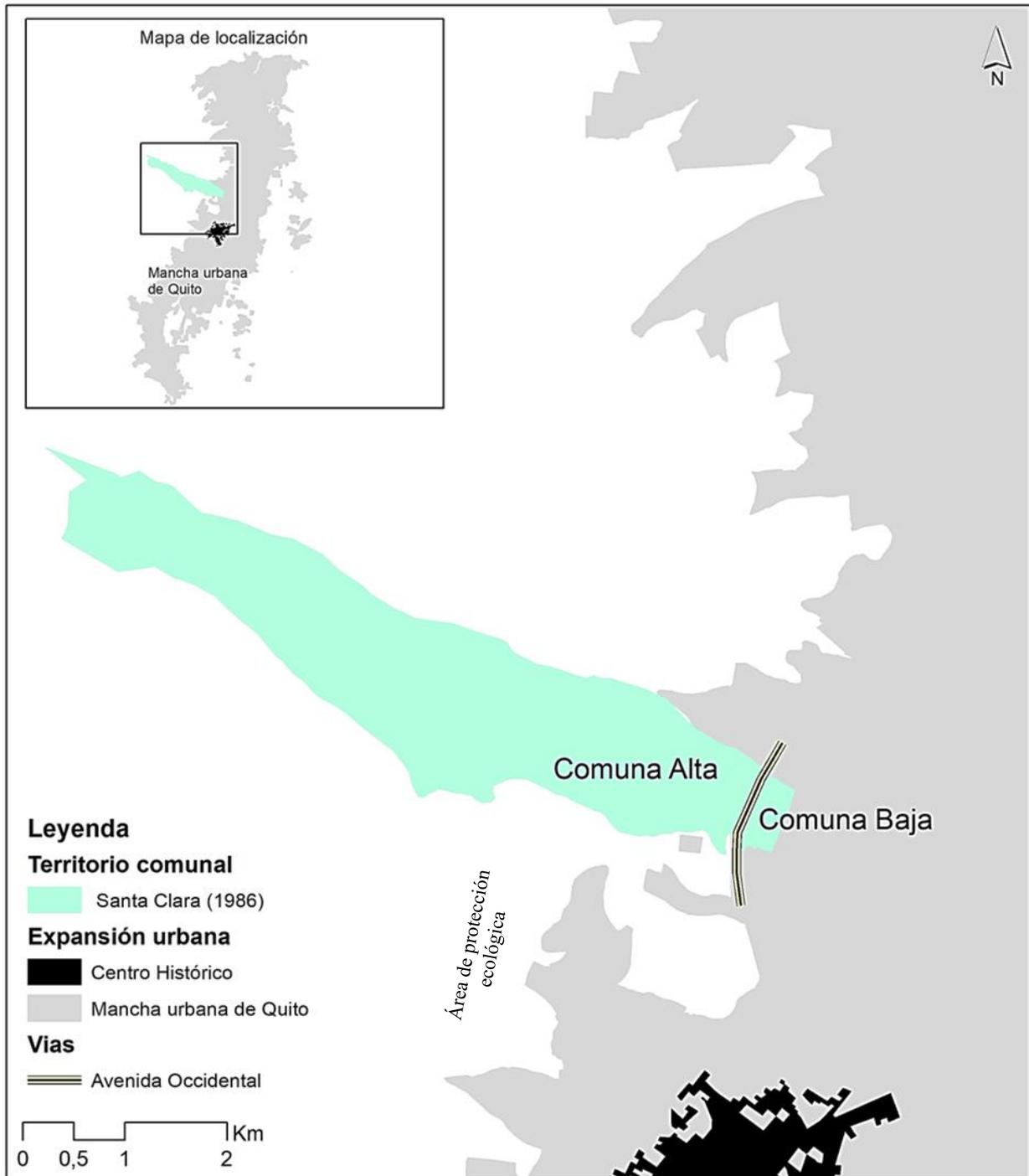


Figura 9. Ubicación de Santa Clara de San Millán según los límites de 1986.

Fuente: ANC-MAGAP. Diseño de investigación de los recursos humanos y naturales con fines de planificación, 24 de noviembre de 1986; Colectivo Geografía Crítica del Ecuador (*shape file*).
Elaboración: Jácome y Barragán, 2022.

En el mapa de Quito de 1922, la parte baja de Santa Clara ya era considerada como parte de la ciudad, y el espacio presentaba la división en manzanas urbanas, aunque estas todavía eran extensas. Dicha situación cambió en los doce años subsiguientes y, para 1934, los terrenos fueron parcelados en extensiones más pequeñas. En los alrededores de la comuna se ubicaron edificaciones importantes; por ejemplo: el Seminario Mayor y el Palacio de la Circasiana, perteneciente a la familia Jijón. Así también, se encontraban viviendas y locales comerciales a lo largo de la vía 18 de Septiembre (actualmente conocida como la avenida 10 de Agosto). Sin embargo, el paisaje de todo el sector respondía más a una cuestión periurbana que urbana porque ahí se fusionaban las pocas viviendas –como las de las élites quiteñas– con bosques, sembríos y corrales de animales para el consumo humano. En cambio, la parte alta, que empezó a ser habitada por los comuneros, se mantenía alejada de la ciudad, y estaba separada de la urbe por dos quebradas que, al unirse, permitían el paso al territorio comunal (actualmente corresponde a la calle Humberto Albornoz). Para 1949, la parte baja estaba totalmente urbanizada (ver Anexo 8; mapas 2, 3, 4 y 5).

Referente a la estructura de reconocimiento de Santa Clara, estaba conformada por las esferas de amor, derecho y solidaridad, que están relacionadas con el individuo, la familia y la comunidad. Con respecto a esto, las esferas de amor y solidaridad intervinieron en la comuna para que, superando los disensos internos, sus pobladores se reconocieran como un ente comunitario y, a la vez, respondan de manera aprobatoria a las cualidades de cada uno de sus miembros y muestren una valoración positiva sobre su comunidad.²¹⁷ Las familias comuneras heredaron a sus hijos los elementos que sostuvieron esas esferas de amor y solidaridad, y que no se diluyeron al entrecruzarse con los aspectos de la modernidad urbana; por lo que, al adoptar nuevos elementos, compartidos y valorados por la comunidad, se originó una identidad comunera urbana que se robusteció en la etapa 1970-1990. Igualmente, estas dos esferas fueron las que fortalecieron la autoestima y autoconfianza de cada comunero, además de la valoración social de las capacidades comunales. Cuando estas esferas se vieron afectadas por las formas de menosprecio blanco-mestizo, los comuneros se indignaron y emprendieron su lucha por el reconocimiento.²¹⁸

²¹⁷ Honneth, *Lucha por el reconocimiento*; Rosenweins, *Emotional Communities*.

²¹⁸ Otra forma es el derecho, pero este tema será considerado más adelante. Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 148; *Crítica al agravio moral*, 297.

Un elemento concreto de estas esferas de reconocimiento fue su forma de gobierno, constituida por la máxima autoridad que era la Asamblea de comuneros y los dirigentes nombrados de entre las familias principales o por los servicios que sus antepasados prestaron a la comunidad. Este elemento, arrastrado del pasado prehispánico y colonial, no fue solamente una cuestión de Santa Clara, sino, con sus diferencias, de las comunidades indígenas andinas.²¹⁹ Los dirigentes fueron considerados como los representantes letrados del mundo indígena, apreciado como iletrado. En Santa Clara, las familias que ocuparon los cargos de gobernadores, caciques y principales, desde tiempos coloniales, fueron: Tumipamba, Criollo y Guamanzara.²²⁰

Cuando esta población fue reconocida como comunidad indígena (1911), el nombramiento de su dirigente principal cambió de denominación, ya que se adaptó a las exigencias del momento. Es así que los comuneros tuvieron que elegir al *Apoderado* o representante legal, cuyas funciones eran: evitar la invasión y venta de tierras, ser guardián de los libros comunales y defender a la comunidad ante los tribunales.²²¹ Así, nombraron a José Federico Tumipamba que era miembro de una de las familias principales de Santa Clara y estuvo en el cargo hasta 1947.²²² Este personaje gozaba de mucho prestigio al interior de la comunidad, tanto así que los comuneros lo recuerdan como un “baluarte defensor de la comuna”,²²³ la persona que velaba por el bienestar de todos, sintiéndose desprotegidos con su muerte. Acerca de este personaje, un comunero señaló lo siguiente: “Don José Federico hizo la defensa y, desgraciadamente, cuando ya no existía, empieza a la comuna a hostigarle el Municipio, a poner impuestos”.²²⁴ Ernesto Capello afirma que la autoridad de Tumipamba le permitió permanecer por muchos años en su cargo, y respondió en parte a su habilidad de maniobrar entre el Estado, la comuna

²¹⁹ Segundo Moreno Yáñez señala que: “Después de la aniquilación de la estructura imperial del estado incaico, la administración colonial procuró mantener a escala local y regional, algunas formas de la organización política indígena”. Los jefes nativos fueron conocidos como *curacas*, y los españoles los identificaron con el término *cacique*. Respecto a la jerarquía entre los caciques, Moreno indica que existían los caciques que regían a las *parcialidades*, que se componían “por un indeterminado número de familias nucleares”. A los colaboradores de los caciques de las parcialidades se les llamó *principales*. En cambio, quien estaba al frente de un *pueblo*, en el que se encontraban varias parcialidades, fue identificado como *gobernador* o *cacique principal*, que a su vez era el cacique de la parcialidad más representativa del pueblo. * *Sublevaciones indígenas*, 327-8.

²²⁰ ACNJ-E, Copia auténtica del juicio seguido por el Gobernador y Caciques de Santa Clara contra el Comisario de la Caballería, 1734. Sala Civil de la CSJ, proceso n.º 56-1943-1, f. 74-84; Moscoso, “Rumipamba”, 85, 96.

²²¹ Gotkowitz, *La revolución antes de la Revolución*, 88-9.

²²² ACCE, Transcripción del contrato, Caso 54-86, f. 88-94; ACNJ-E. Informe de Carlos Yépez y Mercedes Yépez dirigido a los señores Ministros Jueces, Sala Civil de la CSJ, proceso n.º 22-1941, f. 256-259.

²²³ JLL1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018.

²²⁴ CLL1, entrevistado por el autor, 14 de abril de 2018.

y las clases acomodadas. Con esto, logró mantener el control sobre las genealogías familiares y territoriales de Santa Clara.²²⁵



Figura 10. José Federico Tumipamba.
Fuente: Casa Comunal de Santa Clara de San Millán.

Otros elementos comunitarios que se encontraban en proceso de hibridación con aquellos impuestos por la jerarquía urbana fueron la vestimenta, idioma y territorio. Con relación a los dos primeros elementos, durante las primeras décadas del siglo XX, esta población era bilingüe (quichua y español) y utilizaban una indumentaria que consistía en: anaco de paño azul y blusa blanca bordada para las mujeres; pantalón y camisa de color blanco para los hombres. Ambos sexos usaban alpargatas, la fachalina de las mujeres y el poncho de los hombres eran de color verde.²²⁶

El elemento territorio estaba estrechamente vinculado con el macizo de los Pichinchas, puesto que estas elevaciones tenían una importancia material y subjetiva entre los comuneros, y a sus alrededores se desarrolló la vida cotidiana de Santa Clara.²²⁷ A partir del Pichincha se organizó el territorio, las actividades económicas, el ocio, las leyendas y lo ceremonial. La relación comuneros-Pichinchas se distanciaba de la concepción blanca-mestiza que consideraban a este macizo como un espacio de recursos naturales a explotar y terrenos a urbanizar. Estas dos maneras antagónicas de mirar el mundo formaron parte de las motivaciones para los conflictos que enfrentó Santa Clara

²²⁵ Capello, “Santa Clara”, 208.

²²⁶ JLL1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018; CLL1, entrevistado por el autor, 14 de abril de 2018.

²²⁷ Las elevaciones cercanas a los territorios comunales que forman este macizo son: los volcanes *Rucu* (viejo) Pichincha y *Guagua* (niño) Pichincha, y las elevaciones de Cándor Guanchana, Cruz Loma, Padre Encantado.

entre los años 1936 a 1969. Los comuneros crearon leyendas en torno a los Pichinchas y les otorgaban cualidades para explicar algunos fenómenos naturales; por ejemplo, al *Rucu Pichincha* lo conocían como traicionero, con esto encontraban respuestas sobre el descenso de la neblina y la posibilidad que los comuneros se pierdan cuando se trasladaban a sus páramos, además, servía de advertencia para los jóvenes cuando salían de paseo al lugar o a recolectar moras y mortiños. Así también, utilizaban una leyenda para explicar la dirección hacia occidente que tiene el cráter del *Guagua Pichincha*, y que es la siguiente:

Conversaban que el *Guagua Pichincha* es que bajaba a misa. Eso conversaba mi abuelita. Me sabía decir eso, que dizque bajaba a misa cada domingo, a Santa Clara, abajo [...] pero no podía recibir la bendición, porque antes que [el sacerdote] de la bendición, salía y se iba oyendo misa, pero sin recibir la bendición. Después de eso, ya hace años ha de haber sido [...] cuando baja ese domingo entra a misa, y descuidado o cómo sería, recibe la bendición. Ha agarrado el sombrero, no sé cómo, es que había salido de la iglesia de abajo y había subido sin regresar a ver, y regando plata, y se había ido. Decían que, por eso, como se ha ido para arriba, que la cara [del *Guagua Pichincha*] es para Mindo [al occidente], y por eso es que la cara es para allá.²²⁸

La tenencia de la tierra respondió a dos concepciones; una de corte individual, con el derecho que tenían los comuneros para usufructuar, y otra de corte colectivo, ya que era de todos y no podía ser vendida: su tenencia respondía a transferencias socialmente aceptadas (derechos generacionales, donación o intercambio entre familiares o comuneros).²²⁹ Las tierras que eran de uso colectivo se utilizaban para pastoreo del ganado, la recolección de frutos silvestres y de madera para aprovecharla como leña o carbón para la venta. Estas tierras se ubicaban en los páramos del *Rucu Pichincha*; su cuidado y renovación de los recursos allí explotados era de responsabilidad colectiva que se garantizaba a través del trabajo colectivo o *minga*. Las parcelas fueron ubicadas según el sector en el que se encontraban, pues no existía la división occidental de barrios, manzanas, cuadras y calles. Estos sectores se nominalizaban por medio de topónimos; es decir, conservaban nombres que los relacionaban con las características geográficas del lugar, por ejemplo: Chusalango, Yacularca, Rosaspamba, La Loma, Ondón, Quantuhurco, Capillahurco, Chapihuichi, Shuzanja, Pucyuco, Paccha, Suchuchina, Pambachupa, Rumi Huasi, Guagualoma, Toldo Arrayán, Ingapirca, Ñagcha Rumi, Singaloma, entre otros.

²²⁸ MY2, entrevistada por el autor, 9 de mayo de 2018.

²²⁹ ACSCSM: Acta del 14 de octubre de 1955, Libro de actas 001.

Su unidad básica social fue la unidad doméstica que no estaba constituida solamente por la familia nuclear, sino, por la familia ampliada; en otras palabras, se conformaba por varias familias nucleares ligadas entre sí por lazos de parentesco. En estas unidades, los abuelos y abuelas ocupaban un lugar privilegiado: tenían la función de consejeros y sabios (*taitas* y *mamas*), por lo que eran respetados por la colectividad, más aún si ocuparon algún cargo de dirigencia. En cambio, los niños colaboraban en las tareas del hogar y, mediante procesos de socialización, aprendían las prácticas socioeconómicas y culturales de sus padres. Las familias ampliadas tenían un antepasado común del cual heredaron sus apellidos, por ejemplo: Tumipamba, Guamanzara, Llumipanta, Criollo, Aconda, Yaguari, Mila, entre otros, y ligaban mediante el matrimonio. Como tal, era una población endogámica y no era común un matrimonio con un blanco-mestizo o un indígena migrante, pero sí con indígenas quiteños de comunidades como Guápulo, Zámbez, Chaupicruz, Llano Grande, etc.

La economía comunal se caracterizó por una división social del trabajo, donde los hombres se desempeñaban en oficios como la albañilería, la elaboración de tejas y ladrillos; mientras que las mujeres se dedicaban a la economía doméstica y de cuidado, con actividades como: la crianza de los hijos, el cuidado del hogar, la siembra, la crianza de animales, la elaboración y venta de puros y maltas, y la venta de los excedentes agrícolas en Quito. Sus prácticas económicas internas estuvieron regidas por principios de organización social como la reciprocidad, la autarquía, el intercambio y la redistribución.²³⁰ En relación con las prácticas recíprocas, mantuvieron el *prestamos*, las *jochas* y las *mingas* comunales que eran actividades desarrolladas por los indígenas andinos.²³¹

El *prestamos* fue la fuerza de trabajo que un comunero o su familia otorgaba a otro comunero o familia para el desarrollo de actividades como la siembra, la cosecha, la construcción de la vivienda, entre otros, sin exigir otra retribución más que el favor sea devuelto al momento de requerirlo. La *minga* era colectiva y se activaba para trabajos que implicaban un mayor esfuerzo; por ejemplo, la calle principal de la comuna, ahora denominada Humberto Albornoz, fue construida con *mingas* y, en 1917, después de firmar un contrato entre Enrique Chiriboga Gangotena y José Federico Tumipamba, fue

²³⁰ Estos principios fueron determinados por Karl Polanyi, después de un estudio histórico y antropológico de varias poblaciones, y los mismos fueron plasmados en su obra clásica *La Gran Transformación: crítica al liberalismo económico* (Argentina: Quipu editorial, 2007).

²³¹ Véase Burgos, *Relaciones interétnicas en Riobamba*.

extendida hasta llegar a la actual Av. 10 de Agosto. En dicho contrato se autorizó que los comuneros construyan –de manera gratuita– un camino que pase por las propiedades de Chiriboga y por el lado norte del Seminario Mayor. De acuerdo a Capello, con este camino, Tumipamba pudo cumplir el objetivo de Santa Clara para ampliar el mercado de la madera, tan necesario en el proceso de expansión urbana de Quito.²³² En cuanto a la *jocha*, esta era una práctica propia de las fiestas; por lo que, debido a la pertinencia, será abordada más adelante. De la mano de las actividades descritas, se encontraba el hábito de convidar alimentos, donde cada comunero llevaba el llamado *cucayo* (o provisiones de alimentos) que era compartido entre todos mediante la *pambamesa*. Esta práctica se caracterizaba por los rezos²³³ que, como indica Rachel Corr: “Fueron forzadas a los pueblos indígenas durante el período colonial para vincular al Dios católico con las prácticas agrícolas locales, los alimentos nativos y la Madre Tierra”.²³⁴

Durante estos años, las prácticas autárquicas y de intercambio empezaron a articularse a las nuevas exigencias de la ciudad; de esta forma mantuvieron la producción agrícola, ganadera, explotación de la madera y la alfarería. Las tres primeras eran las más antiguas y estaban dirigidas, especialmente, al autoconsumo, destinando los excedentes para la venta al interior de la comuna y en la plaza de la Iglesia de Santa Clara de San Millán. La alfarería fue una actividad que empezó a variar a causa de la expansión urbana de Quito, pues permitía inversiones individuales con el objetivo de obtener una rentabilidad; como resultado, empezaron una mayor producción de ladrillos, tejas, pundos y maltas: los dos primeros eran elaborados, estrictamente, por los hombres, dejando la producción de los dos últimos a las mujeres. La venta nunca se desarrolló a través de intermediarios, sino que los ofertaban directamente en los mercados de San Francisco y San Blas, en el Centro Histórico y en el mercado de Calderón. Los alfareros de Santa Clara destacaban por sus conocimientos en el uso del barro; en especial, en la elaboración de las tejas vidriadas cuyo brillo era obtenido a través del uso de resinas y del horneado con leña de eucalipto proveniente del Pichincha.²³⁵

Las mujeres, en cambio, se trasladaban hasta la comunidad indígena del Batán, para recoger barro, caracterizado por su finura, y llevarlo hasta Santa Clara en costales, por medio de automóviles, en sus espaldas o al lomo de burros, y así elaborar los pundos

²³² ACCE. Transcripción del contrato, Caso 54-86, f. 88-94; Capello, “Santa Clara”, 198.

²³³ CLL1, entrevistado por el autor, 14 de abril de 2018.

²³⁴ Rachel Corr, *Ritual and remembrance in the Ecuadorian Andes* (USA: The University of Arizona Press, 2010), 163.

²³⁵ JLL3, entrevistado por el autor, 21 de abril de 2018.

y maltas. Esta actividad se desarrollaba mediante cinco pasos: preparación del barro, formación del objeto, cocción, decoración y vidriado. A continuación, una explicación más amplia otorgada por una comunera:

Para hacerle más finita (el barro) teníamos que secarle bien. Bien seco, ahí le golpeábamos nosotros con unos palos; después de eso, le cerníamos en el arnero, que antes había, ahora no se ve arneros, ahí le cerníamos; después, ya hecho el montoncito del polvo le mezclamos con agua y hacíamos de mezclarle todito con la mano; asimismo, en un cuero de ganado seco, vuelta le regábamos, como se dice, le pisábamos con el pie, le pisábamos bien, y ya bien pisoteado, entonces, ya para preparar, para hacer los pondos [...] Unos grandotes hacíamos a mano, así grandes, porque hacíamos las maltas que cargaban la chicha, eso también con la mano nomás hacíamos. Algunas trabajaban para acá arriba, nosotros vuelta por abajo. Por el campo encargaban (pedido de elaboración de las maltas), por motivo del agua que iban a cargar de pozos, para tener en la casa, para eso llevaban las maltas [...] Los propios dueños que tenían casas por el sector de Calderón, de Zámiza, de Nayón, toditos esos lados, venían a comprar acá, porque sabían que trabajaban los pondos y maltas.²³⁶

Este relato comprueba que Santa Clara efectivamente mantuvo vínculos comerciales, religiosos y sociales con otras poblaciones indígenas de la meseta de Quito. Concretamente, las mujeres de Santa Clara eran invitadas en época de difuntos al cementerio de Zámiza porque eran consideradas como buenas rezadoras; con los indígenas de Chaupicruz, los comuneros intercambiaban sus productos por canastos de mimbre; de los indígenas de Cotocollao recibían macetas y floreros; y de los indígenas del Inca y Guápulo, flores. Otro aspecto a destacar era el trato, pues se identificaban por sobrenombres que, muchas veces, estaban relacionados al producto insignia de cada comunidad; uno de los entrevistados explica que: “A los de Cotocollao se les llamaba los ollereros; a los de la Magdalena son los chocheros; a nosotros (Santa Clara) nos decían los *mucos* (avaros); a los de Chaupicruz les decían los cuchilleros [...] los Lincangos [San Isidro del Inca]”.²³⁷

Estas relaciones entre los indígenas quiteños tenían una larga data, sobre todo las mantenidas entre Santa Clara con los de Zámiza, Cotocollao y demás poblaciones de San Blas, ya que socializaban en las haciendas de Rumipamba y Santa Clara donde trabajaban como gañanes.²³⁸ De igual forma, Capello señala que los comuneros colocaron tiendas de productos secos, equipo agrícola y construyeron habitaciones para hospedaje en la actual avenida 10 de Agosto, y cuyos consumidores eran los pobladores de Zámiza

²³⁶ MY1, entrevistada por el autor, 2 de mayo de 2018.

²³⁷ JLL2, entrevistado por el autor, 14 de abril de 2018.

²³⁸ ANH-E. Segundo Cuaderno de la causa seguida por tierras, entre la señora Juana de Mazo y el común de indígenas de Santa Clara de San Millán, Fondo Corte Superior, sección general, serie indígenas, caja 176, exp. 5, f. 210.

y Cotacollao.²³⁹ Por todo esto, la producción y comercialización entre estas comunidades respondían a costumbres y afectos, que eran compartidos entre los indígenas quiteños.

Por su parte, los albañiles de Santa Clara fueron muy reconocidos debido a sus conocimientos sobre la materia, mismos que los adquirían después de pasar por las etapas establecidas en este oficio: peón, aprendiz, *chaupicito* o *chaupicuchara* y el maestro de obra o albañil propiamente dicho. A fuerza de observación y práctica iban escalando los diferentes puestos hasta llegar a ser maestro albañil.²⁴⁰ José Gabriel Collahuazo fue uno de los albañiles reconocidos de la comuna y pasó a ser comunero cuando contrajo matrimonio con la hermana de José Federico Tumipamba, pues no había nacido en Santa Clara, y ocupó cargos en el Cabildo comunal. Collahuazo formó parte del gremio de albañiles y participó de las discusiones sobre la colocación de la estatua de Atahualpa en el Panecillo; incluso, formó parte del grupo que colocó la primera piedra el 28 de agosto de 1933.²⁴¹

Por lo que se refiere al elemento ceremonial, este se constituyó por celebraciones de tipo comunitario y familiar. Por un lado, las celebraciones comunitarias se relacionaban con santos y fechas católicas; la celebración más importante fue la de Santa Clara de Asís, patrona de la comuna, en el mes de agosto. Otros festejos –aunque de menor magnitud– fueron los del Niño Jesús en diciembre y por Carnaval; los Tres Reyes Magos en enero; San José en marzo; el Corpus Cristi en junio. Rache Corr señala que el patrocinio de fiestas fue una imposición colonial para incrementar el compromiso indígena con la Iglesia; de esta forma, se transformó en un símbolo de identidad cultural indígena. Sin embargo, las fiestas católicas no fueron asumidas de manera pasiva, sino que las poblaciones indígenas añadieron a estos elementos propios de sus rituales que los blanco-mestizos no pudieron desaparecer.²⁴² En Santa Clara, esa simbiosis entre lo indígena y lo católico se vio reflejada en la conservación del sistema de *priotazgo*, las *yumbadas*, las *pambamesas*, etc. Otra muestra de este sincretismo se manifiesta en la celebración católica sobre una deidad indígena que viene del Pichincha, como era el caso de la efigie de Santa Clara de Asís.²⁴³

²³⁹ Capello, “Santa Clara”, 196.

²⁴⁰ Leonidas Rodríguez, *Vida económico-social del indio libre de la sierra ecuatoriana* (Washington: Universidad Católica de América, 1949), 63.

²⁴¹ Capello, “Santa Clara”, 205.

²⁴² Corr, *Ritual and remembrance*, 40.

²⁴³ En Quito, la devoción a Santa Clara tomó fuerza a partir de 1596, cuando Francisca de la Cueva y sus hijas fundaron el Monasterio de Santa Clara ubicado, ahora, en las calles Cuenca y Rocafuerte, Centro Histórico de Quito. José María Vargas, *Patrimonio Artístico Ecuatoriano* (Quito: Editorial Santo Domingo, 1972), 220.

En la conciencia histórica de los comuneros, la imagen apareció durante la Colonia en el *sitio donde inicia el agua*, ahora conocido como la Bendición del Agua. En una roca, los indígenas observaron la imagen de la santa y comunicaron esto al sacerdote, quien ordenó que sea desprendida y así se contó con la imagen de Santa Clara de Asís. Posteriormente, la imagen, a decir de los comuneros, fue trasladada al Monasterio de Santa Clara y en la iglesia se dejó una réplica elaborada en madera.²⁴⁴ Esto dialoga con lo señalado por Corr respecto a que los pueblos indígenas tienen su propia historia de los santos: quién, cuándo y dónde fueron encontradas las efigies, los milagros y el tipo de protección que reciben de ellos, que es una característica que comparten la mayoría de las sociedades indígenas latinoamericanas.²⁴⁵

Respecto al sistema de *priotazgo*, cada año se escogía a las familias que desarrollarían las fiestas en honor a Santa Clara. Ser prioste constituyó una designación de altísimo honor; por lo que, los *viejos priostes* nombraban a los nuevos con base en la importancia que el comunero y su familia tenían en la comunidad. El prestigio del prioste se sostuvo en el principio de la redistribución, ya que en la fiesta mostraban su solidaridad con los comuneros a través de la repartición de los alimentos, la bebida y un momento de diversión y recreación.²⁴⁶ De acuerdo a uno de los entrevistados, con la fiesta, los priostes “se ganaban el derecho a ser llamados como Don y Doña”.²⁴⁷ Para el desarrollo de las fiestas, los elegidos necesitaban altos recursos y para obtenerlos recurrieron a tres mecanismos: préstamos, venta de terrenos y las *jochas*. Estas últimas fueron préstamos u obsequios que se les realizaba a los priostes, tanto por familiares como amigos, y podían ser servicios personales, alimentos y dinero. De esta forma, los priostes adquirirían una deuda y, en algún momento, quien ofreció la *jocha* podía exigir ser retribuido.

La ejecución de la fiesta compartía ciertos criterios con aquellas desarrolladas en otras comunidades indígenas de Quito; por ejemplo, la decoración de la iglesia, la quema de la chamiza, la banda de pueblo, los voladores y camaretas, las *yumbadas* o personajes disfrazados de yumbos y los *sacharunas*, cuyo papel era bailar las danzas de la comunidad al ritmo del tambor y del pingullo,²⁴⁸ el paso de los cirios o palmatorias, la procesión con

²⁴⁴ JLL2, entrevistado por el autor, 14 de abril de 2018.

²⁴⁵ Corr, *Ritual and remembrance*, 55.

²⁴⁶ VC1, entrevistado por el autor, 4 de abril de 2018.

²⁴⁷ JLL3, entrevistado por el autor, 21 de abril de 2018.

²⁴⁸ Sobre estos personajes una comunera indicó lo siguiente: “Los que se vestían de yumbos sabían ponerse unos como [coronas] en la cabeza lleno de plumas y el vestido sabían ponerse como de seda, pero los buenos se vestían así. Ellos, así como se dice, los yumbos, diciendo que son yumbos de no sé dónde, sabían salir con unas chontotas grandes como caña, con eso salían y con ese bailaban, eso sabían hacer. [Los Sacharunas] Ellos vueltas sabían ir a traer el musgo de Guayllabamba, habían sabido comprar caña,

la imagen del santo principal (que en Santa Clara seguía el trayecto hasta Chaupicruz y el regreso era por la avenida 10 de agosto, hasta el Banco Central), los castillos, las naranjas, y la entrega de los *medianos* (grandes porciones de comida y licor) a los cabecillas de los danzantes. Aquí, unos relatos que complementan lo descrito:²⁴⁹

Más o menos entre tres a cuatro meses del año empezaban a *jochar*, y la *jocha* se trataba de lo siguiente: para armar la fiesta, como daban de comer y tomar, se decía que dé una docena de Gallito, que era un traguito; otros les decíamos 6-7 quintales de papas; a otros 2 quintales de arroz; a otros 30 o unas 20 gallinas; a otros 150 cuyes [...] Entonces, siempre iban faltando meses, a cada uno se iba a visitar con traguito y cada *jocha* era una farra. Entonces, de ahí se armaba las fiestas y después tenían que devolver [...]

Lo que yo hice [fiesta que organizó en la década de 1960] duró la víspera [...] el sábado al mediodía, que era para recoger a los disfrazados de casa en casa. De ahí, en la tarde, vuelta la víspera, y así hasta las ocho, nueve de la noche; ya después, a tomar [...] Se daba agüita de canela, para el albazo. Salíamos a las 3 de la mañana con la gente, para el sábado al amanecer; ya el sábado, hasta el mediodía, vuelta las vísperas, se recogía a los disfrazados.²⁵⁰

Los alimentos de fiesta fueron el cuy y el cerdo hornado, el caldo de gallina, las papas con pollo en salsa de maní y lechuga (conocido como *kariucho* o ají macho), acompañados con el mote, choclo cocido o choclo mote, tostado, sopa de maíz, habas, alverjas, mellocos, chochos, fréjol y papas. A esto se unía la chicha y los panes gigantes que se entregaban a cada representante de las familias comuneras. Las fiestas culminaban con la octava o fiesta del siguiente domingo; es decir, después de la semana de celebración.²⁵¹

En lo que concierne a la Banda de Pueblo, Miriam Navas recoge en su obra “El alma de la fiesta. Bandas de pueblo en Quito” la memoria de la Banda de Músicos de Santa Clara de San Millán escrita por sus miembros en 1987. En esta se indica que la banda fue fundada por tres ocasiones entre los años 1900 a 1960. La primera fundación fue en 1904, con el objetivo de contar con una banda propia como ocurría con otros sectores de Quito. La banda interpretaba sanjuanitos, pasillos, fox incaico, polcas, danzantes y yaravíes; fue reconocida en toda la ciudad y obtuvo varios premios. Los ensayos los realizaban en la parte baja de la comuna, específicamente, en la casa de José Federico Tumipamba que se ubicaba en la actual avenida 10 de Agosto o en una casa ubicada junto al antiguo cementerio (actual colegio Spellman). La segunda fundación

el metro, que tenga para coserle ahí ese musgo blanco que si hay por Guayllabamba. Ahí, en esos le cocían encima todo bien pegadito y eso se ponía”. *MY1, entrevistada por el autor, 2 de mayo de 2018.

²⁴⁹JLL2, entrevistado por el autor, 14 de abril de 2018.

²⁵⁰ MY1, entrevistada por el autor, 2 de mayo de 2018.

²⁵¹ JLL2, entrevistado por el autor, 14 de abril de 2018.

ocurrió en 1924; esta banda tocaba en todo tipo de celebraciones a lo largo de la ciudad, por ejemplo, los bailes de inocentes que se realizaban en la Plaza Belmonte y la Plaza Arenas en el centro de Quito; sin embargo, esta banda desapareció en 1942. Finalmente, una tercera fundación acaeció el 13 de mayo de 1958, en esta ocasión, los músicos, con el objetivo de conseguir los instrumentos musicales, apoyaron en las campañas políticas de Velasco Ibarra y del alcalde Jaime del Castillo.²⁵²

Tabla 2

Fundación y miembros de la Banda de Músicos de Santa Clara de San Millán

Año de fundación	Fundadores	Integrantes
1904	Federico Tumipamba Alejandro Aconda Ramón Llumipanta Melchor Mila	Juan Farinango, Juan Chalco, Feliciano Simbaña, Manuel Chalco, Marco Llumipanta, Camilo Llumipanta, Hermanos: Ramón, Sebastián y Gregorio Llumipanta, Hermanos: Pedro y Juan Yahuari, Feliciano Yucaza, Pedro Pablo Tumipamba, Pedro Guachamín, Alejandro Aconda, Federico Tumipamba, Domingo Aconda, Melchor Mila
1924	Melchor Mila	Pedro Tumipamba, Manuel Tumipamba, Manuel Paz y Miño, Alberto Tumipamba, Francisco Pantoja, Francisco Angara, Carlos Salazar, Eliécer Vayas, Julio Sigcha, Carlos Cusicahua, Luis Antonio, Feliciano Yucaza, Juan Quilmuba, Antonio Aconda, Juan Aconda, José Gabriel Aconda, Segundo Monte, Salvador Guanataxi, Marcos Llumipanta
1958	Rafael Asimbaña Manuel Aconda Marco Llumipanta	Gente nueva y ex integrantes (no se detalla nombres)

Fuente: Miriam Navas. *El alma de la fiesta. Bandas de pueblo en Quito* (Quito: Museo de la Ciudad, 2010)

Elaboración propia

Otro elemento propio de las esferas del reconocimiento de amor y solidaridad de Santa Clara fue la relación con los muertos. Cuando un comunero fallecía, se lo velaba en la propia parcela y lo sepultaban con sus pertenencias en el cementerio de Santa Clara. La creencia de que el difunto regresaba en la noche a recoger sus pasos conllevaba a que nunca sea enterrado sin sus zapatos. Después del entierro, la familia invitaba a los asistentes a beber, fumar tabaco y comer colada de haba con col, sopa de arroz o locro de papa. En el día de difuntos (2 de noviembre), los comuneros preparaban la colada morada (bebida dulce realizada con maíz negro) con mortiños y moras recogidos en el *Rucu*

²⁵² Miriam Navas. *El alma de la fiesta. Bandas de pueblo en Quito* (Quito: Museo de la Ciudad, 2010), 54-7. Por otra parte, en 1962 se conformó la Sociedad de Músicos de Santa Clara de San Millán; ANH-E. Acuerdo Ministerial n.º 3616, 26 de marzo de 1962. Fondo del MPS, sección general, serie acuerdos, 75, 1962.

Pichincha; compartían esta bebida entre los comuneros y la dejaban también en el cementerio. Al mismo tiempo, elaboraban roscas de pan que eran dedicadas a los muertos, pues mantenían la creencia que los difuntos venían en la noche a disfrutar de las ofrendas.²⁵³

Estos elementos de las esferas de la estructura del reconocimiento de Santa Clara, presentados en la primera mitad del siglo XX, cambiaron producto de dos circunstancias: la propia iniciativa de los comuneros de adoptar nuevos elementos, renovar unos y abandonar otros, y las imposiciones blanco-mestizas relacionadas a la modernidad y el proceso de absorción de Santa Clara por el área urbana de Quito. Las transformaciones producto de sus propias iniciativas fueron más evidentes en la etapa 1970-1990. Lo impuesto por los blanco-mestizos fue en ocasiones consentido, negociado o resistido, aunque, innegablemente, chocaron con el modo de vida de Santa Clara.

El choque indicado se produjo en el marco del proceso paulatino de expansión urbana de Quito, y el impulso de las élites blanco-mestizas para alcanzar transformaciones ligadas al discurso de la modernidad de la urbe tanto social como infraestructural, orientadas a la limpieza de la *mancha india*; por ejemplo: la dotación de servicios urbanos, la higienización, el ornato, la organización del comercio popular, la industrialización, las relaciones sociales y simbólicas, etc. Las transformaciones infraestructurales se presentaron con cierta celeridad, mientras que las de corte social y cultural fueron más lentas, ya que se mantenían relaciones renovadas de dominación construidas en la Colonia. Las acciones de los blanco-mestizos chocaron con las prácticas comunitarias de los indígenas quiteños, sobre todo, con las poblaciones que se ubicaban más cerca de la ciudad y que estaban siendo absorbidas por el área urbana.

Santa Clara fue la primera comuna alcanzada por el área urbana: las haciendas que la rodeaban (Rumipamba, La Granja, Miraflores, San Clara, La Gasca e Ñaquito) empezaron un proceso de parcelación y venta, con fines de urbanización.²⁵⁴ De esta manera, aparecieron barrios de blanco-mestizos, construcciones pertenecientes a la Iglesia católica, sedes diplomáticas, la Universidad Central del Ecuador y residencias de la élite quiteña. En el caso de los barrios, para los años 1940, estaban en plena expansión ciudadelas como Pambachupa, Mariana de Jesús, Durini, La Gasca y Las Casas. La expansión urbana conllevó a que la zona céntrica de Santa Clara sea habitada por blanco-mestizos, mientras que los comuneros trasladaron sus viviendas a la parte alta del

²⁵³ CLL1, entrevistado por el autor, 14 de abril de 2018.

²⁵⁴ Moscoso, "Rumipamba", 89-95.

territorio comunal que lo ocupaban para sus actividades agrícolas, ganaderas y artesanales. A propósito de esto, Leonidas Rodríguez, en su tesis doctoral realizada en 1949, puntualiza:

Estas condiciones (características de lo indio) se hacen difíciles de observar entre aquellos grupos indígenas, parte de cuyas tierras fueron adquiridas en el correr de los años por blancos y mestizos. Impotentes para resistir en ciertos lugares a la absorción de sus tierras por éstos, han tenido los indios que cederles el campo lentamente y ver casi desaparecer sus tradiciones. Esto precisamente ha sucedido en Santa Clara de San Millán, poblada hace años exclusivamente por indios y situada en lo que antes se consideraban las afueras de Quito. Los blancos han desalojado a casi todos los indios y han levantado suntuosos y bellos edificios allí donde se asentaban humildes viviendas. Los pocos indios que aún en esa sección quedan se esfuerzan por conservar sus tradiciones.²⁵⁵

Indiscutiblemente, Rodríguez refiere al centro de Santa Clara, donde los pocos indígenas que se quedaron fueron los que sobrevivieron a un proceso de expulsión impulsado por el Municipio, aunado a la presión de la élite blanco-mestiza para que vendieran sus parcelas y los cambios sobre la concepción del valor de la tierra de algunos comuneros. El Municipio y las élites blanco-mestizas utilizaron como mecanismo para aprovechar las tierras comunales la declaración de las tierras como urbanizables, la exigencia del pago de impuestos prediales y la compra de terrenos. Aquí un relato sobre este tema:

Desde abajo, desde Santa Clara [Iglesia], nuestros mayores vinieron aquí [se refiere a la Comuna Alta] cuando el municipio empezó a cobrar impuestos prediales. Entonces, tuvimos que replegar para acá, porque en el caso de mi papá no pudo pagar el impuesto predial y vendió al mejor postor. Como mi abuelito era agricultor, entonces, tenía bastante terreno aquí que cultivaba, entonces, como mi papá era el único hijo le entregó, entonces, nosotros venimos por el 50 más o menos.²⁵⁶

Los cambios en la concepción del valor de la tierra se pueden apreciar en el trabajo de Ernesto Capello que señala que esta expansión de Quito hacia las tierras comunales permitió que los comuneros manipulen sus parcelas, para adelantarse a los esquemas de planificación público-privadas y obtener algún provecho con su venta. El citado autor señala como ejemplo el caso de los comuneros Nicolás Tipantocta y Feliciano Simbaña que, en 1925, vendieron sus tierras ubicadas en el borde de la hacienda La Granja, anticipándose a las prohibiciones de la Junta de Embellecimiento de la Ciudad y de una posible represión por mantener sus actividades de pastoreo en la zona urbana. Acto

²⁵⁵ Leonidas Rodríguez, “Vida económico-social del indio libre de la sierra ecuatoriana” (tesis doctoral, Universidad Católica de América, Washington D.C., 1949), 35.

²⁵⁶ JLL4, entrevistado por el autor, 28 de abril de 2018.

seguido, la venta de parcelas se incrementó, por lo que el Cabildo, encabezado por Federico Tumipamba y José Gabriel Collahuazo, en 1928, solicitaron al MPS se prohíba a los comuneros vender la propiedad comunal, pues existía el temor que se produzca un caos comunal y un efecto dominó.²⁵⁷

Ya en la parte alta, Santa Clara se mantuvo como una comuna indígena periférica al espacio de los blanco-mestizos, sin servicios básicos, sin vías transitables para vehículos, con pocas viviendas y prácticas económicas de su sistema comunitario que empezaban a renovarse para responder a la circunstancia que enfrentaban: su anexión al área urbana. Para la década de 1950, Santa Clara empezó un proceso interno de urbanización en términos de infraestructura; por ejemplo, en 1951 solicitó a la Empresa Eléctrica que les dote del servicio de energía, mismo que fue negado aduciendo que eso implica un alto desembolso para la empresa. Así también, en 1956 los comuneros pusieron en conocimiento de MPS que iniciaron con la apertura y ensanche de calles.²⁵⁸ En consecuencia, la absorción espacial de esta población se produjo por partida doble: Quito extendiéndose y rodeando al territorio comunal, y Santa Clara urbanizando el territorio hasta tomar la apariencia de un barrio popular.

El crecimiento urbano de Quito exigió más recursos para satisfacer las necesidades de la población. Uno de estos fue el agua y el Consejo Municipal era el responsable de dotarla; para esto, construyó bajo la dirección del experto Schroeter la planta de purificación de agua El Placer en 1911, siendo esta obra, según Sofía Luzuriaga: “Parte del engranaje institucional que buscaba modernizar la ciudad, sanearla y hacerla apta para la población que no cesaba de crecer”.²⁵⁹ En sus inicios, el servicio de agua potable, que se alimentaba de las fuentes provenientes de las elevaciones del Pichincha, San Juan y el Atacazo,²⁶⁰ no fueron suficientes para satisfacer la demanda; por lo tanto, en 1939, María Augusta Urrutia, acaudalada quiteña, constituyó la Fundación Mariana de Jesús y, por medio de esta institución, entregó a la Municipalidad el uso de las fuentes de agua de la hacienda La Granja, ubicada junto a Santa Clara, para el uso de la ciudad de Quito, como agua potable, debido a la falta de agua que sufría la ciudad.²⁶¹

²⁵⁷ Capello, “Santa Clara”, 199-205.

²⁵⁸ ANCQ, MAGAP, Oficio del Consejo Municipal, 27 de julio de 1951; Oficio de Santa Clara dirigido al MPS, 20 de diciembre de 1956. Expediente 59.1.

²⁵⁹ Luzuriaga, *Quito y sus recorridos de agua*, 72-78.

²⁶⁰ Javier Gomezjurado, *El Panecillo en la historia* (Quito: PPL Impresores), 134.

²⁶¹ ACNJ-E. Sala Civil de la CSJ, proceso n.º 22-1941, f. 262; Nro. 56-1943-1, f. 38

Como tal, el sector de Santa Clara se caracterizó por tener abundantes fuentes de agua, lo que ocasionó varias disputas entre comuneros con hacendados y entre los mismos hacendados.²⁶² Con el crecimiento de Quito hacia este sitio, era evidente un futuro conflicto por el líquido vital, tomando en cuenta que los nuevos pobladores, en el corto plazo, necesitarían agua –como efectivamente ocurrió– y que conllevó a los conflictos entre Santa Clara, la Universidad Central del Ecuador y el Banco del Pichincha, los cuales serán diseccionados más adelante.

La expansión urbana también obligó a la Iglesia católica a realizar constantes divisiones de las parroquias eclesiásticas, para que acojan al creciente número de feligreses; así nació la Parroquia Eclesiástica de Santa Clara de San Millán.²⁶³ De esta forma, lo que alguna vez fue una pequeña iglesia para indígenas, en 1939 pasó a ser una iglesia con nueva infraestructura, frecuentada por las familias pudientes del sector; en particular, Jacinto Jijón y Caamaño asistía todos los domingos a misa en compañía de su esposa.²⁶⁴ Su primer cura párroco fue Miguel Ángel Troya, quien aprovechó que la élite quiteña había ubicado su residencia en el lugar para vincularlos a la iglesia y sus proyectos filantrópicos. Además, Troya simpatizaba con la presencia de estos feligreses de élite en el sector como lo muestra la carta del 4 de enero de 1945 que envió al arzobispo de Quito, Carlos María de la Torre, en la que señala: “Ya se la puede considerar, a esta sección de Quito, no solo la más pintoresca por la abundancia y variedad de sus chalets y casas residenciales, sino también como una de las más importantes por la calidad de sus moradores, puesto que aquí se encuentran diseminadas mucha gente bien y pudiente”.²⁶⁵ En cambio, el trato con los comuneros difirió como se evidenciará en otro apartado.

²⁶² Por ejemplo, el juicio por la propiedad de agua entre la hacienda de Miraflores de Virginia Chiriboga Donoso, y la hacienda de Santa Clara de San Millán de Josefina de Azcásubi, que inició en 1905 y finalizó en 1914. En este proceso judicial, las partes utilizaron a los comuneros de Santa Clara como testigos, así tenemos a los indígenas Nicolás Cochambay y Manuel Guamanzara atestiguando que la división de las aguas, para cada hacienda, siempre fue en similares proporciones. ANH-E, Propiedad de aguas Miraflores y San Millán, 1914. Fondo Corte Superior, sección Juzgado, serie Tercero cantonal, caja 4, exp. 1; Aguas, 1905. Fondo Corte Superior, sección Juzgado, serie Tercero cantonal, caja 1, exp. 8.

²⁶³ En Adelante se la denominará solo como Parroquia Eclesiástica.

²⁶⁴ AHMCP-E: Boletín de la Parroquia de Santa Clara de San Millán, año 1, n.º 1, 4 de mayo de 1947; nro 26, 3 de noviembre de 1947; n.º 42, 28 de marzo de 1948; n.º 56, 1 de agosto de 1948.

²⁶⁵ AAQ, Cartas al Arzobispo de Quito por el párroco de Santa Clara, 16 de marzo de 1944 y 4 de enero de 1945. Sección Parroquias, Santa Prisca, caja, 22.



Figura 11. Iglesia de Santa Clara de San Millán²⁶⁶

Fuente: AHMCP-E. Fotografía, 1940, en Cevallos, *Arte, diseño y arquitectura en el Ecuador*, 58.

Uno de los proyectos filantrópicos impulsados por Troya, con ayuda de las élites blanco-mestizas, fue la escuela Hogar del Niño fundada en 1942. Las instituciones benefactoras fueron la Unión de Mujeres Católicas de la Parroquia de Santa Clara de San Millán y la Sociedad de Señoras de Hogar del Niño. Estas instituciones estaban conformadas por las mujeres de familias pudientes de Quito que vivían en el sector; por ejemplo, María Luisa Flores de Jijón y Caamaño, Elvira Ponce de Mateus, Elsa De la Torre, Isabel del Hierro de Mena o Teresa Samaniego de Arteta. La escuela estaba dirigida para los niños pobres de toda la parroquia eclesiástica de Santa Clara y así los comuneros enviaron a sus hijos a estudiar. Para 1948, dos niños comuneros ya aparecían en los listados de los mejores estudiantes: Luis Cochambay y José Enrique Simbaña.²⁶⁷

²⁶⁶ La iglesia fue diseñada por Pedro Shumaker y rediseñada para su construcción por el padre Brüning. La primera piedra fue colocada el 21 de noviembre de 1882, pero empezó a ejecutarse en 1904, terminando su construcción en 1913. Cevallos Schmitt, Alfonso. *Arte, diseño y arquitectura en el Ecuador: La obra del padre Brüning 1899 - 1938*. Quito: Abya-Yala / Museo del Banco Central del Ecuador. 1994), 57-59; AAQ, Informe sobre el estado material de la Iglesia realizado por Eustorgio Sánchez, 1954. Sección Parroquias, Santa Prisca, caja 22. En su edificación participaron comuneros de Santa Clara, por ejemplo, José Gabriel Collahuazo fue albañil, y Juan Guamanzara prestó su terreno, por muchos años, para la elaboración de ladrillos con los cuales se construyeron las torres. AAQ, Carta al Vicario General de la Arquidiócesis de Quito, 29 de julio de 1940, Sección Parroquias, Santa Prisca, caja 22; Informe Parroquia Sta. Prisca y su filial Sta. Clara, 5 de noviembre de 1914, Sección Parroquias, n.º 18, caja 23.

²⁶⁷ JLL1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018; AHMCP-E: Boletín de la Parroquia de Santa Clara de San Millán, año 1, n.º 1, 4 de mayo de 1947; n.º 26, 3 de noviembre de 1947; n.º 42, 28 de marzo de 1948; n.º 56, 1 de agosto de 1948. AAQ. Carta dirigida al Arzobispo, 18 de octubre de 1942 por el párroco de Santa Clara de San Millán. Sección Parroquia lista antigua, referencia Santa Prisca, caja, 22.

Troya se preocupó de limpiar la *mancha india* en la Parroquia Eclesiástica, y para esto se apoyó de las políticas higienistas y orden social que se impulsaban en Quito. Con esto, impulsó la clausura del cementerio y los comuneros vieron desaparecer un elemento material y simbólico de su sistema ceremonial, pues dejaron de contar con el sitio donde mantenían, enterraban y celebraban a sus muertos.²⁶⁸ El cura párroco, para acelerar el proceso de clausura, solicitó al arzobispo que ordene el cierre inmediato, ya que, de no hacerlo, la *gente bien hará peso* para que sea la autoridad civil quien lo cierre. El párroco justificaba el pedido señalando que era insalubre mantenerlo abierto en esa área; sin embargo, recomendaba que los pobladores entierren a sus muertos en los cementerios de San Diego y el Tejar que estaban ubicados en zonas más pobladas que Santa Clara. Al mismo tiempo, Troya señaló que ya contaba con propuestas de compra del terreno por los Durini y los Padres Lazaristas. Así, el 30 de enero de 1945, se autorizó la clausura del cementerio y, para inicios de 1960, se construyó en ese terreno el Colegio Spellman.²⁶⁹ La Figura 9 esboza un croquis de 1939, donde se aprecia la ubicación del cementerio clausurado.

²⁶⁸ En el inventario de bienes de la Parroquia de Santa Clara realizado en 1914, se señala el cementerio, del cual se indica que se encuentra a tres cuadras de la iglesia, que no se cuenta con registros de títulos de propiedad, presenta dos mausoleos pequeños, entrada con seguridad y una cruz de piedra en el centro. *Ibíd.*, Informe Parroquia Sta. Prisca y su filial Sta. Clara, 5 de noviembre de 1914. Sección Parroquias, n.º 18, caja 23.

²⁶⁹ AAQ, Cartas al Arzobispo de Quito por el párroco de Santa Clara, 16 de marzo de 1944 y 4 de enero de 1945. Sección Parroquias, Santa Prisca, caja, 22; Comunicado del 30 de enero y Decreto del 1 de febrero de 1945, <http://www.spellmanfemenino.edu.ec/institucion/nuestra-historia.html>.

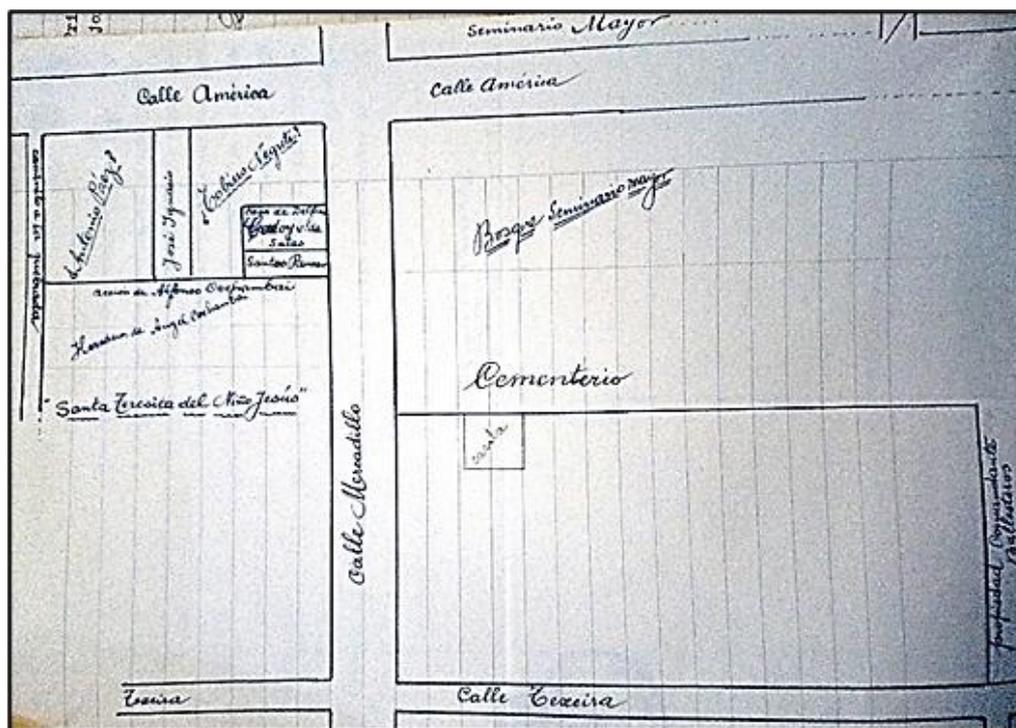


Figura 12. Ubicación del cementerio de Santa Clara, 1939.

Fuente: AAQ. Carta dirigida al Vicario General de la Arquidiócesis de Quito por Carmen Rosa de Gonzáles, Secretaría de Acción Católica de Santa Clara de S.M., 30 de agosto de 1939. Sección Parroquias, Santa Prisca, caja 22.

Los comuneros aceptaron la clausura y no entraron en conflicto con los blanco-mestizos del sector que direccionaban sus acciones filantrópicas hacia los barrios aledaños, incluida la comuna de Santa Clara. Por otra parte, los comuneros, aprovechando el compromiso del arzobispo de apoyar a su causa, se propusieron construir un nuevo cementerio en la zona alta de la comuna, mismo que contaba con un valor sentimental mayor. Los comuneros enviaron al Municipio una solicitud para construir el nuevo cementerio y, efectivamente, contaron con una carta del arzobispo. En este pedido, Santa Clara aludió a su situación de comunidad indígena carente de recursos, declararon además que el terreno del cementerio clausurado fue una donación de los comuneros, e indicaban que ya contaban con el terreno para el nuevo cementerio. No obstante, el Municipio no accedió al pedido, aduciendo que tenían a su disposición los cementerios del Tejar y San Diego.²⁷⁰

Entre otras prohibiciones impuestas por el Municipio a Santa Clara, en el marco de las medidas modernizadoras, estuvo la ocupación de la plaza de la Iglesia de Santa Clara de San Millán como un mercado y que era el sitio que los comuneros utilizaban para comercializar sus productos. Sobre esto un comunero indica lo siguiente:

²⁷⁰ *Ibíd.*, Carta al Arzobispo, 5 diciembre de 1945 por la Comuna de Santa Clara.

Chiriboga Villagómez, dando cumplimiento a las peticiones de todos los que estaban ya alrededor de la iglesia de Santa Clara, como ahí vendían los comuneros todo lo que producía aquí, prohibió la venta. Ahí teníamos puestitos, como *chinkana* (laberinto). Las comuneras ahí vendían el producto que salía de aquí. Entonces, Chiriboga Villagómez empieza a construir el mercado de Santa Clara, al tiempo, en ese mismo año, se quema el mercado de San Blas [...] y les da haciendo el Mercado Central, o sea ambos mercados son hechos en el mismo año, en 1951.²⁷¹

En aquellos años, el Municipio vislumbró la necesidad de poner orden a la informalidad y garantizar la higiene y el ornato de la ciudad; por consiguiente, construyó cinco mercados cubiertos y tres mercados abiertos. De esta manera, las mujeres que poseían un lugar en este espacio podían vender sus productos, pero las mujeres y los hombres indígenas fueron los más perjudicados porque fueron excluidos y se sometieron las restricciones y sanciones de la guardia municipal.²⁷² En el caso de Santa Clara, las mujeres se quedaron sin su espacio interno de comercialización y pocas lograron acceder a un puesto al interior de los mercados Central y Santa Clara, construidos por el Municipio. Sus prácticas económicas también fueron prohibidas y esto respondía a la apuesta de los poderes locales por la modernidad. En efecto, las dos actividades prohibidas fueron la crianza de animales y la elaboración de los ladrillos y tejas, por ser consideradas como prácticas no urbanas. Esto se aplicó para quienes mantenían estas actividades cerca de los nuevos barrios, ya que, en la parte alta de la comuna, las conservaban y su entorno se configuraba por los hornos de ladrillos y terrenos abarrotados de este material y tejas. Entonces, los nuevos habitantes blanco-mestizos de los alrededores de Santa Clara se sintieron con el derecho de hacer cumplir las prohibiciones. Sobre esto, un testimonio:

Un compañero que era de recursos escasos, el compañero Antonio Casamín, le dieron un lote de terreno en la parte acá arriba de La Gasca, entonces, como ya le habían dicho que era de él, fue a trabajar un horno, para seguir trabajando en el oficio de hacer las tejas [...] y cuando él estaba trabajando habían venido unos señores de La Gasca y le habían dicho “No, tú no haces nada aquí, cuidado vayas hacer hornos, nada aquí”, entonces le impidieron.²⁷³

²⁷¹ CLL1, entrevistado por el autor, 14 de abril de 2018. José Ricardo Chiriboga Villagómez fue alcalde a partir de 1949, con apoyo del Partido Liberal Radical Ecuatoriano. Eduardo Kingman, comp. *Ciudades de los Andes: visión histórica y contemporánea* (Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD, 1992), 336. El incendio mencionado ocurrió en 1950 y los mercados Santa Clara y Central abrieron sus puertas en 1951 y 1952, respectivamente. Katherine Guerrero, “Mercados emblemáticos del D.M. de Quito y su patrimonio alimentario: el caso del mercado Santa Clara e itinerario turístico cultural de la comuna Santa Clara de San Millán” (tesis de Licenciatura, Universidad Central del Ecuador, 2015), 29, 38, <http://www.dspace.uce.edu.ec/bitstream/25000/6124/1/T-UCE-0009-515.pdf>.

²⁷² Kingman y Muratorio, *Trajines callejeros*, 100.

²⁷³ CLL1, entrevistado por el autor, 14 de abril de 2018.



Figura 13. Absorción del territorio de Santa Clara de San Millán por la expansión de Quito, 1911-1971.

Fuente: Colectivo Geografía Crítica del Ecuador (*shape file*).

Elaboración: Jácome y Barragán, 2022.

Estos cambios dieron mayor cabida al trabajo asalariado que pasó a sustituir el ingreso que antes obtenían con sus propias prácticas económicas; de todas estas, proliferó la albañilería, puesto que, ante una ciudad en crecimiento, la demanda por este tipo de oficio fue mayor; ante todo porque, entre 1920 a 1950, se construyó la ciudadela Mariscal Sucre, ubicada a 2,5 kilómetros de distancia de Santa Clara, donde no solo vendían su fuerza de trabajo, sino también los ladrillos y tejas que elaboraban.²⁷⁴ En este choque entre la modernidad urbana y lo comunal, se presentaron aquellas formas de menosprecio de raíz colonial y del primer periodo republicano, reproducidas por los blanco-mestizos para humillar a los comuneros. En sí, las prohibiciones del Municipio alrededor de las prácticas económicas, la presión del mercado inmobiliario, la afectación a su sistema ceremonial o la disposición de los recursos del territorio comunal fueron prácticas concretas que afectaron, no solamente, a la dignidad comunera, sino también a la obtención de recursos para satisfacer sus necesidades materiales. A esto se unieron otras acciones y comportamientos relacionados con la violencia física y la desvalorización social como lo muestran los siguientes relatos:

De Las Casas nos trataban mal porque ellos tenían agua potable. Yo me acuerdo de pequeña nos tocaba ir a traer el agua de Las Casas porque pusieron un grifo y nosotros sabíamos ir a traer agua para cocinar. Una señora ahí nos hablaba, nos decía que somos unos indios, somos unos longos y nos impedía coger el agua.²⁷⁵

Hubo un señor explotador del trabajo aquí [...] fuimos explotados la mayor parte de los que trabajábamos de eso (tejas y ladrillos), fuimos explotados una cosa de unos 20 años. El señor tenía un instinto de salvaje, con lo que tenía le pegaba al comunero. Hubo una oportunidad de que mi papacito, que en paz descanse, vino uno de la universidad, una construcción nueva que hicieron, a comprar el tejuelo, pero como no teníamos tejuelo llevaron teja, vendió mi papá la teja y como tenía cogido plata de este señor, vino con los sobrinos y a mi papá le cogieron, le sacrificaron. Yo me acuerdo que cogí una teja y le lancé a este señor y la mujer cogió la pala de manilla y me rompió la cabeza, me dejó inconsciente en la calle, después que yo reaccioné mi papá ya estaba pegado y mi mamá jalada del pelo [...] Nos insultaba, nos decía indios, con un vocabulario bastante grueso, nos humillaba, éramos humillados.²⁷⁶

No solo Santa Clara experimentó estos y otros tipos de vejaciones, sino los indígenas de Quito en general. Verbigracia, Ana Goestchel señala dos casos de menosprecio de los años cuarenta sobre los indígenas, relacionados con el uso del transporte público: el primero, refiere al grupo de pobladores de Ñaquito que solicitaban más unidades de transporte para la ruta Quito-Cotacollao, pues no querían viajar con

²⁷⁴ JLL3, entrevistado por el autor, 21 de abril de 2018.

²⁷⁵ JL, entrevistada por el autor, 9 de mayo de 2018

²⁷⁶ CLL3, entrevistado por el autor, 28 de abril de 2018.

indios. El segundo caso refiere a una comunicación enviada por los vecinos de Quito al diario Últimas Noticias en el que señalan: “Es sabido que nuestra gente indígena y mayoría de la chola no tiene aseo, si un hombre decente en el vestir, toma pasaje en uno de estos buses no lo hace otra vez. Es triste ver, si se contiene la ira, con la mayor inconsciencia, esas manos de indígenas llenas de tanto residuo, se semilimpian en la indumentaria del vecino”.²⁷⁷

En conjunto, estos agravios respondían a aquellos practicados en la Colonia y basta compararlos con los identificados por Gavilanes en esa época: amarrarlos, la *vergüenza pública*, el abuso físico con actos como: azotes, palazos y golpes; o los que se practicaban en la república temprana, señaladas por Martínez Novo como el halar de los cabellos o el insulto racista.²⁷⁸ Estas y demás humillaciones catapultaron los sentimientos colectivos de los comuneros que motivaron la lucha por dignidad y respeto.

2. Los ataques del Banco del Pichincha, la Universidad Central y la Parroquia Eclesiástica contra Santa Clara

Como se expuso en los apartados previos, producto de la expansión urbana de Quito, Santa Clara afrontó dificultades que se articulaban con esas formas de dominación coloniales y republicanas, como fueron las de menosprecio que los blanco-mestizos las reprodujeron para humillar a las poblaciones indígenas en general. En numerosas

²⁷⁷ Goestchel, “Hegemonía y poder local”, 140.

²⁷⁸ Elizabeth Gavilanes, sobre los juicios por agravio presentados por indígenas de la Gobernación de Cuenca entre 1780 y 1814; evidencia el menosprecio colonial blanco-mestizo puesto en práctica para no garantizar el *buen tratamiento* sobre la población indígena, y que impulsaba acciones de ofensa física o verbal que vulneraban la *percepción individual y la imagen de los indígenas agraviados frente a la colectividad*. El menosprecio se concretó cuando los indígenas eran obligados a realizar servicios para los blanco-mestizos y no se les pagaba de manera justa por su trabajo o, simplemente, no se les pagaba; se los desposeía de sus tierras; no tenían horas y tiempos claros de trabajo; eran injuriados; al morir, sus posesiones eran entregadas a la iglesia y no a sus herederos; se los separaba de su cacique; se los detenía sin explicación alguna; no se garantizaba el agua necesaria para regar sus chacras, etcétera. Estas prácticas eran socialmente aceptadas, visto que la condición social y étnica de los blanco-mestizos era más valorada y tenía mayor peso social con respecto a la indígena. En consecuencia, los blanco-mestizos cometían agravios en contra de individuos y colectividades indígenas que suponían *vergüenza pública* y les negaban un trato digno. Entre tantas formas de denigración, en actos públicos, los colocaban en el cepo; les obligaban a beber orina con sal; les retiraba sus prendas en la vía pública; eran arrastrados o amarrados con una cuerda alrededor de sus cuellos; los caciques no podían sentarse en la Iglesia, o se les segregaba de las actividades que normalmente realizaban en esta; se violaba su libertad con el encarcelamiento y/o apresamiento y, más aún, se abusaba físicamente de los indígenas con actos como azotes, palazos y golpes. Como respuesta, los indígenas y sus intermediarios utilizaron los recursos legales que les brindaba el sistema judicial para enfrentar a sus contrincantes. Gavilanes, “¿Continuidad o ruptura?”, 15-49. Si lo indicado es comparado con lo vivido por la población indígena en Ecuador, Quito y Santa Clara, se puede apreciar que en el siglo XX, la población indígena continuó experimentando las formas de menosprecio identificadas por Gavilanes.

oportunidades, las relaciones, producto de esa interacción, terminaron en luchas entre ambos grupos; por ello, antes de abordar particularmente el tema de Santa Clara, se hará referencia a las luchas indígenas del Ecuador en esta etapa. De entrada, se encuentra que los indígenas de los Andes ecuatorianos enfrentaron el menosprecio blanco-mestizo a través de procesos de lucha y con esto combatieron la opresión material y subjetiva del que eran víctimas, sobre todo, de los hacendados. Oswaldo Albornoz identificó 43 enfrentamientos, donde los hacendados arremetieron violentamente contra los indígenas serranos, quienes respondieron al agravio de la misma manera. En estos conflictos murieron hombres, mujeres y niños, algunas mujeres fueron violadas, se les despojó de sus tierras, entre otros crímenes que quedaron en la impunidad.²⁷⁹

Los indígenas establecieron nuevas estrategias de lucha para enfrentar a los blanco-mestizos; particularmente, por medio de la organización de tipo nacional. En los años 30 se dieron los primeros intentos de organización alentados por los izquierdistas, lo que condujo a plantear el Primer Congreso Nacional de Organizaciones Indias en 1931, pero que no se ejecutó. En 1934, se creó la Conferencia de Cabecillas Indígenas. Luego, en los años 40, con el apoyo del Partido Comunista del Ecuador –del cual varios indígenas formaban parte– se fundó la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), donde, Dolores Cacuango, lideresa de Cayambe, ocupó el cargo de Secretaria General. Esta organización tuvo como finalidad: “Impulsar el cumplimiento de leyes laborales y, por otro, llevar los conflictos de los huasipungueros al centro del Estado y la escena política nacional”. Para 1960, con apoyo de los sacerdotes salesianos, se creó la Federación Shuar y, en 1961, se produjo el levantamiento indígena que recorrió en protesta las calles de Quito con cerca de quince mil indígenas.²⁸⁰

Por su parte, Marc Becker asevera que las luchas indígenas forjadas en Ecuador fueron un modelo para el resto de América Latina debido a su forma de organización. Justamente, este investigador puntualiza algunas luchas que podrían ser consideradas la base para los movimientos indígenas; por ejemplo, la encabezada por Jesús Gualavisí, líder del municipio de Cayambe, en los años 1920, para combatir la expropiación de las tierras. En este caso particular, Gualavisí estableció alianzas con blanco-mestizos de Quito, en específico con los miembros del Partido Socialista Ecuatoriano que,

²⁷⁹ Oswaldo Albornoz, *Las luchas indígenas en el Ecuador*.

²⁸⁰ Andrés Guerrero, “De sujetos indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990”, en *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos* (Lima: Institut français d'études andines, 1993), 83-101. Disponible en Internet: <http://books.openedition.org/ifea/2171>.

posteriormente, pasaron a ser fuertes partidarios de las luchas indígenas rurales. Otra lucha fundamental, a juicio de Becker, es la huelga de 1930, emprendida por los indígenas de la hacienda Pesillo, en Cayambe, que exigían mayores salarios y mejores condiciones laborales; este levantamiento alcanzó una fuerte intensidad e intervino el gobierno, con la fuerza pública. Destacó el rol de Dolores Cacuango.²⁸¹ A nivel urbano, no son muchos los ejemplos documentados, pero cabe hacer notar los incidentes ocasionados por los indígenas de los alrededores de la ciudad de Cuenca, en 1926, que asaltaron la plaza del mercado a raíz del mal abastecimiento de sal y que fueron reprimidos por las tropas, produciendo la muerte de algunos indígenas.²⁸²

Para el caso de Quito, Eduardo Kingman indica que: “Los conflictos entre ciudadanía blanco-mestiza y el mundo indígena fueron tanto disputas por las tierras, el agua, los recursos o la utilización de la fuerza de trabajo, como por acciones cotidianas de violencia simbólica”.²⁸³ Una muestra de estas disputas fue la experimentada por Santa Clara, pues enfrentó a los blanco-mestizos y sus instituciones: Banco del Pichincha, Universidad Central y Parroquia Eclesiástica de Santa Clara de San Millán. Empero, en el marco de lo subjetivo, Santa Clara luchó contra tres formas de menosprecio reproducidas por los blanco-mestizos: en primer lugar, el maltrato físico-simbólico que afectó su esfera del reconocimiento del amor; en segundo lugar, la desvalorización social que afectó al reconocimiento de la solidaridad; finalmente, en tercer lugar, la desventaja jurídica que produjo lesiones al reconocimiento del derecho. Es así como, Santa Clara, al no sentirse reconocida, originó sentimientos como el miedo, la desconfianza y la indignación que actuaron como motivadores de lucha contra el menosprecio.²⁸⁴ Con esto, la Asamblea General de comuneros concluyó que fueron agraviados y determinaron sus estrategias de defensa; sin embargo, tuvieron que ensayar dichas estrategias, ya que se encontraban al interior de la urbe y ya no en la zona rural. De modo que replicaron acciones de raíz colonial y republicano para alcanzar sus objetivos; por ejemplo, la pelea judicial, arrastrada desde la Colonia, que se enmarcaba en su memoria de larga duración.²⁸⁵

²⁸¹ Marc Becker, “Ecuador, indigenous and popular struggles”, en *International Encyclopedia of Revolution and Protest*, ed. Immanuel Ness, 1056–1057 (Blackwell Publishing, 2009), 1056.

²⁸² Fernando Rosero, comp. *Estructuras agrarias y movimientos sociales en los Andes Ecuatorianos (1830-1930)* (Quito: IIE-PUCE-CONUEP, 1990), 416.

²⁸³ Kingman, *La ciudad y los otros*, 347.

²⁸⁴ Honneth, *Crítica al agravio moral*, 267.

²⁸⁵ Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, 78, 214.

Por lo que respecta al conflicto entre Santa Clara con el *Banco del Pichincha*²⁸⁶ y sus aliados, este se produjo por la demanda de agua que se extendió de 1936 a 1945. Desde tiempos coloniales, Santa Clara enfrentó conflictos con los poderes locales blanco-mestizos por este recurso que, a decir del párroco Juan Fermín, testigo en el juicio entre Santa Clara y Juana de Mazo, los indígenas de Añaquito habían recibido derechos de agua en las laderas superiores del Pichincha inmediatamente después de la conquista.²⁸⁷ En 1734, Santa Clara ya había experimentado un juicio por este recurso: cuando el Gobernador y Cacique del común de indios del pueblo de Santa Clara, Thomas Criollo Inga, enfrentó las intenciones del Comisario de la Caballería, Don Joseph Freire de Villacís, quien reclamaba la propiedad de una acequia que nacía en los manantiales del Pichincha. En dicho proceso resultó triunfador el Comisario, mientras que a los *indios* se les permitió utilizar el agua solamente para beber, lavar y dar de tomar al ganado.²⁸⁸

Para 1936, la comuna enfrentó una demanda impuesta por el Banco debido al uso del agua. La demanda fue interpuesta por su gerente, Alberto Acosta Soberón, y los ciudadanos, Rafael Vásquez Gómez, Manuel Tobar Angulo, Juan Francisco Navarro y Carlos Alberto Yépez.²⁸⁹ Este conflicto tuvo como antecedente la construcción, por parte de Santa Clara, de una acequia para aprovechar las aguas de la vertiente de Chusalongo. Antes de describir con mayor detalle este conflicto, es importante recordar que las tierras del sector de Pambachupa, ubicados en la parte baja de la comuna, fueron entregadas a Juana de Mazo a mediados del siglo XIX, después de ganar el juicio entablado a Santa Clara; posteriormente, estas tierras se dividieron en varios fundos y una parte fue adquirida por el Banco que las lotizó.²⁹⁰

Los nuevos pobladores utilizaban el agua que descendía desde las laderas del Pichincha a través de la quebrada de Larcañan y, al momento que los comuneros desviaron el curso natural de la vertiente, disminuyeron el volumen de agua que llegaba a la parte baja. Ante esta dificultad, el Banco y los dirigentes de la ciudadela Mariana de Jesús demandaron a la comuna y exigieron que suspenda la construcción de la obra, ya que aducían: “Haber poseído las aguas de Chusalongo desde tiempo inmemorial y en

²⁸⁶ En adelante se lo identificará simplemente el Banco.

²⁸⁷ Capello, “Santa Clara”, 187.

²⁸⁸ ACNJ-E. Copia certificado del Juicio, Sala Civil de la Corte Suprema de Justicia, proceso n.º 22-1941, f. 262; n.º 56-1943-1, f. 74-84.

²⁸⁹ ACNJ-E. Sala Civil de la CSJ, procesos n.º 22-1941-1 y n.º. 56-1943-1. AGFJ-E: Juzgado cero de lo Civil, proceso n.º 87-1940-3 Civil.

²⁹⁰ Moscoso, “Rumipamba: aproximación histórica”, 93-4

forma continua y tranquila”.²⁹¹ Santa Clara consideraba que la reacción de los demandantes no se justificaba, porque las aguas de Chusalongo se originaban en su territorio, sumado al hecho de que eran alimentadas por vertientes que se encontraban en su totalidad en tierras comunales. Después de atravesar el territorio comunal, estas aguas se incorporaban a la quebrada de Larcañan, por tanto, los demandantes podían reclamar esas aguas y no las de Chusalongo.

Entre tanto, los demandantes —especialmente Vásconez— acudieron a formas coloniales de dominación para mostrar su superioridad, alcanzar sus objetivos y mostrar a los comuneros que su postura, respecto a la propiedad del agua, no gozaban de ningún reconocimiento. Entonces, menospreciaron a los comuneros por medio de prácticas como la humillación y el amedrentamiento, además de ataques físicos y la vejación a la dignidad; lo que engendró más sentimientos de indignación y miedo en los comuneros.²⁹² Aquí un relato sobre Vásconez:

Mi abuelito, de parte de mi mamá, nos contaba y decía que Vásconez, que había sido dueño de toda la Gasca, para arriba [...] le obligaba a que le de agua o si no le iba a meter presos. Entonces, vino con los alguaciles y carabineros, que había en ese tiempo, le habían cogido y amarrado, es que le bajaban por ahí [la calle principal de la comuna] en calidad de detenido, y también a algunos comuneros que habían estado haciendo mingas arriba, para atrás de Cruz Loma.²⁹³

Rafael Vásconez, secundado por el Municipio, mostró su desprecio a los comuneros mediante injurias, amedrentamientos y maltratos.²⁹⁴ Los acusó ante el Municipio de llevarse el agua que pertenecía a la ciudad, de actuar de *mala fe*, y desconoció a Santa Clara como propietaria de estas. Por su parte, el Municipio intervino a través del Comisario de Calles, Carlos Calero, quien se trasladó a la comuna para inspeccionar el territorio en compañía del ingeniero César Rivadeneira, y verificar la denuncia de Vásconez. En dicha visita, Calero citó a su despacho a todos los miembros del Cabildo bajo la amenaza de encarcelamiento en caso de inasistencia. El Cabildo

²⁹¹ ACNJ-E. Sala Civil de la CSJ, procesos n.º 56-1943-1, f. 7 y 19.

²⁹² Honneth, *Crítica al agravio moral*, 322; Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*.

²⁹³ JLL3, entrevistado por el autor, 21 de abril de 2018.

²⁹⁴ Vásconez fue dueño del fundo de Santa Clara de San Millán y mantenía conflictos por agua, no solo con Santa Clara, sino también con otros blanco-mestizos; por ejemplo, en 1940 demandó a Enrique Medina, para que construya un medidor de agua, y tome solo la cantidad de líquido que le correspondía: 8900 litros. Medina era una de las varias personas que habían aprovechado la parcialización que Vásconez hizo de su fundo, cuyos terrenos los puso a la venta incluyendo el agua. AGFJ-E. Juzgado tercero de lo Civil, proceso n.º 87-1940, f. 87.

asistió a la reunión y afrontó el comportamiento violento del comisario. Aquí un relato de la época:

El Sr. Comisario aseguraba mi prisión [presidente del cabildo] hasta que se presenten los demás del Cabildo [...]. Fui, me presenté ante el Sr. Comisario que no había cambiado de criterio, en la misma forma nos recibió. Nuestro síndico, como Udes lo conocen, le contestó que las aguas son de nosotros, que los trabajos lo harían en nuestro suelo comunal, en esto el Sr. Comisario ya casi pega.²⁹⁵

Después de esta reunión, el Comisario envió un informe al Concejo Municipal solicitando que se obligue a Santa Clara a no desviar las aguas, no solo de Chusalongo, sino también de las fuentes de Ingapirca y Nagcha Rumi, para incrementar el caudal de la quebrada de Larcañan a favor de los pobladores de La Granja y Mariana de Jesús. Al conocer este pedido, el Cabildo mantuvo una reunión con el Síndico Municipal, donde descubrieron que el Municipio y los directivos de la Fundación Mariana de Jesús, conformada por Julio Tobar Donoso, Bustamente y Arteta, y Rafael Vásconez, se habían comprometido con el Concejo para firmar un contrato de aprovisionamiento de agua para la ciudad y para complementar las aguas de la Hacienda La Granja que la Fundación cedió “para el uso de la ciudad de Quito, como agua potable”.²⁹⁶

De esta manera, se enfrentaron en los tribunales dos grupos con abismales diferencias de poder: un Banco junto a un grupo de la élite blanco-mestiza quiteña, apoyados por el Municipio, versus una comunidad indígena apoyada por un abogado blanco-mestizo, de quien se hablará más adelante.

²⁹⁵ ACSCM. Acta de la Junta General de Comuneros de Santa Clara de San Millán de 23 de noviembre de 1942, Libro de actas 001

²⁹⁶ ACNJ-E. Sala Civil de la CSJ, proceso n.º 22-1941, f. 262; n.º 56-1943-1, f. 38

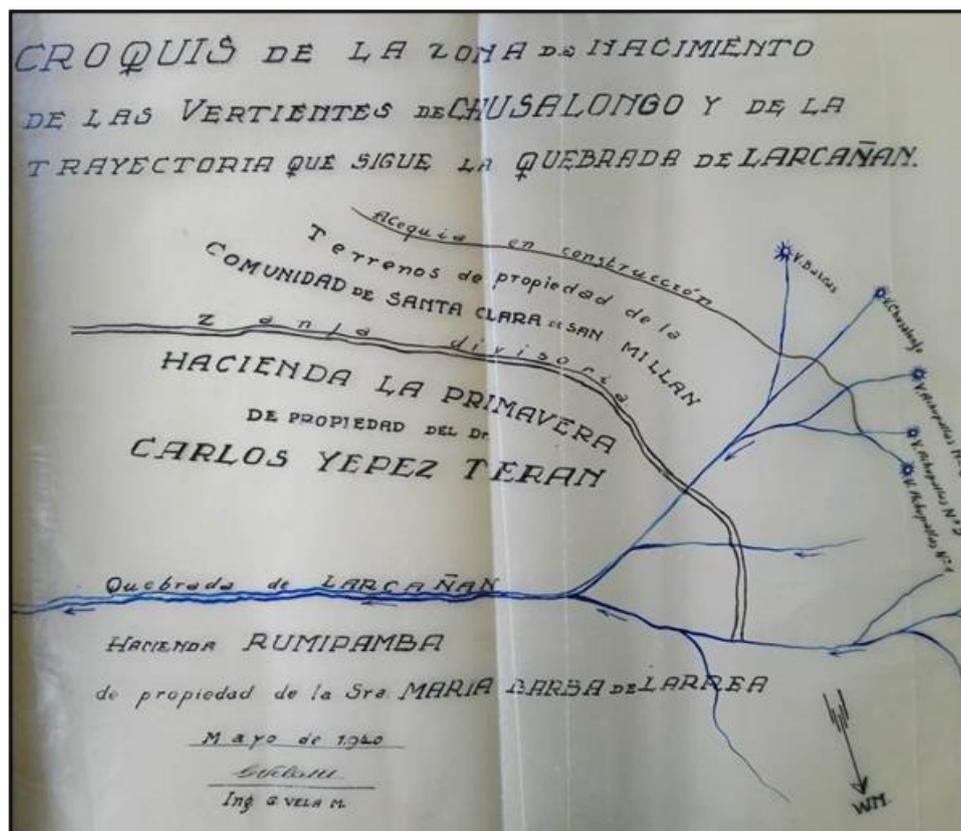


Figura 14. Croquis presentado por Santa Clara sobre el origen de las vertientes de Chusalongo. Fuente: ANE. Fondo Corte Superior, serie Juzgado tercero provincial de Pichincha, caja 2, expediente 11, año 20 de octubre de 1936, f. 228.

Un segundo conflicto se presentó con la *Universidad Central del Ecuador*,²⁹⁷ y este se extendió de 1955 a 1958. En este caso, la Universidad, con apoyo del MPS, obligó a la comuna ceder el agua para el funcionamiento y construcción del campus universitario. Todo inició en 1955, cuando la Universidad solicitó a Santa Clara el uso de las fuentes de agua. En esa época, la mencionada casa de estudios estaba dirigida por Alfredo Pérez Guerrero y la comuna, por Manuel Tumipamba. El Cabildo comunal puso en consideración de la Asamblea General de comuneros el pedido de la Universidad, la misma que, en su derecho, fue negada.²⁹⁸

En este proceso apareció nuevamente el nombre de Rafael Vásconez, quien vendió los terrenos a la Universidad y omitió informar que las fuentes de agua se encontraban en territorios de Santa Clara; por lo que, la cantidad de agua que llegaba a los terrenos de la Universidad, dependía del uso que los comuneros realizaban de ella en la parte alta. El Consejo Universitario, para resolver el tema, encargó el caso al profesor Jaime

²⁹⁷ A partir de este momento, se identificará a esta institución solo como Universidad

²⁹⁸ ACSCSM. Actas del 4 y 9 de mayo de 1955, Libro 1 de Actas del Cabildo; MP2, entrevistado por el autor, 19 de abril de 2018.

Bustamante, quien encabezó el proceso de negociación que se extendió hasta 1958, cuando el MPS obligó a Santa Clara a aceptar un acuerdo con la Universidad.²⁹⁹ Sobre este punto, un comunero afirmó que: “La Universidad Central no tenía ni agua potable, no tenía nada. Entonces, nos propusieron que les permitiéramos una cantidad de agua, que les diéramos porque nosotros teníamos demasiada agua, y ese problema hemos tenido siempre con los vecinos del sur y del norte, por las aguas”.³⁰⁰ Evidentemente, los comuneros temían y desconfiaban de las intenciones de la Universidad, pues habían sido ofendidos por esta institución. Además, sus acciones mostraban su postura respecto a que, los comuneros, debían simplemente acatar sus órdenes.

El tercer conflicto se produjo con la Parroquia Eclesiástica, y este se configuró por varias acciones acontecidas entre los años 1941-1967, que estuvieron relacionadas con la desvalorización social del sistema ceremonial de Santa Clara y humillaciones hacia los comuneros por parte de los párrocos. Como se indicó anteriormente, en los años cuarenta se creó la Parroquia Eclesiástica, con Miguel Troya fungiendo como primer párroco. Este personaje promovió la clausura del cementerio comunal y mantuvo un trato despreciativo hacia los comuneros. En 1941, la población comunera denunció estos tratos displicentes ante el arzobispado de Quito:

En el poco tiempo que lleva el Sr. Cura de administrar de Santa Clara, se ha hecho ajeno a sus feligreses, especialmente al pueblo trabajador, a causa del carácter demasiado brusco y hostil que manifiesta en toda circunstancia: al pobre, al obrero, al indio, al humilde feligrés que no tiene a quien acudir, sino a su párroco, trata con excesiva aspereza, con despotismo, hasta con incultura, no empleando el lenguaje de la prudencia y de la bondad, sino el amargo dejo del desprecio, de la tosquedad y la intransigencia [...] Los Comuneros de Santa Clara (Entidad jurídica que defiende los interés vecinales) se hallan faltos de todo apoyo”.³⁰¹

En su defensa, el párroco acusó al *indio* Federico Tumipamba, apoderado de Santa Clara, de ser el instigador de la denuncia; añadió que este último, borracho, le había faltado al respeto, por lo que fue separado de la iglesia donde era sacristán. Además, Troya argumentó que contaba con informes donde se afirmaba que: “Los feligreses que no venían a la iglesia precisamente por no toparse con la rudeza y grosería del indígena sacristán [...] además de ser sucio en extremo y borracho”.³⁰² Con estas palabras de uso cotidiano para insultar a los indígenas, Troya mostraba su mirada despectiva sobre los

²⁹⁹ AGUCE. Sesión del Honorable Concejo Universitario del 14 de junio de 1955, Sección archivo general, serie HCU, tomo 1, f. 2.

³⁰⁰ JLL2, entrevistado por el autor, 14 de abril de 2018.

³⁰¹ AAQ. Carta al Arzobispo de los feligreses y comuneros de Santa Clara, 18 de julio de 1941.

³⁰² *Ibíd.*, Carta del párroco Miguel Angel Troya al Arzobispo, 6 de agosto de 1941.

comuneros que, al parecer, ya no eran bienvenidos a una iglesia que ahora estaba destinada para las élites blanca-mestizas; de igual manera, puso en práctica el agravio de raíz colonial relacionado con la *vergüenza pública*, específicamente, el separar al indígena de sus funciones en la iglesia como lo señala Gavilanes.³⁰³

La ofensa simbólica y la vergüenza pública motivadas por las acciones del párroco Troya hacia los comuneros constituyeron solamente una parte de la forma total de menosprecio y desvalorización social que estaba detrás de esos comportamientos. Dichos actos fueron practicados por la Parroquia hasta finales de la década de los sesenta cuando, con un enfoque de tipo civilizatorio, prohibió la realización de las fiestas. Esta desvalorización fue más evidente en el conflicto de 1966 donde, el nuevo párroco, Eustorgio Sánchez, se negó a entregar la imagen de Santa Clara de Asís a los comuneros para el desarrollo de las fiestas patronales, pues consideraba que esta práctica debía desaparecer. Estos actos son colineales con aquellos que, en 1916, promulgó el Congreso Catequístico de Quito como medida para civilizar material y espiritualmente a los indígenas: prohibir las fiestas y los priostes; así también, en los años sesenta la Misión Andina señalaba que el patrocinio de las fiestas era una causa para que la población indígena no contribuya con el progreso del país. Aducía, además, que las celebraciones eran las culpables del alcoholismo de los indígenas, por lo que solicitó a los párrocos prohibirlas. En consecuencia, la fiesta paso a ser vista como la práctica culpable de la desgracia indígena.

Conviene subrayar que no era la primera vez que los comuneros tenían problemas con la Parroquia por la imagen de la Santa Patrona, puesto que, en años anteriores, la imagen original había sido arrebatada por la Curia como lo señala el siguiente testimonio:

Los priostes llevaban a la procesión a la Santa hasta El Ejido, La Alameda. Entonces, la curia [...] le detuvo a la Santa y le llevaron al Monasterio de la Benalcázar, cerca de la 24 de mayo. Ahí existe la propia Santa que es de piedra, es pequeñita, es una chiquita nomás [...] Entonces, ahí es cuando las viejas y los viejos priostes, así se llamaban a quienes pasaban las fiestas en años pasados, andaban en que les devuelvan, pero la curia nunca les devolvió y solamente autorizó que elaborarán una copia [...] Mi mamacita, que era una vieja priosta, se iba a pasar ahí hasta que le abrieran las puertas y les lloraba, viendo que lloraba y todo le permitían pasar a ver a Santa Clara.³⁰⁴

El arrebatar la imagen de los santos patronos fue una práctica común de los párrocos en las comunidades indígenas, así buscaban tener control sobre sus vidas

³⁰³ Gavilanes “¿Continuidad o ruptura? Los juicios por agravio”, 15-49.

³⁰⁴ JLL1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018.

religiosas.³⁰⁵ En el caso de Santa Clara, la Parroquia utilizó esta estrategia como mecanismo simbólico de control social, para prohibir una fiesta que empezaba a ser considerada como una práctica anacrónica a la ciudad. Entonces, en los años sesenta, la imagen en disputa fue aquella que la Iglesia de Santa Clara señaló en su inventario de 1914, y estaba ubicada en la sacristía.³⁰⁶



Figura 15. Efigie de Santa Clara de Asís, motivo de disputa entre los comuneros y el párroco. Fuente: archivo personal, 2017.

Los priostes, como parte de su sistema ceremonial, habían *jochado* y tenían todo organizado; no obstante, al momento que solicitaron la entrega de la efigie para trasladarla a la casa comunal y empezar la novena, se encontraron con la negativa del párroco. Los priostes intentaron solucionar el tema mediante el diálogo, pero sin resultados positivos. Esto les motivó a establecer estrategias para recuperar la imagen.

3. Santa Clara se defiende y alcanza triunfos

Los comuneros de Santa Clara fueron proactivos en su defensa frente a los ataques de los blanco-mestizos; por ello, plantearon variadas estrategias de lucha. Para el conflicto con el Banco, establecieron como mecanismo de defensa, de la mano de un abogado blanco-mestizo, la pelea judicial: estrategia utilizada desde tiempos coloniales. La aceptación de apoyo del abogado no solo fue un requisito necesario a cumplir al tratarse

³⁰⁵ Corr, *Ritual and remembrance*, 53.

³⁰⁶ AAQ. Informe Parroquia Sta. Prisca y su filial Sta. Clara, 5 de noviembre de 1914. Sección Parroquias, n.º 18, caja 23.

de un juicio, sino porque esto permitía legitimar su lucha frente a las cortes de justicia; su defensa era Roberto Posso, miembro fundador del Colegio de Abogados de Pichincha. En una primera instancia, Santa Clara ganó el juicio; sin embargo, la decisión fue apelada en segunda instancia que dio la razón a los demandantes, esto impulsó a los comuneros a recurrir a la Corte Suprema de Justicia. En este caso, Posso, para impactar a los jueces, planteó dos estrategias utilizadas en los juicios entre blanco-mestizos e indígenas de la república temprana: el mostrar que la comunidad indígena era dueña de esos territorios y sus recursos desde tiempos inmemoriales, y el discurso del miserabilismo indígena con el que se mostraba que los indígenas eran un pueblo explotado y oprimido.³⁰⁷

En cambio, por su parte, los demandantes se valieron de artimañas legales para deslegitimar la lucha comunera. Así, acusaron a José Federico Tumipamba de no ser el representante legal de Santa Clara, situación que fue desmentida por los comuneros. El argumento de los demandantes, presentado por su procurador, Manuel Cueva, refería a que: “No se ha citado al procurador de los Comuneros sino a la persona de José Federico Tumipamba”. Frente a esto, Posso presentó un alegato que aclaraba lo siguiente: “La comunidad de indígenas de Santa Clara de San Millán es una personería jurídica que debe estar representada por el individuo a quien la Corporación en acto de esta hubiere elegido”.³⁰⁸ Aún, para dejar sin efecto la decisión de la segunda instancia, Posso solicitó a la Corte Suprema de Justicia que se resuelva el caso considerando lo principal, en concreto, el uso de las aguas de Chusalongo, y no la falta de personería jurídica de Tumipamba. La Corte Suprema de Justicia devolvió el proceso a la Corte Superior en 1943, remarcando: “Para que resuelva solo lo principal”.³⁰⁹ Esta duda de la legitimidad en cuanto a la personería jurídica de Tumipamba se originó por el doble reconocimiento jurídico que Santa Clara obtuvo del Estado: *comunidad indígena* y *comuna*; esto permitía que su representante legal sea tanto un apoderado como presidente del Cabildo Comunal. Por consiguiente, esto no contradecía la normativa, dado que la LORC no dejó sin efecto ninguna otra norma o reconocimiento jurídico obtenido por las comunidades indígenas que, a su vez, se conformaban como comunas.

³⁰⁷ ACSCSM. Acta de la Sesión del Cabildo, 5 de julio de 1942, Libro de actas 001; Alegato presentado ante la excelentísima CSJ, en el juicio de Obra Nueva seguido por el Banco del Pichincha y otras personas contra la comunidad de Santa Clara de San Millán (Quito: editorial Colón, 1942).

³⁰⁸ ACNJ-E. Informe de Carlos Yépez y Mercedes Yépez dirigido a los señores Ministros Jueces, Sala Civil de la CSJ, proceso n.º 22-1941, f. 256-259.

³⁰⁹ *Ibíd.*, Sala Civil de la CSJ, proceso n.º 22-1941, f. 260

En este conflicto, los comuneros se indignaron; especialmente, por las acciones de Vásconez y el comisario Calero que los humillaban para alcanzar sus objetivos como se evidenció en los apartados previos. Para combatirlos, Santa Clara envió al Concejo Municipal una carta en la que denunciaba los malos tratos de Calero y solicitaron su no intervención en el tema de la siguiente forma: “se digne Ud. Retirar la orden comunicada al Comisario Calero, mediante la cual este señor ha intervenido en el asunto, para que se abstenga de actuar en él, especialmente en la forma de sus violencias y amenazas, puesto que nada tienen que hacer el Comisario”.³¹⁰ Este pedido fue tratado por el Concejo y finalmente aceptado; de esta manera, dejaron a un lado a Calero y al Municipio.

Para 1943, los demandantes –a excepción de Rafael Vásconez– se habían retirado del proceso; en tanto, los jueces fallaron a favor de Santa Clara que continuó con la construcción de la acequia inaugurada en 1945. Para celebrar la victoria alcanzada, organizaron un festejo y condecoraron a José Federico Tumipamba y a Roberto Posso por su compromiso con los intereses comunales.³¹¹ Seis años después, el Municipio intentó retomar el tema utilizando los mismos mecanismos de intimidación que en su momento utilizó el comisario Calero. Por lo que, envió un comunicado a Santa Clara señalando que debían facilitar el uso del agua a la ciudadela de Pambachupa y, en caso de oponerse, el alcalde procedería a enjuiciarla por el derecho de los habitantes de esa ciudadela de utilizar el agua. Sin embargo, Santa Clara envió la documentación de la sentencia favorable, señalando que este era un tema resuelto y que era la legítima dueña del agua, cerrando definitivamente este tema.³¹² Con esto, la acequia de Chusalongo pasó a constituirse en el símbolo de la victoria comunera frente al Banco del Pichincha, Rafael Vásconez y el Municipio.

En cuanto al conflicto con la Universidad, la defensa de Santa Clara inició negando el pedido de entrega de agua realizado por esta casa de estudios. En la Asamblea General se determinó la negación una vez que los comuneros evidenciaron las arbitrariedades de la Universidad; en particular, Ernesto Tumipamba denunciaba el mal manejo de desperdicios de construcción y la tala de árboles. Por esta razón, la Asamblea, de manera unánime, calificó estos procedimientos como: “Abuso de la universidad”.³¹³

³¹⁰ *Ibíd.*, f. 262; Nro. 56-1943-1, f. 31, 33-4.

³¹¹ ACNJ-E. Sala Civil de la CSJ, proceso n.º 22-1941, f. 262; n.º 56-1943-1, f. 6. ACSCSM: Acta de la sesión ordinaria de Santa Clara del 12 de agosto de 1945, Libro de actas 001.

³¹² *Ibíd.*, Acta de la sesión ordinario de Santa Clara del 25 de junio de 1951, Libro de actas 001.

³¹³ ACSCSM. Actas del 4 y 9 de mayo de 1955, Libro 1 de Actas del Cabildo.

Entonces, esa conexión entre los comuneros alrededor de la ofensa les conllevó a determinar que fueron menospreciados y a negar el pedido de la Universidad.³¹⁴

Por otra parte, la negativa también se dio porque vieron amenazada la reproducción de la vida material de los miembros de la comuna. Como se indicó anteriormente, en estos años, los comuneros, si bien estaban relacionados con un trabajo mercantil, aún satisfacían varias de sus necesidades elementales mediante actividades autárquicas; por consiguiente, entregar el agua, les provocaba miedo, sentían que no tendrían lo suficiente –sobre todo en verano– para el consumo humano, regadío de sus cultivos, consumo de los animales y el desarrollo de sus prácticas de elaboración de ladrillos, tejas y ponedos.³¹⁵ El miedo en los comuneros se implantó por las acciones que estaba tomando la Universidad para alcanzar su objetivo; estas se resumen en dos: obligarles a la firma de un contrato y apoyarse en el MPS para lograrlo. En relación con la primera acción, esta implicaba que Santa Clara firme un contrato elaborado de manera unilateral; es decir, sin acuerdos previos con el Cabildo y con cláusulas que le obligaban a entregar una cantidad específica de agua y la reparación de daños a la tubería –a construirse para su traslado– que fueren ocasionados por los comuneros. En cambio, la Universidad se comprometía al pago respectivo por el uso del líquido y a elaborar el plano topográfico de la comuna.³¹⁶

Frente a la primera negativa, la Universidad inició un proceso de negociación, permitiendo que la comuna realice recomendaciones al contrato. En este caso, la Asamblea General aprobó la firma con la condición de que se incluya lo siguiente: “[Santa Clara] no se compromete a entregar los seiscientos mil litros de agua que la ciudad universitaria dice tener derecho, sino que será cualquier cantidad de agua” y si la tubería se veía afectada tendría que ser arreglada por el comunero responsable y no por toda la comuna.³¹⁷ Sin embargo, el proceso se detuvo, porque los comuneros demandaron que se realice una inspección ocular de las vertientes, para conocer su situación. Esta postura no fue del agrado de la Universidad que inmediatamente acudió al MPS, para que le autorice el uso del agua, ignorando las decisiones tomadas por Santa Clara.

A pesar de que legalmente su condición de comunidad y comuna les amparaba, y era una responsabilidad recíproca entre Santa Clara, el MPS y la Universidad respetar

³¹⁴ Honneth, *La sociedad del desprecio*, 201.

³¹⁵ ANC-Q, MAGAP, Oficio n.º 16 de 4 de julio de 1956, Expediente 59.1.

³¹⁶ ACSCSM. Proyecto de Contrato a celebrarse entre la Universidad Central del Ecuador y Santa Clara, 25 de agosto de 1958, Expediente 59.1.

³¹⁷ ACSCSM. Acta de la sesión de comuneros del 18 de junio de 1956, Libro de actas 002.

esto, los blanco-mestizos simplemente la omitieron.³¹⁸ En este marco, los comuneros negociaron y cedieron a las imposiciones de la Universidad y del MPS; por ello solicitaron que se cumplan los ofrecimientos: el pago ocho mil sucres anuales, el levantamiento del plano topográfico, la puntualización de “cantidad de agua X” en el contrato, y que la multa sea de 100 sucres por daños a la tubería.³¹⁹ No obstante, el Consejo Universitario no respetó a cabalidad los pedidos de Santa Clara, sino que, al aprobar la versión final del contrato el 17 de junio de 1958, realizó la siguiente modificación: “La Universidad, de serle posible, ayudará a la Comuna para la aprobación de estos planos”. Esto refería a que los comuneros necesitaban el plano topográfico, para realizar obras en su territorio; sin embargo, el plano necesitaba contar con la aprobación tanto del Municipio como del MPS, tema burocrático que la Universidad no estaba dispuesta apoyar.³²⁰ Finalmente, el contrato fue suscrito y la Comisión de Construcciones de la Universidad solicitó que se contrate al Ing. Hernán Yépez, el 26 de junio de 1958, para que elabore el plano de la Comuna de Santa Clara, pero no se ha encontrado registro sobre su realización.³²¹

Con este conflicto, la Universidad mostró su influencia sobre el MPS –que contaba con la Junta de Cuestiones Indígenas responsable de atender este tipo de conflictos– y uno de sus miembros era el representante de la Universidad. Además, quedó en evidencia que Santa Clara se encontraba en “desventaja jurídica”, puesto que los blanco-mestizos, mediante argucias legales, podían tomar decisiones sobre sus territorios y los recursos que ahí se encontraban.³²² Esta desventaja jurídica fue la forma de menosprecio a través de la cual las élites intelectuales universitarias afectaron a la esfera del reconocimiento del derecho de Santa Clara, originando un sentimiento de resignación frente a la imposición blanco-mestiza.

Con relación al conflicto entre Santa Clara y la Parroquia Eclesiástica, los comuneros buscaron doblegar la decisión del párroco mediante tres estrategias: la ayuda de miembros de la iglesia, la súplica y el hostigamiento. En términos generales, los comuneros consideraban que la posición de la Parroquia Eclesiástica era injusta, pues

³¹⁸ Honneth, *Lucha por el reconocimiento*, 161-3.

³¹⁹ ANC-Q, MAGAP. Oficio 1019 de 26 de junio de 1958 de Alfredo Pérez Guerrero dirigido al Ministro de Previsión Social y Trabajo. Expediente 59.1. ACSCSM: Acta del 19 de mayo de 1957, Libro de actas 002.

³²⁰ AGUCE. Sesión del Honorable Concejo Universitario del 17 de junio de 1958, Sección archivo general, serie HCU, tomo 1, f. 3.

³²¹ *Ibíd.*, Sesión del 26 de junio de 1958, Sección comisiones permanentes, tomo 2, f. 2.

³²² *Ibíd.*, Acta del 10 de agosto de 1956, Registro Oficial Año I - Quito, viernes 28 de enero de 1949, n.º 122. MPS. Decreto n.º 22.

buscaba controlar su vida ceremonial. La primera estrategia era muy común de las comunidades indígenas de los Andes; consistía en involucrarse con las autoridades eclesiásticas para quejarse sobre los sacerdotes locales y conseguir el control de sus sistemas ceremoniales.³²³ Esto explica la epístola de Santa Clara dirigida al arzobispado respecto al trato recibido del párroco Troya, la clausura del cementerio o para recuperar la imagen de Santa Clara de Asís. Dichas estrategias fueron aplicadas por los comuneros en el conflicto por la imagen de Santa Clara de Asís, con la intención de convencer al párroco Eustorgio Sánchez que entregue la imagen.³²⁴ Aunque, la estrategia efectiva fue la ayuda del Vicario de la Parroquia La Dolorosa, Aníbal Nicolalde, quien escribió una carta al arzobispo Muñoz Vega con el siguiente contenido:

Existe un sector bastante grande con el nombre de la “Comuna de Santa Clara de San millán”, antiguos residentes de la parroquia del mencionado nombre y que por razones de extensión de la ciudad y del nivel social se han ido retirando hasta ubicarse definitivamente en las faldas del Pichincha. De año en año desde hace largo tiempo, dicen ellos, han venido realizando las fiestas de la Patrona en la Parroquia de Santa Clara; pero este año desde la desmembración por la nuestra parroquia, han conseguido, por su iniciativa particular, del Ilmo. Sr. Vicario General con el consentimiento pleno del Párroco de Santa Clara, realizar las fiestas en la Comuna con el consiguiente préstamo de la imagen. Durante los días que la imagen debía permanecer prestada, los comuneros se han puesto de acuerdo para solicitar se les conceda la imagen, señalando como motivos los siguientes: 1. Se consideran como dueños de la imagen por haber sido ellos los residentes netos de Santa Clara y que en realidad no quedan sino muy pocos de los antiguos en dicha parroquia. 2. En Santa Clara tienen dos imágenes de la misma santa y que esta que reclaman la tienen normalmente guardada en la sacristía. 3. Que su Patrona es Santa Clara y luego que se les conceda la una imagen para rendir su homenaje. 4. Que estarían dispuestos a una remuneración económica conveniente.³²⁵

Además, el Vicario advirtió al arzobispo que el hecho podría ocasionar más problemas por la reacción violenta que podrían tomar los comuneros. En sus propias palabras, pidió la devolución de la imagen para evitar “mayores problemas que se pudieran presentar con esta gente humilde y sencilla que a veces reacciona demasiado violento”.³²⁶ El 9 de febrero de 1967, el arzobispo tomó la decisión y ordenó a Sánchez que traslade la imagen de Santa Clara de Asís a la Vicaría Parroquial de la Dolorosa de Pambachupa, para que sea entregada a los comuneros, a cambio de una limosna de 500

³²³ Corr, *Ritual and remembrance*, 41.

³²⁴ MY1, entrevistada por el autor, 2 de mayo de 2018.

³²⁵ AAQ. Carta al Arzobispo por Aníbal Nicolalde, Vicario Parroquial, 22 de septiembre de 1966. Sección Parroquias, Santa Prisca, caja 22.

³²⁶ AAQ, Carta al arzobispo por Aníbal Nicolalde, Vicario Parroquial, 22 de septiembre de 1966. Sección Parroquias, Santa Prisca, caja 22.

sucres.³²⁷ Con la imagen en su poder, regresó la tranquilidad a Santa Clara, la comuna llevó a cabo su fiesta y la imagen no regresó a la Parroquia Eclesiástica de Santa Clara de San Millán. Para 1968, la imagen ya contaba con una pequeña capilla en la casa comunal y, finalmente, levantaron una capilla mayor cerca del sector donde la conciencia histórica les indicaba que ocurrió su aparición.³²⁸



Figura 16. Priostes, 1968.

Fuente: Facebook, Comuna de Santa Clara de San Millán-Oficial.

4. El rol de la *comunidad emocional* en la lucha de Santa Clara: recarga sentimental

Lo explicado en el presente capítulo muestra que los comuneros de Santa Clara tenían intereses, valoraciones y sentimientos comunes. Es así, que articulando lo indicado con la definición de comunidad emocional,³²⁹ se podría determinar que esta comuna presentó un sistema sentimental, que le otorga la categoría de comunidad emocional. Durante la etapa de 1911 a 1969, este sistema sentimental, así como la estructura interna de reconocimiento, se caracterizó por valoraciones positivas sobre la vida en comunidad y la autoidentificación como indígenas y, fueron estas las que, al ser lesionadas por el desprecio y las arremetidas blancos-mestizas, generaron en los comuneros el espíritu de

³²⁷ AAQ. Decreto del Arzobispo Pablo Muñoz Vega, 9 de febrero de 1967, Sección Parroquias, Santa Prisca, caja 111.

³²⁸ MP1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018.

³²⁹ Rosenweins, *Emotional Communities*, 25.

lucha. En este marco, Santa Clara, como comunidad emocional, determinó lo valioso y perjudicial en su lucha, tanto a nivel individual, familiar y colectivo, estableciendo de esta forma estrategias que buscaban alcanzar beneficios materiales, además de respeto y dignidad.

En el marco de la cuestión sentimental, los comuneros requirieron coraje y energía para enfrentar a los blanco-mestizos en lo cotidiano y en los conflictos particulares. Estos bríos fueron proporcionados por Santa Clara, pues aquel era el espacio donde la población comunera, después de ser humillada, desvalorizada o colocada en desventaja jurídica, se resguardaba, compartía noticias de sus triunfos, se valorizaba por sus congéneres, participaba en las fiestas, trabajo colectivo, asambleas y asumía una actitud optimista; en otras palabras, se recargaba de energías sentimentales para enfrentar nuevamente a los blanco-mestizos.³³⁰ Por ejemplo, la expansión de Quito hacia la comuna y la integración de los comuneros a espacios laborales blanco-mestizos en calidad de asalariados originó en algunos comuneros sentimientos de vergüenza; especialmente por el desprecio blanco-mestizo sobre los indígenas. La vergüenza conllevó a la negación de su lugar de origen o la disidencia de la identidad indígenas. No obstante, en otros casos, los comuneros, recargados de energía sentimental, se sintieron orgullosos de *ser indio* y esto les proporcionó la valentía para enfrentar a sus maltratadores,³³¹ como lo explica un comunero al narrar su experiencia de burla e insultos por parte de sus compañeros de trabajo a finales de los años 60:

Así, llegué un día en la mañana y dije: buenos días, señores, y se burlaron de mí: indio éste, indio de la chusma, este otro. Entonces, me acerqué, me decidí, me acerqué y les dije “señores si soy indio y mi orgullo es ser indio, sí, soy indio de la comuna de Santa Clara de San Millán, pero ustedes qué se creen ¿sangre azul? porque son descendientes de blancos, de los españoles que vinieron asesinos, violadores, estafadores, esa descendencia son ustedes. Los demás se rieron y dijeron “eso quisiste oír”, le dijeron al que más me jodía y la risa de ellos. Al día siguiente, yo preocupado: ¿y ahora me contestarán? ¿qué pasará al día siguiente? En la mañana llegué, “buenos días, señores”, y mientras salen toditos diciendo “hola compañerito, cómo está compañerito”, y todos me extendieron la mano y así se acabó la discriminación.

De la misma manera, otros relatos muestran a los comuneros cargados de orgullo de ser indios y originarios de Santa Clara:

³³⁰ Luc Ciompi, “Sentimientos, afectos y lógica afectiva: Su lugar en nuestra comprensión del otro y del mundo”, *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiquiatría*, Madrid, v. 27, n. 2, p. 153-171, 2007. http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0211-57352007000200013&lng=es&nrm=iso.

³³¹ José Marina y Marisa López, *Diccionario de los sentimientos* (Barcelona: Editorial Anagrama, 2006), 360.

Alguien me dijo: si no me da vergüenza que soy indio de la comuna, dije no. Inclusive nunca he dicho que vivo en La Gasca o vivo en Pambachupa, sino, en la comuna de Santa Clara. Entonces, muchos no conocen y, entonces, me dicen y dónde es la comuna de Santa Clara, y yo les digo: está ubicada entre la Gasca y Las Casas, es una antigua comuna, ahí es nuestra ubicación. Entonces, yo jamás me he avergonzado de que me digan soy indio.

Me decían indiecito y a mí no me resentía, les decía: sí. Algunos me decían: porque te dicen indiecito; porque soy nativo de una comunidad, que existe en Quito [...]. Entonces, en partes, les contaba, les decía: mis papás son de la comuna de Santa Clara de San Millán. Entonces, decían: y existirán ahí gente indígena; les decía: sí, mis abuelitos, mi abuelita era de anaco, yo a mi abuelito no le conocí, a mi abuelita sí le conocí. Mi abuelita es india y somos descendientes de indios.³³²

Los elementos políticos, sociales y económicos de la vida comunitaria también formaron parte de esa base sentimental y de reconocimiento; lo que permitió a los comuneros identificarse como una colectividad indígena andina, ser valorados por otros grupos indígenas de Quito y emprender procesos de lucha para contrarrestar los ataques de los blanco-mestizos e instituciones afines, a pesar de la desventaja de fuerzas. La práctica de esos elementos comunitarios producía en los comuneros respeto, honor, seguridad, alegría y comodidad; por lo tanto, los recargaban de esa energía sentimental para enfrentar a los blanco-mestizos. Una muestra de esto es el conflicto con la Universidad, cuya exigencia para que se le dote de agua infundió en los comuneros malestar y miedo, pues concebían que esto ponía en riesgo su vida comunitaria. Es así que en asamblea general se envalentonaron y dijeron: “Que se dé a conocer a la universidad que la comunidad no cederá una gota de agua porque simple y llanamente el agua es de la comuna”.³³³ Si bien en este suceso Santa Clara cedió a la exigencia de la Universidad, también solicitó el cumplimiento de los ofrecimientos de esta casa de estudios, porque era la manera de sentirse seguros y tranquilos.

De la misma forma, la aceptación (o búsqueda de apoyo en blanco-mestizos), como aconteció en el conflicto con el Banco, se la puede relacionar con el sistema sentimental de Santa Clara, dado que esta se articuló a la valoración y reconocimiento mutuo que los comuneros tenían con miembros de la comunidad blanco-mestiza: su participación contribuía a alcanzar sensaciones de seguridad y justicia. Por otra parte, esto fue posible gracias a que algunos blanco-mestizos, como Roberto Posso, se mostraban

³³² Los fragmentos de entrevistas, en su orden: JLL1, entrevistados por el autor, 12 de abril de 2018; JLL2, entrevistado por el autor, 14 de abril de 2018; y CLL2, entrevistado por el autor, 21 de abril de 2018.

³³³ ACSCSM, Actas del 4 y 9 de mayo de 1955, Libro 1 de Actas del Cabildo; MP2, entrevistado por el autor, 19 de abril de 2018.

empáticos con la causa de Santa Clara, tal y como evidencia un extracto de la carta de Posso enviada a la Corte Suprema de Justicia, en 1943:

[...] Está de por medio una comunidad de individuos, cuya suerte podía ser mejor con una mayor comprensión de la vida social y más justicia en la realidad de los hechos. No está agotada la materia ni hace falta que lo esté. Lo dicho será suficiente para prestigiar la causa de mis representados, tan digna del fervor con que la defiende y tan precedente en sus bases de derecho. Ampararla es un imperativo de justicia.³³⁴

En cambio, en el enfrentamiento con la Parroquia Eclesiástica, se aprecia a unos priostes y comuneros desesperados ante la negativa del párroco Sánchez para la entrega de la imagen de Santa Clara de Asís. Frente a esto, los comuneros no buscaron solamente la realización de la fiesta en ese momento, sino la certeza que podrán seguir desarrollándolas los años subsiguientes. Al mismo tiempo, la lucha por la imagen de la santa también se relacionó con el prestigio y respeto que la comunidad otorgaba a quienes la desarrollaban. A continuación, un relato sobre este hecho:

A la imagen de Santa Clara [...] cuando yo hice la fiesta, yo le subí [...] faltando dos o tres meses para la fiesta fuimos a hablar donde el padre de abajo de Santa Clara, porque ahí hacían todos, la fiesta, y salió de que ya no. Nos fuimos yo y mi marido y otros dos acompañantes y hablamos, dijo “hijita, ya eso no existe, ya mejor las imágenes se van a otro lado”. Como me tocaba a mí hacerle, ya estaba todo, ya había cogido juegos, chamiza, todo eso ya estaba, todo ya para la fiesta y me sale diciendo el padre así. Madre mía, yo sí lloraba diciendo y en dónde voy a hacer, con qué voy a hacer, ahí fue que me acompañaron para irnos a la Curia, a la vez no le dejamos en paz al cura, cada día nos íbamos a exigirles a ellos. Dese cuenta que 3 meses anduvimos casi cada día rogándole al padre que dé, dijo “hijita, si tanto exigen vayan a la Curia, hablen allá” [...] Entonces, ahí es lo que me ayudaron, antes a mí, faltando 2 días o creo que era para la víspera.³³⁵

En este conflicto, debido a la carga sentimental que encierra la fe de los comuneros por la santa y las fiestas en su honor, el rol emocional de la comunidad fue intenso. Como tal, las fiestas eran momentos generadores de tranquilidad, distracción y alegría, como lo indicó un comunero: “Lo que nos contaban nuestras personas adultas de la comunidad, que la época de fiesta es donde la gente se dedicaba a descansar. Se dedicaban a consumir lo que se producía dentro de la comunidad. La gente que se encontraba en la fiesta, lógicamente, se pegaba su traguito, se pegaba su baile y se olvidada del trabajo”.³³⁶ La fiesta era esencial para la convivencia comunitaria: transmitía tranquilidad, alegría y daba paso a la aplicación de principios que les permitían la cohesión social; por ejemplo, la solidaridad, la redistribución y la trasmisión generacional de elementos simbólicos

³³⁴ ACNJ-E, Sala Civil de la CSJ, procesos n.º 56-1943-1, f. 23.

³³⁵ MY1, entrevistada por el autor, 2 de mayo de 2018.

³³⁶ VC1, entrevistado por el autor, 4 de abril de 2018.

propios de su pasado indígena. La consecución de la custodia de la imagen de Santa Clara de Asís y la construcción de la capilla en un sitio considerado sagrado proyectaron el rol de la comunidad emocional en la lucha de Santa Clara por la consecución del respeto y control de su vida ceremonial que seguía subordinada al antojo de la iglesia.³³⁷

Sin embargo, las valoraciones de los comuneros sobre Santa Clara no siempre fueron positivas; también se presentaron aquellas que ocasionaban disensos internos y que tomaron fuerza con los cambios que experimentaban sus fines y valores, producto de la expansión urbana de Quito y la imposición de elementos urbanos. Algunos comuneros, especialmente jóvenes, variaron la concepción sobre la propiedad de la tierra a raíz del incremento de su costo y la forma de gobierno comunitario. Es así que, en los años 1920, como lo describe Ernesto Capello, un grupo de comuneros mostraron su malestar sobre los dos puntos señalados. En este caso particular, los mismos hijos del apoderado José Federico Tumipamba, Pedro Pablo y Francisco, lo acusaron de ser una élite gamonal perpetuada en el poder, ya que el cargo habría sido heredado de su abuelo Juan Tumipamba. De ahí que los jóvenes solicitaran al MPS la conformación de un nuevo cabildo e, incluso, motivaron la conformación de un cabildo alterno. Además de todo esto, acusaron a su padre de tener y vender tierras comunales en la zona baja y que estas no habían sido distribuidas entre sus hijos; por lo tanto, se veían afectados al no poder usufructuarlas o venderlas.³³⁸

Sin lugar a dudas, el incremento del costo de la tierra motivó una venta en cadena de las parcelas de la zona baja y los hermanos Tumipamba quisieron formar parte de la rentabilidad. Como tal, el Cabildo había enfrentado varios juicios por esas ventas e incluso, en 1928, solicitó al MPS la prohibición de la venta de las tierras comunales como se indicó en un apartado anterior. Uno de estos juicios fue el acaecido entre Santa Clara, Pedro Camacho (comprador) y el comunero Antonio Tumipamba (vendedor). En este caso, el comprador y el vendedor justificaron la legalidad de la venta señalando que en la legislación del siglo XIX se había prohibido la propiedad común; además, que esta contradecía el precepto constitucional de la propiedad privada y sostuvieron que la existencia de Santa Clara era una ficción.³³⁹

En este proceso, Federico Tumipamba y los miembros del cabildo defendieron sus cargos señalando que no existía tal herencia del cargo, y que fueron elegidos por los

³³⁷ Corr, *Ritual and remembrance*, 53

³³⁸ Capello, Santa Clara, 178-9.

³³⁹ *Ibíd.*, 196-206.

comuneros tal y como lo establecían los estatutos de la comunidad, aprobados por Eloy Alfaro en 1911; por tal razón, no se dio paso a la conformación de un cabildo alterno. De igual forma, lograron que se ratifique la prohibición de la venta de tierras comunales, argumentando que estas le pertenecían a toda la comunidad desde tiempos inmemoriales, y que dicha propiedad había sido ratificada por Eloy Alfaro. Con ello, Camacho tuvo que devolver las tierras y los Tumipamba tuvieron que llegar a un acuerdo con su padre.³⁴⁰

Como se ha evidenciado, Santa Clara, durante la etapa 1911-1969, confrontó las formas de menosprecio de los blanco-mestizos de la ciudad, en un contexto de absorción y compartición territorial, donde su modo de vida comunitario entró en contacto directo con el blanco-mestizo urbano. En este contexto, Santa Clara siente que es humillada, colocada en desventaja y percibe que su vida comunitaria se encontraba en peligro; por consiguiente, emprende una lucha por respeto o reconocimiento y, conjuntamente, muestra que no quiere asumir, al menos de manera pasiva, la idea de blanquearse para ser parte de la urbe. Como tal, la lucha en esta etapa constituyó un continuo proceso de aprendizaje; puesto que, el formar parte de la ciudad, le exigía cambios, y dichos cambios ocasionaron conflictos internos y externos que, al afrontarlos, desperdigaron victorias y derrotas de las que Santa Clara se nutrió para futuras arremetidas.

³⁴⁰ *Ibíd.*, 178-206.

Segunda parte

La lucha entre *los de arriba* y *los de abajo*, 1970-1990

Capítulo tercero

Quito y la modernidad petrolera

El presente capítulo examina el contexto circundante de la etapa 1970-1990 de la lucha por el reconocimiento de la comuna de Santa Clara. Como tal, este constituyó un nuevo contexto en relación a la etapa anterior, ya que se caracterizó porque los blanco-mestizos –dominantes y subalternos– mantuvieron el menosprecio hacia los indígenas y lo expresaron mediante acciones como la supresión de derechos, la desvalorización social y el maltrato físico. Sin embargo, este menosprecio tenía otra perspectiva, pues la población indígena pasó de ser considerada como miserable y bárbara, a subdesarrollada y pobre. Esto se articulaba con la concepción de desarrollo impulsada por el Estado ecuatoriano y potencializada por los ingresos económicos, producto del auge del petróleo, y el apoyo de los organismos internacionales. En este marco, las comunidades y comunas indígenas fueron intervenidas con políticas públicas para el desarrollo comunitario y *campesinización* que conllevaron a plantear el desmembramiento de las comunas urbanas. Mientras tanto, Quito vivía una segunda y más precipitada expansión urbana que absorbió de una vez por todas a las comunas indígenas de la periferia. Con ello, la tolerancia pasada fue sustituida por un menosprecio estatal que impulsó la disolución de las comunas urbanas al ser consideradas óbice para el desarrollo de la ciudad. Posteriormente, el Municipio tomó en cuenta a las comunas en las planificaciones urbanas, aunque esto no implicó un trato respetuoso hacia estas. Lo señalado de este nuevo contexto se explicará de forma detallada en los párrafos sucesivos.

1. El auge del oro negro

Entre las décadas de 1960 y 1970, el Ecuador presentaba altos índices de pobreza e inestabilidad política; se proyectaba hacia el exterior como un país con posibilidades de originar un proceso revolucionario socialista como apuesta a otro sistema económico y político para superar sus problemáticas. Esto conllevó a que Estados Unidos de Norteamérica lo considere como beneficiario de las políticas que impulsaba en América Latina, a través del programa Alianza para el Progreso, con las que buscaba modificar “Las condiciones económicas y sociales que favorecían el surgimiento de procesos

políticos revolucionarios”³⁴¹ de los países denominados como subdesarrollados o en vías de desarrollo.³⁴²

Entre tanto, los militares, concededores de los ingresos que la explotación petrolera generaría, tomaron el poder ejecutivo y gobernaron por siete años (de 1972 a 1979). Durante este periodo de dictaduras militares, que inició con el mandato del Gral. Guillermo Rodríguez Lara, se produjo una bonanza económica y se reforzó la industrialización al sustituir las importaciones gracias a la exportación petrolera,³⁴³ y cuyos excedentes dieron paso a lo que este capítulo identifica como *la cuestión estatal* y *la segunda modernidad*. Por un lado, respecto a la cuestión estatal, esta evoca a la ampliación del “ámbito de control e influencia estatales” que convirtió al Estado en “proveedor de empleo y agente encargado de la redistribución del ingreso nacional”, como lo describe Mishy Lesser.³⁴⁴ Por otro lado, la segunda modernidad, parafraseando a Juan Paz y Miño, se relacionó con el desarrollo de infraestructura urbana, expansión del comercio, la banca, los servicios, el trabajo remunerado y la difusión de las relaciones basadas en el mercado.³⁴⁵

La producción petrolera de 1972 sobrepasó las exportaciones agropecuarias por la demanda internacional, originando el auge económico que permitió conocer, en parte, la modernización capitalista. Esto también expandió el apareamiento de un *mercado de la pobreza*, donde las grandes mayorías no contaban con las oportunidades suficientes para

³⁴¹ Miño, *Historia del cooperativismo*, 61

³⁴² Los procesos de inestabilidad política eran un fenómeno a lo largo de América Latina que afectaba a “la concreción de la modernización y del desarrollo preconizada por la Carta de Punta del Este y de la Alianza para el Progreso”. Esto motivó a que el subcontinente sea dirigido por las dictaduras militares, como ocurrió en Ecuador, que se propusieron alcanzar el desarrollo económico de sus países. Deler, *Ecuador del Espacio al estado nacional*, 354. La concepción de desarrollo que se divulgaba en estos años, de acuerdo con Eduardo Gudynas, era la convencional y refería a una evolución lineal hacia el crecimiento económico. Este sentido de desarrollo se popularizó después de la Segunda Guerra Mundial y se presentó como la respuesta frente a la pobreza. En Latinoamérica, se asentó fácilmente dicha concepción, ya que comulgaba con la idea de progreso presente desde el siglo XIX. Con esto se distinguieron dos tipos de países: los desarrollados y los subdesarrollados. Estos últimos tenían que seguir el mismo modelo de los países desarrollados para crecer económicamente; es decir, desarrollarse, y para esto tenían que apropiarse de los recursos naturales, ser eficientes y rentables económicamente, además de emular el estilo de vida occidental. “Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa”, en Fundación Rosa Luxemburg, *Más allá del desarrollo*, 21-53 (Quito: Abya Yala, 2011): 22-3.

³⁴³ En 1967, brotaron los primeros barriles de petróleo en Lago Agrio. La exportación del mismo fue concesionada a la empresa Texaco Gulf. Para 1971, se expidió la Ley de hidrocarburos y, en 1972, entraba en función la Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE). Javier Gomezjurado, *Quito: historia del cabildo y la ciudad* (Quito: PPL Impresores, 2015): 455; Franklin Maiguashca, *Cómo entender la economía del Ecuador, 1965-2017* (Quito: USFQ, 2021): 147.

³⁴⁴ Mishy Lesser, *Conflicto y poder en un barrio popular de Quito* (Quito: Editorial Conejo, 1987): 40.

³⁴⁵ Juan Paz y Miño, “Una aproximación histórica al populismo en el Ecuador”, en *Historia Política del siglo XX*, Jorge Núñez Sánchez, ed. 259-279 (Quito: Editora Nacional, 1992): 264-5; 274-5.

tener una vida digna. En tanto, las élites dominantes eran ineficaces con sus empresas y buscaron: “Beneficiarse de los recursos estatales, exoneraciones tributarias y las garantías a sus capitales”.³⁴⁶ En este contexto, los militares apostaron al *desarrollismo* que ofrecía alcanzar la modernización capitalista antes señalada y conllevó las siguientes transformaciones: la modernización del aparato gubernamental, la ampliación de la red vial que facilitó la integración interregional, “la penetración más rápida de la economía monetaria”, la transformación del mercado interno y del mercado de trabajo, la urbanización acelerada, y la ampliación a mercados internacionales mediante la firma de acuerdos de integración, como el Pacto Andino.³⁴⁷

La administración militar del período 1972-1976 fue la que más intensificó las acciones estatales direccionadas a eliminar los obstáculos al desarrollo (como los vinculados con la agricultura moderna); por ello, ejecutó una política agraria y de colonización –la segunda Ley de Reforma Agraria (1973)– que buscaba mejorar el nivel de vida de los campesinos para que se conviertan en los principales oferentes de productos agrícolas en el mercado interno y fortalecer dicho mercado para la industria.³⁴⁸ Sin embargo, como lo indica Franklin Manguashca, no tuvo los resultados esperados, porque las políticas significaron: “La traslación de recursos desde las áreas rurales, incluyendo las marginales, en favor del crecimiento de los centros urbanos y, en especial, de Quito y Guayaquil”.³⁴⁹ Por lo tanto, la situación del campesinado empeoró y, al no poder generar excedentes, los campesinos se vieron forzados a buscar ingresos fuera de sus parcelas; lo que derivó, consecuentemente, en nuevos procesos migratorios del campo a la ciudad o hacia plantaciones de la Costa o el Oriente. Como tal, el sector agropecuario solo podía ocupar alrededor del 30 % de la población económicamente activa (PEA) que, para 1973, era de 1 815 000 personas.³⁵⁰

³⁴⁶ *Ibíd.*, 274-5.

³⁴⁷ El Ecuador experimentó un cambio sustancial en la composición demográfica respecto a la población urbana y rural en los años setenta. El área urbana creció considerablemente producto de los procesos migratorios, un claro ejemplo es el paso de no contar con ciudades que superen los 500 000 habitantes, y tener solo 11 ciudades que bordeaban los 10 000 a 80 000 para 1950, a tener dos ciudades con la primera característica: Guayaquil y Quito; y 30 con la segunda para 1974. De esta forma las ciudades abarcaron el 40.6 % de la población nacional. Deler, *Ecuador del Espacio al estado nacional*, 319-20, 350-3, 391.

³⁴⁸ Carlos Arcos y Gustavo Guerra, “Producción de alimentos y economía campesina en los ochenta”, en *1980-1990: La crisis y el desarrollo social en el Ecuador*, César Montúfar y otros (Quito: El Conejo / DYA / UNICEF, 1990): 123.

³⁴⁹ Manguashca, *Cómo entender la economía del Ecuador*, 174.

³⁵⁰ Julio Oleas, *Ecuador 1972-1999: del desarrollismo petrolero al ajuste neoliberal* (tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2013): 389, <http://hdl.handle.net/10644/4099>.

Con la consolidación de los sectores industriales y de servicios, se originaron mayores fuentes de trabajo en las zonas urbanas; sobre todo, la modernización del aparataje gubernamental expandió las fuentes de empleo en el servicio público.³⁵¹ La consolidación del sector de servicios también involucró a las actividades de comercio, servicios personales, etc., creados por individuos y familias que no pudieron acceder a las fuentes de trabajo de los sectores antes indicados y que, al no contar con permisos de funcionamiento por parte del Estado, pasaron a ser reconocidas como *informales*. Por esta razón, mientras se incrementaban las actividades urbanas de servicios, especialmente, en la sierra norte del país, las actividades que tomaron impulso en las décadas anteriores, como las vinculadas a la producción artesanal, cayeron drásticamente.³⁵²

Para 1981, debido al fin del *boom* petrolero, Ecuador entró en una recesión económica aunada a la dependencia del Estado sobre los ingresos generados de este, el endeudamiento externo adquirido durante las dictaduras, la falta de políticas de promoción para sectores no petroleros, entre otros. Para estos años, la dictadura militar había entregado el poder a los gobiernos democráticos, quienes enfrentaron graves declives económicos que exhibieron la fragilidad de modelo desarrollista adoptado por Ecuador y, en general, por Latinoamérica que realmente alcanzó un *subdesarrollo moderno* como lo indica Jean-Paul Deler. Asimismo, el país encaró varios acontecimientos que empeoraron su situación; por ejemplo: el enfrentamiento bélico de 1981 con el Perú, el fenómeno del Niño de 1983, la caída mundial del precio del petróleo (en el país implicó bajar el costo del barril de USD 25 en 1985, a USD 12 para 1986), el terremoto de 1987 que destruyó el oleoducto transecuatoriano, y la sequía de inicios de 1988 que azotó a los andes ecuatorianos.³⁵³

El retorno a la democracia constituyó una nueva apuesta de las élites ecuatorianas para alcanzar la ansiada modernidad; la cual requería de un nuevo modelo político de dominación que termine con el bipartidismo conservador-liberal.³⁵⁴ Por esto, aparecieron

³⁵¹ El ritmo de crecimiento promedio anual de la expansión de los servicios públicos entre 1972 a 1982 fue del 7.3 puntos. Entre 1975 a 1980 estas actividades de la “economía informal” (prefiero llamarla popular) a nivel urbano se expandió a una tasa anual promedio de 12.8 %, es decir a un ritmo mayor a cualquier sector. En términos de estructura sectorial del empleo, entre 1974 a 1982, el sector agrícola disminuyó del 52.9 % al 42.5 %, la industria aumento mínimamente de 10.2 % al 10.4 %, mientras que los servicios se expandieron del 36.9 % al 47.1 %. Montufar, “Antecedentes: del desarrollo al ajuste”, en *1980-1990: La crisis y el desarrollo social en el Ecuador*, César Montufar y otros (Quito: El Conejo / DYA / UNICEF, 1990): 22-3.

³⁵² Maiguashca y North, “Orígenes y significados del Velasquismo”, 95-108.

³⁵³ Maiguashca, *Cómo entender la economía del Ecuador*: 147, 174; Deler, *Ecuador del Espacio al estado nacional*, 317, 446.

³⁵⁴ De la Torre Espinosa, *De Velasco a Correa*, 77.

partidos políticos de centro-izquierda, concretamente, la Izquierda Democrática y el Partido Demócrata Cristiano; movimientos neo-populistas como Fuerza del Cambio, y los partidos Comunista y Socialista se fusionaron en el movimiento Frente Amplio de Izquierda. En cambio, la derecha estuvo representada por el Partido Socialcristiano, entre otros.³⁵⁵ Los líderes de estos partidos políticos, directa o indirectamente, llegaron al poder ejecutivo. En 1979, ganó la presidencia de la república Jaime Roldós, quien no pudo continuar con las políticas del *estado benefactor* iniciadas por las dictaduras militares; dado que, su mandato fue afectado por la crisis capitalista mundial y la denominada *economía desequilibrada*, herencia de las dictaduras militares. Finalmente, Roldós no logró concluir su período presidencial, pues falleció en un accidente aéreo en 1981. El sucesor fue Osvaldo Hurtado que gobernó con una fuerte oposición política tanto de la derecha como de la izquierda y, a fin de enfrentar la recesión económica, implementó políticas de ajuste impuestas por el Fondo Monetario Internacional que terminaron favoreciendo a los grandes grupos económicos.³⁵⁶ Posteriormente, asumieron la presidencia León Febres Cordero, en 1984, y Rodrigo Borja, en 1988. El primero representó a los gremios empresariales y derechistas, especialmente de la Costa, y su gobierno fue caracterizado por neoliberalista, autoritario y vulnerador de los derechos humanos. Por su parte, Borja junto a la Izquierda Democrática, su partido político, se convirtieron en la primera fuerza política del país y durante su gobierno tuvieron algunos aciertos en política económica y social; por ejemplo, en materia del incremento de las exportaciones petroleras, la Campaña Nacional de Alfabetización “Monseñor Leonidas Proaño”, la educación bilingüe, etc.³⁵⁷

En cuanto a los grupos subalternos, se produjo mayor organización y la huelga nacional constituyó una estrategia de lucha muy frecuente. Al respecto, Julio Oleas señala que la postergación de las políticas distributivas de la dictadura militar, durante 1977, reanimó la protesta social que fue reprimida con severidad; una muestra de esto fue la Segunda Huelga Nacional del 18 de mayo de ese año, organizada por las centrales sindicales, que además buscaban acelerar el proceso de retorno a la democracia. Roldós

³⁵⁵ Jorge Núñez, *El Ecuador en la Historia* (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2016): 340.

³⁵⁶ Oleas, *Ecuador 1972–1999*, 82, 101.

³⁵⁷ Núñez, *El Ecuador en la Historia*, 341-9. Por otra parte, Julio Oleas, basándose en Montúfar, señala que, contrario a la doctrina neoliberal que planteaba el libre mercado y la reducción del tamaño del Estado, así como, disminuir su capacidad de intervención en la economía, el Gobierno de León Febres Cordero estatizó el neoliberalismo ecuatoriano al reproducir la vieja matriz Estado-céntrica. *Ecuador 1972–1999*, 137.

y Hurtado también enfrentaron dos grandes paros nacionales.³⁵⁸ Deler señala que si bien el Ecuador, entre finales de 1960 e inicios de 1990, cambió de rostro debido al modelo desarrollista, no ocurrió lo mismo con los subalternos que presentaron una escasa movilidad social, pues la mitad de la población se encontraba por debajo del umbral de pobreza, situación que motivó sus protestas.³⁵⁹

La organización de la clase obrera, por su parte, conformó el Frente Unitario de Trabajadores en 1978. De igual manera, lo realizaron los campesinos e indígenas, pero tomando cierta distancia de los izquierdistas y de la iglesia.³⁶⁰ Esta característica los diferenció ampliamente de su otrora forma de organización, descrita en el Capítulo primero. En sí, a partir de los años ochenta, se presentó, como lo señala Julio Oleas, un renacimiento de: “Las comunidades indígenas como lugares de refugio y supervivencia”, debilitando la idea de que Ecuador se encontraba en proceso de mestizaje y aculturación conducente a una homogenización social. Contrario a esto, se exhibió una cohesión étnica que creó las condiciones para una nueva fase de lucha por los territorios, de la cual forma parte el levantamiento indígena de 1990. Esta lucha también enfrentó a las propuestas estales de corte neoliberal que los excluía; que buscaban la desintegración de sus comunidades y mantenían la consideración de la necesidad de una sociedad ecuatoriana homogénea, constituida por: “Individuos, trabajadores libres, productores y consumidores, organizados como ciudadanos electores, gremios parciales y partícipes de partidos políticos”.³⁶¹ Todos estos temas serán profundizados más adelante.

Gracias a la bonanza petrolera, la ciudad de Quito experimentó un segundo proceso de expansión urbana entre los años setenta y ochenta, que conllevó al diseño de dos nuevos planes de organización: el Plan del Área Metropolitana de Quito o Plan Director (1973) y el Plan Quito (1981), y se iniciaron los estudios para el Plan de Estructura Espacial Metropolitana y el Plan Maestro de Rehabilitación Integral para las Áreas Históricas de Quito (1988-1993). Como se indicó en la sección anterior, en aquellos años se incrementó la migración campo-ciudad. Para el caso de Quito, esto implicó el arribo de nuevos habitantes procedentes de las provincias de Chimborazo, Cotopaxi, Loja, Imbabura y del resto de la provincia de Pichincha, quienes se habitaron en el Casco Colonial y en barrios populares tradicionales; especialmente, por la cercanía a sus lugares

³⁵⁸ Oleas, *Ecuador 1972–1999*, 77.

³⁵⁹ Deler, *Ecuador del Espacio al estado nacional*, 446.

³⁶⁰ *Ibíd.*, 340.

³⁶¹ Oleas, *Ecuador 1972–1999*, 238.

de trabajo. Estos sitios se fueron hacinando rápidamente; lo que motivó un alza en la demanda del submercado del suelo urbano. Para tener una idea de la migración, en 1975, el 62 % de la PEA ocupada de Quito correspondía a migrantes con oficios como artesanos, operarios, propietarios de emprendimientos (tiendas, talleres, restaurantes, etc.), trabajadores de servicios personales y personas vinculadas a actividades de economía popular callejera:³⁶² vendedores ambulantes, estibadores, artistas y juglares, puestos de venta de objetos nuevos, usados o robados, entre otros.³⁶³ Esos nuevos habitantes incrementaron los asentamientos populares urbanos también conocidos como espontáneos y, en otros casos, consolidaron aquellos originados en los años sesenta.

Para 1983, se contaba con alrededor de 105 asentamientos,³⁶⁴ que por su conformación se clasificaban en cinco tipos; en primer lugar, aquellos asentamientos rurales que se formaron alrededor de las haciendas que rodeaban a Quito y que, al expandirse el límite urbano, pasaron a ser parte de la ciudad. En segundo lugar, las ocupaciones inducidas tanto por organismos estatales cuanto por agrupaciones políticas que motivaron la organización de los sectores populares alrededor de planes de vivienda.³⁶⁵ En tercer lugar, los asentamientos producto de la lotización y venta de las tierras que formaban parte de los anteriores *huasipungos* tras el abandono de la producción agrícola. En cuarto lugar, los barrios conformados en tierras abandonadas o con características topográficas difíciles. Finalmente, en quinto lugar, las lotizaciones de planificación limitada que originaron las precooperativas de vivienda que, con el paso del tiempo, alcanzaron la legalización como cooperativas.³⁶⁶ Esta clasificación evidenciaba la continuidad de ese proceso segregacionista de horizonte colonial, basado en el espacio

³⁶² Andrea Aguirre señala que la economía popular callejera, impulsada por los migrantes en la primera mitad del siglo XX, para los años 60 y 80 fue la manera como multitudes de migrantes de raigambre indígena lograron la sobrevivencia de sus familias y permanecer en la ciudad. Así también, estas poblaciones se adaptaron a las formas de vida urbanas impulsadas por el capitalismo dependiente vigente en Ecuador. Esta economía estaba compuesta por emprendimientos legales, extra-legales e ilegales. “La delincuencia en Quito entre 1960 y 1980: discursos y prácticas de punición, transgresión y resistencia” (tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2016), 72-76, <http://hdl.handle.net/10644/5673>.

³⁶³ Luis Oquendo, *Quito: propiedad territorial y crecimiento urbano* (Quito: FLACSO, Sede Ecuador, 1988): 172-85; Lesser, *Conflicto y poder*, 40-1.

³⁶⁴ Lesser, *Conflicto y poder*, 42

³⁶⁵ Tanto instituciones públicas como privadas impulsaron planes de vivienda masivos gracias a los préstamos entregados por organismos internacionales como el Banco Interamericano de Desarrollo, el Banco Mundial e Import Bank. Véase Godard, “Las ciudades andinas en el siglo XX” y Achig, *El proceso urbano de Quito*.

³⁶⁶ Oquendo, *Quito: propiedad territorial*, 118-9.

físico quiteño que demarcó con claridad “las zonas para la vivienda de las distintas clases sociales y grupos étnicos/raciales”.³⁶⁷

Durante esta etapa, la alcaldía de Sixto Durán Ballén (1970-1978) fue una de las más relevantes, ya que se realizaron grandes obras de infraestructura y dotación de servicios básicos; verbigracia, se construyó la avenida Occidental que unificó Cotocollao (extremo norte de Quito) con el Casco Colonial y esto incluyó la construcción de los túneles de San Juan, San Roque y San Diego. Al mismo tiempo, aparecieron nuevos barrios y urbanizaciones tanto al norte como al sur; así tenemos: La Ofelia, grandes urbanizaciones en San Carlos y Carcelén al norte, Luluncoto, Solanda y Mena I y II al sur. Además, en 1975, se colocó la celeberrima Virgen del Panecillo e inició el proceso de Declaratoria de Quito como Patrimonio Cultural de la Humanidad en septiembre de 1978 y que se concretó en 1979.³⁶⁸ Por otra parte, la alcaldía de Durán Ballén también se caracterizó por ser una acérrima opositora al apareamiento de barrios populares en los alrededores de la urbe, así como, por su desprecio hacia los pobres urbanos: pasaba por alto sus pedidos argumentando que no eran barrios considerados en las planificaciones urbanas. De esta manera, el alcalde era renuente a recibir en su despacho a estos habitantes, a quienes consideraba como *gente de poncho*.³⁶⁹ Esta era una frase despectiva de uso cotidiano para desmarcarse de la población indígena.

Siguiendo la cronología histórica, en la alcaldía de Álvaro Pérez (1978-1982), la situación de los barrios populares cambió, pues, contrario a Durán Ballén, Pérez mostró “simpatía” hacía estos sectores: dotó de obras e impulsó su legalización para que los habitantes de dichas zonas obtengan las escrituras individuales de propiedad de sus terrenos. Para este fin, se motivó la organización barrial a través de la creación de los Comités pro-mejoras o Comités pro-escrituras como mecanismo para que los dirigentes organicen a los vecinos y busquen soluciones a sus problemas.³⁷⁰ No obstante, estas propuestas respondían al proceso desarrollista que experimentaba el país, y el impulso de la legalización de los barrios era una política que se alineaba a los requerimientos del capital, donde la propiedad individual de la tierra –especialmente en la ciudad– constituía la forma de propiedad más adecuada. Consecuentemente, con premura se buscó disolver

³⁶⁷ Lesser, *Conflicto y poder*, 41.

³⁶⁸ Javier Gomezjurado, *El Panecillo en la Historia* (Quito: Impresores, 2016): 159-165.

³⁶⁹ Lesser, *Conflicto y poder*, 42, 56, 65.

³⁷⁰ *Ibíd.*, 46-66.

otras formas de propiedad, como la colectiva, que mantenían algunas comunidades y comunas indígenas urbanas.

En los ochenta, Quito empezó su expansión hacia los valles de los Chillos, Tumbaco, y las poblaciones como Pomasqui y Calderón, donde el municipio autorizó la urbanización de los sectores de Liga Deportiva Universitaria, la Cooperativa Colegio Francés (1985) y el Programa de Vivienda Carapungo (1986) que se logró por los desembolsos desde el gobierno nacional y préstamos de organismos internacionales. A esto, se unió la declaratoria de Quito como *Capital Metropolitana*, por parte del Congreso Nacional.³⁷¹

El precipitado crecimiento de la ciudad tornó necesaria una nueva planificación urbana que, en palabras de Carrión y Vallejo, hizo de Quito la ciudad más planificada del país, aunque esto no mermó la anarquía en su desarrollo. Los citados autores señalan que la planificación respondió a características como: “Las propuestas tecnocráticas de planificación urbana, surgidas más de la necesidad del control del medio social urbano que de su transformación; el reconocimiento de lo urbano como problemática nacional y no solo local; la manera para resolver ‘las patologías urbanas; y, la oleada planificadora en ‘preceptos desarrollistas’ que recorría América Latina”.³⁷² Así, el sentido de una ciudad desarrollada y organizada, concebida en estas planificaciones, se vinculaba a la idea de establecer una urbe homogénea, propuesta contraria a la realidad que exhibía Quito.

De esta forma, se formularon dos planes: el Plan Director y el Plan Quito. El primero incorporó la idea de entender a la ciudad como una región, para poder integrar económicamente las zonas de influencia urbana; mientras que el segundo percibió a la ciudad como una organización distrital que permitía una desconcentración administrativa y, al mismo tiempo, el desarrollo urbano. Desde la óptica de Santiago Cabrera, este Plan se caracterizó por el sentido patrimonial de las *zonas históricas*, mismo que consolidó la *idea de centro histórico* independiente del resto de la ciudad y que necesitaba de “expresas directrices para su cuidado”; además, dicho plan institucionalizó “el discurso

³⁷¹ Gomezjurado, *Quito: historia del cabildo y la ciudad*, 467-485.

³⁷² Los autores resaltan la concepción territorial-espacial en términos de “control del medio social urbano” de la planificación de los años setenta, y que de cierto modo no difiere de las anteriores; sin embargo, el cambio se presenta porque ya no surge en lo local, sino desde lo nacional, giro que responde al proceso de urbanización que experimentó el Ecuador, siendo este *control* la posición urbanística que toma, y la planificación urbana se convierte en la norma para alcanzarlo. Fernando Carrión y René Vallejo, “La planificación de Quito: del Plan Director a la ciudad democrática”, en *Ciudades y políticas urbanas*, Fernando Carrión, coordinador (Quito: CODEI, 1992): 146-7.

patrimonial autorizado sobre el Centro Histórico” cuyo énfasis era el cuidado de los bienes con valor histórico, para lo cual se expidieron varias ordenanzas, que iban de la mano con la normativa promulgada desde el gobierno nacional.³⁷³

En estos planes se implementó el sentido patrimonial-monumentalista, cuyo diseño era la restauración de casas, iglesias, conventos, etc.; así como, la financiación de investigaciones y publicaciones sobre estos bienes que, gracias a recursos del gobierno nacional y organismos internacionales, pudo aplicarse, dejando a un lado las expresiones socio-culturales.³⁷⁴ Por esta razón y, parafraseando a Rivera Cusicanqui, Quito se convirtió en una incubadora de luchas del *abanico de clases subalternas* que habitan en la ciudad y que estaban descontentos con las políticas urbanas.³⁷⁵

Durante la alcaldía de Rodrigo Paz (1988-1992), con la participación de un grupo de investigadores en historia, urbanismo, antropología, sociología, etc., se elaboraron los estudios para la formulación del Plan Maestro del Distrito Metropolitano de Quito que cuestionaba la forma en que se había pensado, se pensaba y se proyectaba la ciudad y la historia de Quito. En estos diagnósticos, se consideraron por primera vez a las particularidades de las parroquias ancestrales y las comunas quiteñas como se explicará en los apartados subsiguientes. Sin embargo, en la práctica, las expresiones socio-culturales continuaron marginadas en relación con la importancia que se le otorgó a la recuperación de las estructuras monumentales, especialmente, del Centro Histórico.

Todo lo indicado hasta el momento evidencia cómo la expansión urbana de la etapa en cuestión respondió al desarrollo de lo que David Harvey define como *empresarialismo urbano*; mediante el cual, las empresas inmobiliarias e individuos buscaron obtener la mayor ganancia a través de la compra y venta del suelo.³⁷⁶ Entonces, al hacinarse el Casco Histórico, y con el apareamiento de los barrios populares, los nuevos pobladores tuvieron a disposición las tierras declaradas como urbanizables por el Municipio en sus planificaciones, para comprarlas y construir su vivienda. Por su parte, las clases media alta y alta se trasladaron a espacios más alejados del centro urbano; por ejemplo, Cumbayá, la comuna Tanda-Pelileo o El Condado, cuyo suelo pronto incrementó su valor, especialmente, por las intervenciones municipales relacionadas con la dotación de servicios básicos, la construcción y pavimentación de vías. En

³⁷³ Cabrera, “El Centro Histórico de Quito en la planificación urbana”, 198-203.

³⁷⁴ *Ibid.*, 211.

³⁷⁵ Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, 32.

³⁷⁶ David Harvey. “From Managerialism to Entrepreneurialism: The Transformation in Urban Governance in Late Capitalism”, *Human Geography* 71 (1) (1989): 3-17.

consecuencia, los pequeños propietarios, entre ellos la población de las comunidades y comunas indígenas de los sectores periurbanos, vendieron sus propiedades y tierras comunales, porque recibieron tentadoras ofertas económicas que, posteriormente, el comprador las parcelaba y las vendía a los precios más altos establecidos por el mercado inmobiliario. Un ejemplo de esto fue la comuna indígena de Tanda-Pelileo, ubicada al oriente de Quito, cuyas tierras empezaron a ser vendidas por los comuneros con mayor intensidad a raíz de la construcción de la carretera Interoceánica que incrementó el costo de la tierra. Esto produjo problemas internos entre los antiguos y nuevos comuneros por la posesión de las parcelas que se agudizaron cuando el Municipio autorizó la construcción de la nueva Vía Oriental y proyectó este sector como de expansión urbana, ya que valorizó aún más el suelo. Los comuneros, motivados por el MAG, disolvieron la comuna en 1979, obtuvieron los títulos de propiedad individual de los lotes, y conformaron cuatro barrios. En los años siguientes, el costo del suelo siguió incrementándose, al punto de ser asequible solo para la clase media-alta y alta. De esta manera aparecieron varias urbanizaciones y clubes como la Urbanización Privada San Isidro fundada en 1987.³⁷⁷

2. El tránsito de la *mancha india* a la *mancha comunera*

Christian Büschges señala que, a partir de los años 1960-1970, Ecuador empezó una nueva fase histórica que se extiende hasta la actualidad, y en la cual se desarrolló un modelo enmarcado en: “Una negociación política de integración de grupos de la población étnicamente diferenciados en un Estado multiétnico o un Estado post-multiétnico”.³⁷⁸ Este modelo fue la respuesta a la disputa entre los que concebían al Ecuador como un Estado monocultural y los que, por el contrario, impulsaban una concepción de Estado multiétnico, de inclusión ciudadana y ampliación de derechos.

Por lo que se refiere al modelo de Estado monocultural, esta era una propuesta blanco-mestiza que respondía a las formas de dominación de raíz colonial y de la república temprana que, adecuadas a las transformaciones que experimentó Ecuador,

³⁷⁷ Carla Simbaña, “Periurbanización y territorio. El caso de la ex-comuna de San Francisco de Tanda y Pelileo de la parroquia suburbana de Nayón”, (tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, 2014), <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/7823/2/TFLACSO-2014CDSR.pdf>.

³⁷⁸ Büschges, “La etnicidad como recurso político”, 22.

seguían vigentes.³⁷⁹ Como tal, las élites blanco-mestizas no cambiaron su parecer con respecto a los indígenas; es decir, aún no los consideraban parte del Estado nacional y aún creían que no contribuían a su progreso. Para esta etapa, renovaron la concepción de la redención y búsqueda de la civilización de esta parte de la ciudadanía considerada miserable, bárbara y una mancha que tenía que ser superada, a la de un grupo en estado de pobreza que tenía que adoptar ciertos elementos para cambiar su situación y, de esta forma, se incorporen a la nación y contribuyan al desarrollo del país. Los elementos que debían adoptar eran aquellos relacionados con el acceso a capital financiero y social, y el desarrollo de sus capacidades, para que aprovechen las oportunidades que el mercado brindaba y que permitirían su bienestar económico. Con esta concepción de pobreza, los gobiernos y la ayuda internacional impulsaron políticas sociales asistencialistas.³⁸⁰

De esta forma, se reprodujo la clasificación colonial de superiores e inferiores que, enmarcados en los conceptos de desarrollo y pobreza, conllevó a la diferenciación de dos grupos: *los de arriba* y *los de abajo*. Los primeros eran los blanco-mestizos que consideraban tener las facultades para determinar a quienes subordinan e imponer normas, valores y prácticas. Aunque esta no era una población homogénea, ya que se componía de grupos con poder político y económico que dirigían el Estado, así como, grupos subalternos, por ejemplo, los servidores públicos, responsables de implementar los programas y proyectos de políticas nacionales. En cambio, a *los de abajo* se los asociaba con todo lo categorizado como popular, subalterno, dominado, explotado que, en este caso, corresponde a la población indígena por la situación de explotación económica, dominación política y subalternidad cultural en la que se hallaba la gran mayoría de sus miembros. En suma, *los de abajo* eran todos aquellos que se oponían a *los de arriba*. En el marco de la imposición y el dominio, los términos *arriba* y *abajo* eran muy elásticos; como muestra, se podía encontrar a blanco-mestizos que eran parte de barrios populares o campesinos pobres que inferiorizaban a las poblaciones indígenas, y que podían ser considerados por las élites blanco-mestizas como inferiores. No obstante, por sus acciones, gestos y comportamientos podían ser incluidas dentro del grupo de *los de arriba*, aunque sus propias élites los desdeñaban.³⁸¹

³⁷⁹ Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*.

³⁸⁰ Oleas, *Ecuador 1972-1999*.

³⁸¹ Jorge Alonso y Juan Ramírez, "Introducción", en *La democracia de los de abajo en Jalisco*, 9-38 (México, Universidad de Guadalajara/Consejo Electoral del Estado de Jalisco): 21-31.

Las élites blanco-mestizas no solo plantearon que la población indígena transite al mestizaje, sino que el país podía admitir su presencia como indígenas siempre que contribuyan al desarrollo de la nación. En este caso, como se explicó en la etapa anterior, la LORC fue una solución para contar con poblaciones indígenas acordes a las perspectivas blanco-mestizas, como lo indicó Pío Jaramillo Alvarado, el tipo de indígena que podía contribuir al progreso de Ecuador era el *indio comunero* por su inteligencia, vigorosidad y por presentar una cierta urbanidad natural (vive en territorios propios o en comunidades, viste indumentaria tradicional pulcra y habla su lengua).³⁸² Sin embargo, para esta etapa, la concepción cambió y las comunas, que para los años 1970 incrementaban en número, pasaron a ser el problema a resolver. Como resultado, los blanco-mestizos determinaron que los indígenas que podían contribuir al desarrollo eran los *desindianizados* o *campesinizados*, pues veían en estos procesos la forma efectiva para que contribuyan al desarrollo económico de la *Patria mestiza*.³⁸³ Para alcanzar este cometido, entre otras medidas, el Estado potencializó la idea de transitar a una sola forma de propiedad de la tierra: la individual, y así destruir la propiedad comunitaria considerada como la causante del subdesarrollo indígena.

Una concepción contraria a la explicada fue aquella basada en el *desarrollo de las comunidades* o *desarrollo comunitario*, que tomó auge con el agotamiento del denominado modelo de desarrollo de alcance nacional. Esta concepción también se sostenía en la idea que los indígenas se encontraban en una situación de pobreza; por eso, las políticas y los programas a ser impulsados en beneficio de esta población no tenían que estar direccionados a la *desindianización*, sino al desarrollo de la comunidad. Así, las intervenciones en las comunidades indígenas buscaron superar los indicadores de pobreza y cubrir las necesidades básicas insatisfechas.³⁸⁴ Esta concepción del desarrollo comunitario fue la que tuvo mayor acogida durante los años 70 y 80, tanto por los gobiernos nacionales (excepto el de León Febres Cordero que impulsó la *desindianización* y *campesinización*), así como por los militares, la Iglesia y organismos

³⁸² Jaramillo, Tomo I, 131.

³⁸³ Ortiz, *Indios, militares e imaginarios*, 94-106.

³⁸⁴ José Sánchez-Parga, *Población y pobreza indígenas* (Quito: CAAP, 1996): 127-8. Fue la Cepal la que introdujo como metodología para medir la pobreza y erradicarla a las Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI). Esta metodología consiste en tomar una "serie de indicadores del Censo de Población y Vivienda que permiten constatar si los hogares satisfacen o no algunas de sus necesidades principales". Abigail Bazán, María Luisa Quintero y Aurea Hernández. "Evolución del concepto de pobreza y el enfoque multidimensional para su estudio", en *Revista Quivera*, vol. 13, n.º 1, 207-219 (México, enero-junio, 2011): 209.

internacionales. Sin embargo, la misma no se liberó de las relaciones de dominación de raíz colonial vinculadas a la dicotomía *los de arriba / los de abajo*.

Por su parte, los militares, de acuerdo a Cecilia Ortiz, se acercaron más a la población indígena mediante políticas paternalistas y asistencialistas de desarrollo comunitario que buscaban el adelanto de la comunidad como medida para evitar la influencia comunista y como su acción cívica a favor del desarrollo del país. Sin embargo, la autora señala el punto de vista de un militar de alto rango que revela como esas políticas respondían también a formas de *inferiorización* de los indígenas, a quienes, por vivir en las alturas, los consideraban de menor capacidad cerebral, de pobre alimentación, de baja productividad de la tierra, ingenuos, tristes y que vivían en comunidad por su imposibilidad de existir individualmente; por consiguiente, para estos altos mandos militares, eran una población propensa a asumir ideologías extrañas como las comunistas.³⁸⁵

Los organismos internacionales aprovecharon la apertura de los gobiernos ecuatorianos, que se venía dando desde la etapa anterior, para implementar sus proyectos a favor de los indígenas. Esta aceptación de apoyo internacional respondió a que el Estado ecuatoriano, como ocurría en toda Latinoamérica, ya no era el único actor en la acción pública preocupado por la cuestión indígena, sino que tenía que cohabitar con una multiplicidad de miembros transnacionales preocupados por esta población a la que consideraban como no atendida por los gobiernos nacionales y víctima de políticas de asimilación, discriminación y etnocidio.³⁸⁶ Las acciones de estos organismos se enmarcaron en la idea de que los indígenas eran sujetos de derechos tanto políticos como sociales.

Respecto a la Iglesia, con la presencia de los evangélicos que tomó fuerza en los años 70, la Iglesia católica perdió supremacía en las comunidades indígenas.³⁸⁷ Carmen Martínez Novo señala que los representantes de la Iglesia católica y evangélica no intervinieron en las comunidades indígenas únicamente en lo relacionado con el aspecto religioso, sino que trabajaron desde su interior con el fin de contribuir en la superación

³⁸⁵ Ortiz, *Indios, militares e imaginarios*, 299-231.

³⁸⁶ Para 1989, la Organización Internacional del Trabajo, OIT, en la Convención 169, definió a los indígenas como: “los descendientes de las poblaciones que habitan en un país o en una región geográfica a la que pertenecían en la época de la conquista o de la colonización, o del establecimiento de las fronteras actuales del Estado, y que sea cual fuere su situación jurídica conservan sus instituciones sociales o una parte de ellas”. Así, se les reconocía como un sector que se distingue de otros de la sociedad por presentar costumbres y tradiciones propias. Coignet, *Gestión de las políticas públicas*, 13-20.

³⁸⁷ Susana Andrade, *Protestantismo indígena* (Quito-Ecuador: Flacso, Ecuador/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2004): 20.

de la pobreza e influenciaron en la conservación y cambios del sistema comunitario, y la conformación de las identidades nacional y étnica, ya que se podía superar la pobreza sin que, necesariamente, abandonen su identidad indígena.³⁸⁸ La rama evangelista que arribó a Ecuador era del protestantismo norteamericano y, desde un inicio, estuvo más interesada en evangelizar a la población indígena que a los blanco-mestizos, porque consideraban que la cultura indígena mantenía formas paganas que debían ser erradicadas. Para esto, trabajaron en el desarrollo de la comunidad con asistencia social, educativa, cultural, económica y política, además, buscaron la constitución de un indígena renovado y que se asuma como evangélico, ya que este era el sujeto que podía contribuir al desarrollo nacional. La presencia evangélica tuvo éxito en varias comunidades indígenas, al punto que fueron arraigadas a las lógicas internas por los mismos pobladores.³⁸⁹

La Iglesia católica también miró la necesidad que los indígenas se modernicen, superen su pobreza y sean partícipes del desarrollo económico, sobre todo, inspirados en el Concilio Vaticano II y las Conferencias de Medellín y Puebla que combinaban la evangelización de los campesinos indígenas con el desarrollo humano, como lo indica Martínez Novo. De esta manera, órdenes religiosas como los Salesianos trabajaron junto a los indígenas en temas de alfabetización, educación bilingüe, desarrollo agropecuario, economía solidaria, empresas asociativas y autogestionadas, etc.³⁹⁰ Por otra parte, tomó fuerza la presencia de Leonidas Proaño, obispo de Riobamba, quien fue denominado como “el obispo de los pobres” y “el obispo de los indios”. Este sacerdote se caracterizó por su acercamiento y reconocimiento de los indígenas como un pueblo auténtico y distinto; y estaba al tanto de sus luchas contra la opresión material y subjetiva de los blanco-mestizos.³⁹¹ Su labor, enmarcado en una relectura del evangelio y la pedagogía de los pobres, constituyó una lucha contra la miseria y la opresión indígena que las describía de la siguiente manera:

Los indígenas estaban hundidos en la miseria total: económicamente, desposeídos de sus tierras y explotados; socialmente, marginados y despreciados; culturalmente, reducidos a la ignorancia y al analfabetismo; políticamente, considerados como cero a la izquierda, puesto que, por analfabetos, no tenían derecho ni a dar su voto para elegir mandatarios o legisladores. Desde el punto de vista religioso, estaban casi abandonados. Desde el punto

³⁸⁸ Carmen Martínez Novo, “Religión, política e identidad presentación del dossier”, en *ICONOS*, n.º 22, Quito: Flacso, Ecuador, (2005): 20, <https://doi.org/10.17141/iconos.22.2005.100>.

³⁸⁹ Susana Andrade, “El despertar político de los indígenas evangélicos en Ecuador”, en *Iconos*, n.º 22, 49-60 (Quito: Flacso, Ecuador, 2005): 50-6.

³⁹⁰ Carmen Martínez Novo, “Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004”, en *Ecuador Debate* 63, 235-268 (Quito-Ecuador: CAAP, 2002): 235-240.

³⁹¹ Francisco Enríquez, “Introducción”, en Francisco Enríquez, comp., *Leonidas Proaño, el obispo de los pobres*. 9-12 (Quito: El Conejo, 1989): 9, 11.

de vista psicológico, eran víctimas de múltiples y destructivos complejos, tales como la ignorancia, el miedo, la desconfianza, la pasividad, el fatalismo.³⁹²

Proaño reconoció que esta situación de los indígenas tenían una raíz colonial no superada y la misma se profundizaba con la implementación de políticas desarrollistas, muchas impuestas por las compañías multinacionales como las petroleras, que respondían a la *cultura occidental economicista y dominante*; además, eran contrarias al pensamiento indígena y ponía en riesgo la vida de esta población. Cuando Proaño ejerció la presidencia del Departamento de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, impulsó como mecanismo de reparación por las injusticias que recibieron los indígenas por siglos por parte de la Iglesia Católica “el apoyo a la organización del pueblo indígena” y “el nacimiento de la Iglesia Indígena”.³⁹³

Tanto evangélicos como católicos intervinieron en las comunidades a través de dos propuestas: la primera, la imposición del desarrollismo por sobre las prácticas y cosmovisión indígenas que provocó tensión entre los actores (los religiosos promoviendo la propiedad individual, prohibiendo prácticas ceremoniales e instituyendo nuevas formas de organización económica); la segunda, el impulso de procesos de etnogénesis (rescate de la lengua, recuperación y reinvención de elementos de su antigua cosmovisión, fortalecimiento del sistema comunitario, entre otros). Ambos contribuyeron en la formación de líderes y organización política de las comunidades indígenas tanto locales como nacionales. No obstante, la iglesia católica no rompió con la figura central del sacerdote blanco-mestizo como sí ocurrió con los evangélicos en el caso de los pastores, rol que, efectivamente, fue asumido por indígenas.³⁹⁴

En cambio, el poder ejecutivo creó instancias especializadas al interior de los ministerios que consideraron les correspondía tratar los temas indígenas. Así, aparecieron: la Dirección de Organización y Capacitación Campesina, durante las dictaduras; la Oficina Nacional de Asuntos Indígenas, en el gobierno de Oswaldo Hurtado; la Dirección Nacional de Poblaciones Indígenas del Ecuador, en la presidencia de León Febres Cordero; y la Dirección de Poblaciones Indígenas en el Ministerio de

³⁹² Leonidas Proaño, “Busco en todos partes luchadores por la Paz y por la Vida”, discurso pronunciado en la Universidad de Saarlandes, Alemania, 26 de octubre de 1987, en Francisco Enríquez, comp. *Leonidas Proaño, el obispo de los pobres*, 13-23 (Quito: El Conejo, 1989): 14.

³⁹³ *Ibíd.*, 21-2.

³⁹⁴ Martínez Novo, “Los misioneros salesianos”, 235-240; Andrade, “El despertar político”, 50-6.

Bienestar Social, en el gobierno de Rodrigo Borja.³⁹⁵ Con todo, tanto estas instituciones como las políticas que planteaban se anclaron al juicio que la población indígena era un grupo incapaz de mejorar sus condiciones de vida por sí mismo y desarrollarse social y económicamente; por lo que el Estado debía asumir el peso a través de proyectos que mejoren la producción agropecuaria, supere el analfabetismo, insalubridad y pobreza, y de esta manera contribuyan al desarrollo económico nacional.³⁹⁶

La *homogeneidad discursiva*, denominada así por Chandra Mohanty,³⁹⁷ fue asumida por el Estado, diferentes ONG, la Iglesia católica y evangélica; incluso, por algunas organizaciones indígenas que estaban preocupadas de la “autenticidad indígena como estrategia de sobrevivencia” y la necesidad de diferenciarse del mundo no indígena para impulsar el desarrollo de las comunidades. Entonces, a pesar de la diversidad de pueblos y nacionalidades (kichwas, cofanes, shuar, tsáchilas, entre otras), fueron asumidos bajo una identidad articuladora: la indígena y bajo criterios estereotipados (su naturaleza rural, el idioma y la indumentaria tradicional); por lo tanto, aquellos que habían migrado a la ciudad o se encontraban en el interior de las urbes y habían abandonado esos elementos, se los consideró como carentes del verdadero espíritu indígena, menos indígenas o no indígenas. Este discurso fue más fuerte para las mujeres, quienes tenían que ser las representantes y guardianas de la cultura indígena.³⁹⁸

Respecto a la reproducción del menosprecio a nivel cotidiano, Joseph Casagrande, al describir la posición del *indígena de la sierra*, a inicios de la década de 1970, muestra cómo los blanco-mestizos tratan a los indígenas, concluyendo que ambos grupos habían aprendido a desempeñar bien el rol de sumisión - dominio y, comparándolos con la situación de opresión de *los negros de los Estados Unidos*, señalaba que esta población podría: “Encontrar a los indígenas ecuatorianos extremadamente complacientes y sumisos”. De manera textual, indicó lo siguiente sobre el desprecio hacia el indígena por parte del grupo que él denominó como *sociedad blanca dominante*:

³⁹⁵ Registro Oficial Año II - Quito, viernes 5 de agosto de 1977 - n.º 395. Registro oficial, Año III - Quito, sábado 12 de noviembre de 1983 - n.º 617. Registro oficial, Año III - Quito, martes 11 de junio de 1985 - n.º 204. Registro Oficial, Año IV - Quito, viernes 08 de noviembre de 1991 - n.º 808.

³⁹⁶ Prieto, *Estado y colonialidad*, 15-30; Ortiz, *indios, militares e imaginarios*, 103-114.

³⁹⁷ Chandra Mohanty, “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, en Rosalva Hernández Castillo y Liliana Suárez Narvaz, coord., *Descolonizando el Feminismo: teorías y Prácticas desde los Márgenes*, 117-63 (Madrid: Cátedra, 2008): 125.

³⁹⁸ Mary Crain, “La interpenetración de género y etnicidad: nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito”, en *Antología Género*, Gioconda Herrera, coord., 353-381. (Quito: FLACSO, Sede Ecuador / Junta de Andalucía, 2001): 356-7.

Aun los más benévolos entre los blancos miran al indígena como un niño, o simplemente como un bruto, un poquito mejor que cualquier animal capaz de llevar una pesada carga. O tratan a los indígenas con condescendencia benévola y con buena voluntad, en la manera típica de un verdadero patrón [...] la mayoría de los indígenas son generalmente vistos como vagos, borrachos, sucios, estúpidos, ladrones, o por tener defectos similares del carácter. De este modo se perpetúa la imagen del indígena, imagen que lo mantiene separado y que al mismo tiempo da justificación al maltrato de que es objeto.³⁹⁹

El menosprecio en la etapa 1970-1990 se expresó, con base a las formas identificadas por Honneth, mediante: el maltrato físico y simbólico, la violación y la tortura, la desposesión de derechos, la ofensa y la humillación que fueron reproducidos en la cotidianidad tanto por el Estado como por particulares blanco-mestizos.⁴⁰⁰ En el caso del Estado, se presentó un “*racismo público*”, definido por Carmen Martínez Novo –con base a hechos ocurridos durante la segunda década del presente siglo, pero que encaja con lo acaecido en la segunda mitad del siglo XX–, como discursos y comportamientos que tuvieron los gobiernos sobre los líderes y comunidades indígenas a través de la fuerza pública (policías y militares) que ya no fueron solo acciones de represión frente a las luchas indígenas o poner orden en el espacio público, si no tuvieron como objetivo humillarlos y estas acciones respondían a una raíz colonial y de la hacienda antes de la abolición de la servidumbre indígena.⁴⁰¹ Entre las formas de menosprecio puestas en práctica por la fuerza pública estuvieron: el arresto acompañado de maltrato físico y simbólico. En el caso de las mujeres, la fuerza pública aplicó lo siguiente: golpearlas en los genitales, amenazarlas con ser violadas, tirar de sus brazos a manera de crucifixión o de sus cabellos, quitarles el chal o el anaco. En tanto a los hombres, aparte del maltrato físico también incluyó quitarles el sombrero.⁴⁰²

En cambio, Alain Dubly y Alicia Granda puntualizan algunas formas de menosprecio sobre la población indígena llevadas a cabo por terratenientes, empresas, colonos y el Estado, con participación de la fuerza pública en enfrentamientos acaecidos durante las décadas de los setenta y ochenta. Los autores identifican 217 conflictos por tierras y por infraestructuras donde se presentaron menosprecios como la humillación y el maltrato físico:

Amenazas, a veces con injurias u otras formas de intimidación verbal; agresión física a las personas, utilizando varios tipos de objetos y armas; destrucción de bienes, en especial

³⁹⁹ Joseph Casagrande, “Estrategias para sobrevivir: los indígenas de la sierra”, en *Temas sobre continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*, Marcelo Naranjo, Jose Pereira y Norman Whitten, ed., (Quito: PUCE 1977): 78-9.

⁴⁰⁰ Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 160-6.

⁴⁰¹ Martínez Novo, “Ventriloquism”, 389-413.

⁴⁰² *Ibíd.*

viviendas y cultivos; robo o desaparición de bienes domésticos y agrícolas; expulsión de los ocupantes fuera de sus terrenos; detención de personas a menudo maltratadas; ocupación de las parcelas, a veces cosechando o trabajando el terreno; resguardo del lugar, con prohibición de ingreso o uso a los campesinos.⁴⁰³

Además, mencionan agresiones que constituyen violaciones a los derechos humanos. Por ejemplo, indican que los resultados de dichas agresiones dejaron campesinos e indígenas muertos y heridos, mujeres violadas, amenazadas de violación y desnudas. Entre los casos específicos que mencionan, se encuentra el conflicto por tierras entre los indígenas de la comunidad de Yanaurco de la provincia de Cotopaxi y la familia Bautista, acontecido entre 1984 a 1989. Los Bautista, apoyados por la policía y una banda organizada, intimidaron, maltrataron y quemaron los cultivos de varios miembros de la comunidad, aquí uno de los relatos:

Fui a traer leña, habíamos quedado no sé si me adelanté o era otro día. Teníamos chozitas, llegaron policías y quemaron las chozas.

A eso de las nueve de la mañana estábamos treinta y ocho personas trabajando en Cushqui y vimos cómo se quemaba una casa en Tusoaló [...] Oyeron mis compañeros gritos desde abajo pidiendo auxilio [...] En eso vimos como a unas tres personas medias blancas, medias rojas se acercaban desnudas. Eran los compañeros Vargas ensangrentados: Miguel el padre y dos guaguas. Miguel tenía la oreja colgada, su hijo de doce años golpeado y la hija de trece años, que había sido violada por seis hombres.⁴⁰⁴

Regresando a las formas de menosprecio, Carlos de la Torre en su estudio sobre el racismo en el Ecuador plantea, a través de relatos de indígenas de clase media que refieren a los años sesenta al noventa, cuatro dimensiones de acciones discriminatorias de los blanco-mestizos hacia los indígenas; así se tiene: a) *Evitar*, por ejemplo, el vendedor que no da la mano al indio, la persona que se levanta del bus para no sentarse junto a un indio. b) *Exclusión y rechazo* cuando, por ejemplo, se les niega servicio a los indios en restaurantes, bancos, oficinas públicas, o cuando no se les alquila una casa o departamento. c) *Ataques verbales* y, por último, d) *ataques físicos*.

Este autor señala que, a pesar de que algunos indígenas llegaron a ser “pequeños industriales, comerciantes y agricultores relativamente prósperos; profesionales y estudiantes universitarios”, gracias a los “cambios en la tenencia de la tierra, el acceso al mercado, las artesanías y el turismo”, los blanco-mestizos e indígenas amestizados los trataban sin respeto. Por ejemplo, en la escuela, los hijos de los indígenas fueron maltratados tanto por sus compañeros como profesores y los mantenían en un miedo

⁴⁰³ Dubly y Granda. *Desalojos y despojos*, 23.

⁴⁰⁴ *Ibíd.*, 129-137.

constante. Los profesores les tiraban de sus trenzas, les prohibían hablar *kichwa*, los amenazaban con cortarles el cabello, los golpeaban con las reglas, los gritaban e insultaban, los sacaban de clases, los colocaban al final de la fila en la formación.⁴⁰⁵

Mientras tanto, en la ciudad, los bancos, restaurantes e instituciones públicas evitaban atender a los indígenas, y en espacios públicos, como parques o centros comerciales, fueron vistos con extrañeza. Como en la urbe era más complejo identificar a la población indígena mediante las características de *lo indio*, establecido por los blanco-mestizos, estos últimos recurrieron a la diferenciación colonial de los apellidos buenos y malos para diferenciarlos y menospreciarlos; por ello, muchos indígenas castellanizaron sus apellidos. Como tal, bastaba tener un apellido de procedencia indígena para ser estigmatizado, clasificado y despreciado.⁴⁰⁶ Así también, se mantuvo el insulto para marcar su inferioridad, por ejemplo: “hijito/hijita”, “indio come mote”, “indio de mierda”, “longo alzado”, “indio que no roba, no es indio”, “indio sucio”, “indio manavali” (inútil, inservible), “indio verde”, “indio vago”, entre otras. Además, el comparar al indígena con algún acto realizado por los blanco-mestizos que sea considerado como incivilizado, violento o mal educado, fue otra forma de mostrar el menosprecio; así se tiene que, cuando se come en casa ajena y al retirarse inmediatamente del lugar utilizaban la frase: “indio comido, indio ido”; en caso de sentir ira decían: “se me va a salir el indio” o “se me sale el indio”.⁴⁰⁷

Los indígenas urbanos quiteños también experimentaron el menosprecio proveniente de los blanco-mestizos y, en algunos casos, de sus congéneres amestizados. El insulto o agresión verbal, el maltrato físico y la humillación fueron prácticas recurrentes, sobre todo, utilizando los términos *indio* o *longo*. Comuneros de Santa Clara señalaron este tipo de tratos; concretamente, un comunero, al iniciar su trabajo como chofer en el MPS, fue recibido por sus compañeros con las siguientes frases: “de dónde asoma pues este indio”, “ha de ser de la chusma este indio”.⁴⁰⁸ Otro comunero dejó registrado en el acta de la Asamblea General del 28 de octubre de 1976 que la *nueva barriada* se robaba el agua señalando: “Que cojan nomás porque los indios bagos [*sic*] son descuidados”.⁴⁰⁹ De la misma manera, José Yáñez, en su estudio sobre la comuna

⁴⁰⁵ Carlos de la Torre, *El racismo en Ecuador*, 16-42.

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, 57-9.

⁴⁰⁷ Luis Botero, “Ecuador siglos XIX y XX. República, ‘construcción’ del indio e imágenes contestadas”, *Gazeta de Antropología*, 2013, 29 (1), artículo 03, 1-23, <http://hdl.handle.net/10481/24586>.

⁴⁰⁸ JLL1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018.

⁴⁰⁹ ACSCSM: Acta del 28 de octubre de 1976. Libro de actas 005.

indígena de San José de Cocotog, realizado en los años 80, evidenció estas formas de menosprecio sobre las mujeres indígenas urbanas que trabajaban como empleadas domésticas. Cabe transcribir fragmentos de los relatos que presenta este autor:

Yo fui empleada doméstica. Aunque no me pasó nada a mí, a otras compañeras sí les trataban mal y trataban de abusar de ellas. A otras no les pagaban, solamente una pequeña cosa, una propina.

Yo sí creo que, de la injusticia en el trabajo de empleada, se puede llegar a la prohibición. Le insultan a una los patrones, diciéndole india, longa.⁴¹⁰

Los indígenas urbanos fueron igualmente menospreciados por sus congéneres amestizados; especialmente, de aquellos que habían alcanzado una mejor situación económica y social, producto de su acceso a la educación secundaria y superior. Sobre esto, Silvia Rivera Cusicanqui precisa que hasta nuestros días sigue arraigado el precepto colonial de que la riqueza económica blanquea.⁴¹¹ A continuación, un relato:

El tema indígena ha sido aquí tratado como un tema despectivo, discriminatorio, y eso está mal [...] lo puedo decir, la familia Peláez, por ejemplo, estaban acostumbradas, porque tuvieron la dicha de prepararse, de ser estudiadas, se creían con un rango superior e inclusive venían aquí, al Cabildo, y a los propios directivos les trataban como indios. Es más, como que fuera esto una Hacienda y ellos fueran los patrones, y que se tenía que hacer lo que ellos disponían.⁴¹²

El contacto que los indígenas urbanos mantuvieron con la ciudad hizo que las prácticas cotidianas y estados emocionales, como el enamoramiento, se originen con personas no indígenas. Esta situación también fue motivo de menosprecio por algunos blanco-mestizos que mantenían la idea de la inferioridad indígena; por consiguiente, no admitían la unión entre indígenas y blanco-mestizos y, en el caso de hacerlo, tenían que enfrentar insultos o comentarios que resaltaban la supuesta inferioridad.⁴¹³

En conjunto, como se ha mostrado, durante la etapa 1970-1990, los blanco-mestizos siguieron menospreciando a los indígenas porque los consideraban seres no humanos, bestias que tenían que ser maltratadas, castigadas y humilladas por invadir los espacios blanco-mestizos, como la ciudad. Por otro lado, estas acciones también respondían, como lo señala De la Torre, al miedo blanco-mestizo de reconocer su parte

⁴¹⁰ José Yáñez, “Cocotog del pueblo de los kitus”, en *Runa Yachai: La socialización infantil y la lógica de la subsistencia entre los pueblos indígenas del Ecuador*, 68-98 (Quito: Abya Yala, 2003): 87-8.

⁴¹¹ Rivera, “La raíz: colonizadores y colonizados”, 69.

⁴¹² MP1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018. El apellido de la familia nombrada fue cambiado por confidencialidad.

⁴¹³ JLL2, entrevistado por el autor, 14 de abril de 2018.

indígena, ya que podían tener o no dinero, pero se inferiorizaban al admitirse indígena o mostrar algún tipo de relación con estas personas.⁴¹⁴

3. La solución a la mancha comunera urbana: el Reglamento de disolución y liquidación de comunidades campesinas

En el Capítulo primero se puntualizó que, en la primera mitad del siglo XX, la legislación indigenista trataba a los indígenas como una población miserable, y los cuerpos legales estuvieron dirigidos a la administración, supervisión y el control moral de sus subordinados como medida para “hacer del indígena un hombre decente” y pueda ser integrado a la nación.⁴¹⁵ Un ejemplo fue la LORC de 1937 que reprodujo esta idea, donde los indígenas y campesinos debían organizarse en comunas si querían ser parte del proyecto blanco-mestizo de la nación.

Durante las décadas setenta y ochenta, la legislación abandonó en sus *considerandos* el uso de los términos relacionados a la situación de miserabilidad de los indígenas; con el cual, se justificaba la expedición de una normativa. Sin embargo, la consideración de que requerían la protección paternal del Estado no se rompió sino hasta el levantamiento indígena de 1990.⁴¹⁶ Además, se mantuvo la idea de la integración de la población indígena a la nación; por ejemplo, el MAG, durante la presidencia de Jaime Roldós, expidió el Acuerdo 354, mediante el cual estableció la creación de una Comisión Interinstitucional para: “Formular políticas que aseguren los valores de las comunidades nativas y su incorporación a la soberanía nacional”.⁴¹⁷ (Ver en anexo 7).

A partir de las dictaduras militares, proliferó el control de MPS sobre las comunas indígenas y campesinas. Cuando esta entidad estatal desapareció y pasaron las comunas a la responsabilidad del MAG, la situación no cambió, al contrario, se fortaleció. La estrategia de control se dio mediante la formulación de acuerdos ministeriales y la creación de departamentos al interior de los ministerios relacionados con los temas indígenas. A través de estas normativas, se dispusieron los levantamientos topográficos y la delimitación de las tierras comunales; se establecieron procesos para las adjudicaciones de tierras comunales a las comunidades campesinas; solicitaron el respeto a la propiedad

⁴¹⁴ De la Torre, *El racismo en Ecuador*, 30-32.

⁴¹⁵ O'Connor, *Género, indígenas y nación*, 18.

⁴¹⁶ Botero, “Ecuador siglos XIX y XX”, 6.

⁴¹⁷ Registro oficial. Año II - Quito, jueves de 11 de septiembre de 1980 – n.º 272.

individual legalizada y que se ubicaba al interior de las tierras comunales; y, como se explicará más adelante, se dispuso la disolución y liquidación de las comunas que ya no cumplían con su fin, especialmente, las urbanas.

La aplicación de la normativa originó un sinnúmero de conflictos tanto pacíficos como violentos. Los primeros se desarrollaron en torno a las cortes de justicia, mientras que los segundos, si bien utilizaron al poder judicial para resolver sus casos, estuvieron acompañados con enfrentamientos que dejaron muertos, heridos y varios indígenas y campesinos humillados. Dubly y Granda tipifican los conflictos que identificaron entre 1982-1990 de la siguiente manera:

Conflictos por la tierra. Desalojos de campesinos asentados en predios, por adversarios con pretendidos derechos sobre éstos (140 casos). Despojos de territorios indígenas y comunales, por adversarios que quieren apropiarse y aprovecharse de una parte de éstos (45 casos). Destrucción de tierra, bosque y ambiente, por adversarios cuyas actividades causan daños (16 casos). Otras agresiones relacionadas con la tierra (disputa sobre predios o linderos, represalias, etc.) (8 casos). Conflictos por infraestructuras agrarias: captación, canalización y distribución de agua; uso de caminos vecinales (8 casos).⁴¹⁸

Los adversarios de los campesinos e indígenas fueron terratenientes blanco-mestizos con sus familiares y amigos, también empresas, colonos o instituciones públicas: ministerios, IERAC, organismo de desarrollo o instituciones educativas como la Universidad Central. En su mayoría, las acciones de los adversarios se enmarcaban en la obtención de beneficios económicos que los podían conseguir amparándose en las normativas vigentes; por ejemplo, demostrar que eran propietarios de tierras que los indígenas reclamaban como parte de sus territorios. Para dicho fin utilizaron el Acuerdo Ministerial 364, que indicaba que en la adjudicación de tierras comunales: “Se respetará a los propietarios que tengan títulos legalmente otorgados y cumplan con las actuales leyes vigentes”.⁴¹⁹ Así, se apoyaban en funcionarios públicos que les entregaban los títulos de propiedad o el IERAC adjudicaba a individuos *tierras baldías*, de las cuales los comuneros reclamaban ser legítimos dueños. Así también, la aplicación de la Ley Forestal originó el desalojo de indígenas y campesinos de las zonas de reservas, como también lo hizo la delimitación territorial de provincias, cantones y parroquias o concesiones para actividades mineras, agroindustriales y camaroneras.⁴²⁰

⁴¹⁸ Dubly y Granda, *Desalojos y despojos*, 18.

⁴¹⁹ Ecuador, Ministerio de Agricultura y Ganadería, *Acuerdo Ministerial 364*, Registro Oficial. Año I, n.º 46, 17 de octubre de 1979.

⁴²⁰ Dubly y Granda, *Desalojos y despojos*, 24-37.

Dubly y Granda señalan que 82 casos de desalojos fueron por la aplicación del artículo 13 de Reglamento de la Ley de Reforma Agraria sobre la ocupación violenta o clandestinas de tierras de propiedad privada. Esta acción fue ordenada por el IERAC, gobernadores, un juez civil y el Intendente de Policía, siendo la mayoría de las intervenciones ilegales (52 casos). Por consiguiente, estos autores concluyen que los campesinos e indígenas tuvieron que enfrentar acciones de agresión y acoso legal por el tema tierras donde, en su mayoría, el Estado se inclinó a favor de los agresores. Por lo que respecta al acoso legal, indican lo siguiente:

Las haciendas en vía de modernización o los particulares en pos de actividades especulativas (lotizaciones, nuevas producciones para la exportación) utilizan todos los recursos que les brindan las leyes y reglamentos a través de los servicios profesionales del ramo, así como las influencias del poder político para lograr la expulsión de los campesinos asentados tradicionalmente en predios o en tierras comunales.⁴²¹

Frente a todo este menosprecio, Dubly y Granda señalan que estas poblaciones tuvieron que luchar con el objeto de: “Conseguir o garantizar la posesión estable de la tierra y los recursos que lleva, por ser ella la base de la existencia familiar y grupal, como lugar de asentamiento, fuente de subsistencia y sustento de los modos de vida”.⁴²²

Ahora, con el reconocimiento jurídico de las comunas, por medio de la expedición de la LORC,⁴²³ el Estado ecuatoriano asumió la potestad para determinar, mediante procedimientos burocráticos, la disolución de las comunas. De este modo, se encontraban aquellas comunas que, por decisión propia, abandonaban esa categoría, mientras que otras fueron presionadas por el MPS y, posteriormente, el MAG que, mediante acuerdos ministeriales, dispuso varias disoluciones por no cumplir con su objeto social. Como caso típico, Santa Clara tuvo que enfrentar tres intentos de disolución bajo esta modalidad en las décadas del setenta y ochenta.

Los acuerdos ministeriales fueron apelados por los comuneros y los procesos no se concretaban, sobre todo, porque las instituciones estatales no contaban con instrumentos jurídicos puntuales que les permitiese disolver estas formas de organización.

⁴²¹ Dubly y Granda, *Desalojos y despojos*, 206-212.

⁴²² *Ibíd.*, 203.

⁴²³ En 1981, iniciaron las discusiones sobre reformas a LORC, impulsado por el Partido Democracia Popular, cuyos cambios propuestos fueron aprobados en 1985 y que referían más a la modernización de los procesos administrativos para su conformación. Las discusiones alrededor de las reformas a la Ley de Organización y Régimen de Comunas fueron seguidas por la prensa nacional, aquí algunos ejemplos: *El Comercio*: “Proyecto de Ley de Comunas fue analizado con ministro Vallejo”, 07 de diciembre de 1981; “Agricultores opuestos a Ley de Comunas”, 21 de julio de 1982; “Plenario sigue trámite de proyecto de Ley de Comunas”, 01 de noviembre de 1985; “Plenario seguirá hoy estudio de Ley de Comunas, 12 de noviembre de 1985; “Aprobada Ley de Comunas”, 13 de noviembre de 1985.

Es por ello que, a inicios de los años ochenta, el MAG, Ministerio al que delegaron las competencias sobre las comunas en 1974, realizó la consulta a la Procuraduría General del Estado sobre el tema. Esta institución respondió el 15 de octubre de 1981 bajo estos términos: “Se desprende que existe un vacío en la Ley, considerando que no se ha previsto la forma en que las mismas se disuelvan ni la manera en que se liquide una comuna, ni tampoco el destino de los bienes, debiendo entenderse, por el carácter sui generis de las comunidades campesinas, que no pueden ser liquidadas”.⁴²⁴

De esta manera, el MAG reconoció que el procedimiento de disolución y liquidación originó problemas “de diversa naturaleza y en algunos casos, se han generado situaciones conflictivas”; por lo tanto, suspendió “los trámites de liquidación de comunas campesinas en todo el país”, muchos de estos iniciados en la década de los setenta.⁴²⁵ No obstante, las intenciones de disolver y liquidar a las comunas no se detuvieron, sino que se empezó a trabajar sobre la base legal que permita llevar a cabo esos procesos. Efectivamente, en el gobierno de León Febres Cordero (1984-1988), con la expedición del Reglamento de Disolución y Liquidación de Comunidades Campesinas, se concretaron estos objetivos.⁴²⁶

El Reglamento, expedido el 4 de noviembre de 1985, formaba parte del proyecto neoliberal que ejecutaba Febres Cordero y que afectaba –de sobremanera– a las comunas en ámbitos urbanos, pues las disolvía bajo criterios arbitrarios.⁴²⁷ Innegablemente, el Reglamento fue una estrategia de *los de arriba* para limpiar la *mancha comunera* en la ciudad. En general, los discursos desarrollistas de este gobierno no excluyeron a los grupos indígenas y campesinos; al contrario, buscaban incorporar a esta población –a la que consideraban inferior y rural– al desarrollo de la nación. Para esto, promovieron la parcelación individual de sus territorios como mecanismo de modernización del agro. De esta manera, el MAG, por intermedio de su Dirección de Desarrollo Rural, puso en evidencia el menosprecio estatal que se materializaba en la desposesión de derechos, demostrando con esto, la ausencia de un reconocimiento recíproco, donde los blanco-

⁴²⁴ ACCE. Escrito del 18 de marzo de 1986 dirigido a los vocales del TGC por los comuneros. Caso 54-86, f. 52 al 54.

⁴²⁵ Registro Oficial n.º 137. Miércoles, 9 de diciembre de 1981.

⁴²⁶ En adelante se lo identificará solo como el Reglamento. Ecuador, *Reglamento de Disolución y Liquidación de Comunidades Campesinas*, Decreto Ejecutivo 1250, Registro Oficial, Año II, n.º 306, 04 de noviembre de 1985.

⁴²⁷ François-Xavier Tinel, “Febres Cordero: un coloso con pies de arcilla”, en *Las voces del silencio: procesos de resistencia de los indígenas de Chimborazo durante el gobierno de León Febres Cordero 1984-1988* (Quito: ABYA-YALA / FLACSO, Sede Ecuador, 2008): 129-165.

mestizos les arrebatan a las comunas urbanas el derecho de elegir su continuidad.⁴²⁸ La arbitrariedad del Estado se encontraba desde los *considerandos* del Reglamento, que señalaban lo siguiente: “Que varias comunidades campesinas legalmente constituidas, actualmente no cumplen los requisitos para su establecimiento, por no tener el número de habitantes necesario que residan habitualmente en ella, o por encontrarse dentro del perímetro urbano, contradiciendo los objetivos y finalidades de la Ley y el Estatuto pertinentes”.

Empero, ningún marco jurídico delimitaba a las comunas al área rural o prohibía su existencia en el área urbana. En sí, la LORC solo señalaba que las comunas estarán sujetas a las jurisdicciones que les correspondan, y estas podían ser urbanas o rurales. La normativa tampoco indicaba qué prácticas económicas podían desarrollar; no obstante, para los funcionarios públicos, las comunas tenían que ser agrícolas y ganaderas. Por lo que, aquellas que estaban en las ciudades ya no podían desarrollar estas actividades y tenían que ser disueltas por no cumplir su objeto social. Otro considerando del Reglamento señalaba: “Que corresponde determinar las normas que permitan la disolución de las comunidades cuando no sea legalmente posible mantenerlas como tales”; por lo tanto, las comunas que se encontraban en los perímetros urbanos fueron consideradas ilegales, ya que no cumplían con los requisitos para que el Estado les considere como tal. Así, la única forma para ser parte de la ciudad (a pesar de que físicamente fueron absorbidas por el área urbana) fue adoptar la categoría de barrio, forma de organización que no respondía, necesariamente, a su mundo social.

En 1986, el MAG activó el proceso establecido para la disolución y liquidación de las comunas que el Reglamento indicaba, y que constaba de los siguientes pasos: 1. La emisión de los acuerdos ministeriales de disolución, previo informe de la Dirección Nacional de Desarrollo Rural; 2. La liquidación que arrancaba con el estudio socioeconómico respectivo. Para este fin, el proceso establecido debía cumplir dos fases: designación del liquidador y entrega por parte del cabildo de libros, bienes y más documentos de la organización; 3. La adjudicación de terrenos por el liquidador, que para el efecto debía contar con planímetro y lotización del predio de propiedad de la comuna,

⁴²⁸ Honneth, *Lucha por el reconocimiento*, 133-135.

y cuyos terrenos debían ser entregados a los comuneros después de que cancelen el valor establecido por la Dirección Nacional de Avalúos y Catastros.⁴²⁹

Este Reglamento violentaba la realidad de las comunas, sobre todo las indígenas, cuyas tierras estaban en sus manos por varias décadas e incluso siglos en el caso de las identificadas como ancestrales. A estas poblaciones, el Estado no solo les despojaba de las tierras de uso comunal, sino que ahora les vendía aquellas que usufructuaban y cuya posesión respondía a criterios como el traspaso de padres a hijos. Con esto, se les obligaba a los comuneros a pagar por quedarse en el lugar donde crecieron y vivieron sus antecesores, y se imponía un derecho a la propiedad de la tierra de concepción blanco-mestiza: la propiedad privada individual. Este Reglamento, adaptado a procesos más contemporáneos como la disolución y liquidación, reproducía la práctica colonial del despojo y que el Estado la utilizó valiéndose de figuras legales que le permitían –como es este caso– la disolución y la liquidación. Aunque, otras normativas incentivaban a que los comuneros asuman diversas formas de organización más acordes a la modernidad: la lotización, la venta de tierras, la conformación de cooperativas de vivienda, etc.

La búsqueda de disolución y liquidación de las comunas en ámbitos urbanos también respondía a actos de “desvalorización social”,⁴³⁰ donde los blanco-mestizos no valoraron los modos de vida de las poblaciones indígenas y que, en el caso de Quito, fue una forma de menosprecio compartida por los funcionarios del Municipio. Es así como, en el diagnóstico elaborado por el Municipio para la elaboración del Plan Maestro, se indica lo siguiente:

En muchos de los procesos de disolución de comunas han tenido activa participación de funcionarios municipales que no han entendido sus particularidades y han hecho de su conversión en barrios un requisito previo a la obtención de cualquier servicio [...] Entre los funcionarios municipales se ha desconocido la problemática de las comunas, y se ha asumido, en muchos casos, una actitud prejuiciada (e ilegal) con respecto a ellas.⁴³¹

Estos intentos de disolver a las comunas no se habían presentado durante el proceso colonial y poscolonial. Si bien el común de indios, las comunidades y anejos indígenas mantuvieron varios conflictos con los blanco-mestizos y sus instituciones por temas de tierras, aguas, caminos, entre otros, como señala Eduardo Kingman: “En ningún

⁴²⁹ ACCE. Caso n.º 0004-14-IA; Decreto Ejecutivo 1250. Registro Oficial, Año II, n.º 306. Martes 04 de noviembre de 1985; Acuerdo Ministerial 0059. Registro Oficial n.º 391. Lunes, 10 de marzo de 1986; Acuerdo Ministerial n.º 0326. Registro Oficial, Año III, n.º 508, Martes, 26 de agosto de 1986.

⁴³⁰ Honneth, *Luchas por el reconocimiento*, 155.

⁴³¹ Municipio de Quito, “2.8. Situación actual de las comunas quiteñas”, en *Colección Plan del Distrito Metropolitano. Sección: Título 1b: Los procesos sociales (1988-1992)* (Quito: Ilustre Municipio de Quito-Dirección de Planificación, 1992): 390.

momento se dieron condiciones sociales generales que permitieran plantear la disolución de las comunidades indígenas”.⁴³²

Por lo tanto, esa percepción de la ruralidad e ilegalidad de estas poblaciones, internalizadas en los funcionarios estatales blanco-mestizos aunados a los intereses económicos sobre los territorios comunales urbanos o periurbanos, conllevó a la formulación, aplicación y defensa del Reglamento. Al mismo tiempo, la LORC cumplía con su cometido de largo plazo: que el Estado tenga más control sobre ellas para eliminarlas en la posteridad. Sin embargo, no todas las comunas permitieron esto; la Comuna de Santa Clara logró que el Tribunal de Garantías Constitucionales (TGC) determine, en 1986, la inconstitucionalidad del Reglamento, dado que no se enmarcaba en el reconocimiento y garantía que la Constitución de 1979 hacía sobre todas las formas de propiedad.⁴³³ Este tema será detallado con más detenimiento en el siguiente capítulo.

Para finales de los años ochenta, se dejó a un lado los procesos de disolución y liquidación de las comunas; no obstante, para las ciudades como Quito, se mantuvo el criterio de la conversión de comunas a barrios para recibir la atención del Municipio, presionando, de esta manera, para que la disolución se origine desde adentro de las mismas. En algunos casos, esto funcionó e incluso, algunos comuneros sacaron provecho económico con la venta de sus tierras, como ocurrió con la comuna de Tanda-Pelileo. Otras empezaron un proceso de autodisolución, como ocurrió con la comuna de Tarma que se encontraba cerca de la parroquia de la Magdalena, sur de Quito, e inició el proceso en 1969 para convertirse en el barrio Jesús del Gran Poder.⁴³⁴ En otros casos, las comunas mantuvieron su proceso de lucha en defensa de sistema comunitario, como ocurrió con las comunas de Chilibulo-Marcopamba-La Raya y Santa Clara.

Al interior de las comunas se conformaron los denominados comités, tanto pro-mejoras (que buscaban obras de infraestructura y dotación de servicios básicos), como los pro-escrituración (que buscaban la titulación de propiedad individual de la tierra) y que ocasionaron pugnas internas entre quienes buscaban ser barrio y quienes querían conservar la categoría de comuna. Entonces, la idea de inclusión con asimilación, que se venía desarrollando desde la etapa anterior, se mantuvo, porque a los indígenas urbanos se les indicó que, si querían ser parte del proyecto de nación y ciudad desarrollada, tenían

⁴³² Municipio de Quito, “2.8. Situación actual de las comunas quiteñas”, 395

⁴³³ Ecuador, *Constitución Política de Ecuador 1979*, art. 48, https://www.cancilleria.gob.ec/wp-content/uploads/2013/06/constitucion_1978.pdf.

⁴³⁴ Freddy Simbaña, *La danza de la Yumbada en el barrio La Magdalena* (Quito: Abya-Yala / Universidad Politécnica Salesiana, 2018): 93.

que acceder al reconocimiento jurídico de barrio, ciudadela, urbanización o cooperativa de vivienda. Estas organizaciones, a favor del proyecto barrial, se vincularon directamente con el gobierno central y el Municipio, bajo relaciones y redes que Lesser ha denominado como *neo-clientelares*,⁴³⁵ donde los dirigentes se respaldaron en personajes o funcionarios que los apoyaban en la gestión para alcanzar sus pedidos y, a cambio, les otorgaban lealtad y colaboración; sobre todo, en procesos de elecciones de autoridades como diputados o alcaldías. Además, con estas prácticas neo-clientelares, algunos blanco-mestizos y comuneros, que actuaban como pequeños especuladores de tierras, lograron obtener ilegalmente títulos individuales de tierras comunales, apoyados por instituciones gubernamentales y las instancias judiciales, y que eran contrarias a lo determinado en la Constitución como en la LORC.⁴³⁶

Estos comités, en algunos casos, se conformaron con apoyo municipal, como ocurrió en la alcaldía de Álvaro Pérez que, parafraseando a Rivera Cusicanqui, pasaron a constituir un eslabón más en la cadena de propuestas homogeneizadoras y civilizatorias de los blanco-mestizos y sus instituciones,⁴³⁷ como es el Municipio, para resolver el problema que tenía Quito con las comunas. De ahí que estos comités acusaron a las comunas de ser arcaicas y mantener a sus habitantes sumidos en la pobreza; por lo que tenían que evolucionar y dar paso a la propiedad privada individual de la tierra. Por otra parte, la presencia de los comités en las comunas afectó a la organización político-social, principalmente, a la autoridad de los cabildos comunales.⁴³⁸

4. El Municipio *visibiliza* a las comunas quiteñas

Para los años setenta, varias poblaciones indígenas, entre ellas las comunas que en las décadas anteriores se ubicaban en la periferia de Quito, estaban al interior del área urbana. En otros casos, algunas poblaciones que antes se encontraban alejadas de la ciudad, ahora formaban parte de las tierras declaradas por el Municipio como urbanizables. Dicha situación afectó a sus sistemas agrícolas y ganaderos, visto que reducían progresivamente las tierras donde ejecutaban esas actividades. Por ejemplo, Chilibulo-Marcopamba-La Raya ya formaban parte del centro-sur de la urbe, Santa Clara

⁴³⁵ Lesser, *Conflicto y poder*, 79-81.

⁴³⁶ Municipio de Quito, “2.8. Situación actual de las comunas quiteñas”, 397.

⁴³⁷ Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, 159.

⁴³⁸ Municipio de Quito, “2.8. Situación actual de las comunas quiteñas”, 390.

se encontraba en la zona céntrica y San Isidro del Inca adquirió la categoría de barrio. Así también parroquias habitadas por indígenas fueron declaradas urbanas y se poblaron rápidamente; así se tiene: Guápulo al centro-oriente, Chillogallo al sur, Chaupicruz y Cotocollao al norte, y se encontraban en pleno proceso de crecimiento urbano las parroquias de Calderón, Llano Chico y Llano Grande, entre otras.

El ser parte de la ciudad ocasionó varios inconvenientes a las comunas indígenas, uno de ellos fue la *homogeneidad discursiva* que, como se indicó anteriormente, reducía las identidades de los pueblos indígenas a criterios lingüísticos, indumentaria tradicional y su origen rural. Estos elementos no aplicaban para los indígenas urbanos originarios de Quito; en tal sentido, al no ser reconocidos como indígenas, no se beneficiaban de las políticas a favor de las poblaciones indígenas impulsadas tanto desde el Estado como desde los organismos internacionales, quienes reconocían como indígena urbano a aquellos que migraron desde el campo a la ciudad y se ubicaron en barrios como San Roque, El Inca o La Victoria, y ahí reprodujeron su vida comunal.⁴³⁹ Como se indicó en el Capítulo primero, estos parámetros se reprodujeron en estudios sobre la población indígena en Quito, como la dirigida por Peñaherrera y Costales, que concluyeron que, en Quito, solo habitaban indígenas en la Magdalena y Chillogallo, pues esos pobladores sí cumplían con los requisitos de lo indígena.⁴⁴⁰

De acuerdo a Botero, los indígenas urbanos quiteños, en el caso de los hombres, usaban: “Gorra en vez del sombrero, lentes oscuros, chompa en lugar del poncho y botas o zapatos en vez de los pies descalzos, que hasta no hace mucho eran signos inequívocos de ‘amestización’, inautenticidad o pérdida de identidad y cultura”.⁴⁴¹ De igual manera, sus trabajos en la ciudad y en sus comunas eran distintos, puesto que ya no estaban relacionados directamente con la alfarería, agricultura y ganadería. En cambio, las mujeres vestían con pantalón o falda y no anaco, usaban el cabello corto y zapatos de tacón en vez de alpargatas o estar descalzas, y ejercían trabajos como: secretarías, costureras, enfermeras, educadoras, etc. Los pobladores de algunas comunas como Llano Chico, Llano Grande o Cocotog, ya estaban vinculados al servicio público, especialmente, al Municipio y en actividades de aseo de la ciudad y obras públicas, pero en esta nueva etapa, ocuparon otros espacios producto de su preparación; por ejemplo:

⁴³⁹ Oscar Jaramillo y Víctor Jácome, “De economía popular a economía popular y solidaria en Quito: el caso de los indígenas urbanos inmigrantes del barrio San Roque”, CIRIEC-España, Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa, 96, 2019, 155-187. DOI: 10.7203/CIRIEC-E.96.12148.

⁴⁴⁰ Piedad y Alfredo Costales, *Historia social del Ecuador*, 255-6.

⁴⁴¹ Botero, “Ecuador siglos XIX y XX”, 18.

secretarias, policías o choferes. Así también, mantuvieron, aunque en menor medida, la venta de sus productos en los mercados y calles de la urbe; otros se relacionaron a las industrias, pequeños emprendimientos como empleados o crearon sus propios emprendimientos familiares relacionados con oficios como: sastrería, zapatería, tapicería, etc. Algunos ya contaban con estudios universitarios que les permitió acceder a otros tipos de empleos tanto a nivel público como privado. En fin, se produjo una diversificación del mercado de trabajo como consecuencia de los ingresos petroleros. Por esta razón, las actividades como la agricultura y la artesanía quedaron en un segundo plano y, en algunos casos, desaparecieron.

Una muestra de esta diversificación fue la comuna periurbana de San José de Cocotog, cuyas relaciones económicas con Quito estaban enmarcadas en la venta de productos agrícolas, en el caso de las mujeres; y la albañilería, cuidado de parques y jardines, en el caso de los hombres.⁴⁴² No obstante, en 1989, los hombres trabajaban en la ciudad como jornaleros, albañiles, carpinteros, obreros, cerrajeros, choferes, tapizadores, pintores y empleados municipales, y algunas mujeres se habían dedicado al servicio doméstico.⁴⁴³

Por un lado, las comunas y parroquias indígenas se convirtieron, referenciando a Gonzalo Aguirre, en *espacios simbióticos*, donde fueron insertando y asumiendo actividades y funciones impuestas por la jerarquía urbana; tal como las actividades mercantiles, pero manteniendo –en la medida de lo posible– el trabajo colectivo, pequeñas parcelas familiares, áreas forestales y la crianza de pequeño ganado como estrategias de subsistencia que se complementaban con los ingresos adquiridos en sus trabajos asalariados.⁴⁴⁴ Por otra parte, las comunas empezaron procesos propios de urbanización, pero también se acogieron a disposiciones urbanas municipales, especialmente, de infraestructura: mejoramiento de las vías de acceso, dotación de servicios básicos, acceso al transporte público, construcción de muros y aceras, entre otros. Además, mantuvieron su organización política bajo formas comunitarias como son el gobierno propio, representado por la Asamblea General y el Cabildo para organizar el curso de la decisión común.⁴⁴⁵ Finalmente, conservaron de manera renovada sus sistemas simbólicos

⁴⁴² Jácome, “Mujeres indígenas urbanas y comunas”, 33-44.

⁴⁴³ Yáñez del Pozo, “Cocotog del pueblo de los kitus”, 69-70.

⁴⁴⁴ Gonzalo Aguirre, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992): 21.

⁴⁴⁵ Felix Patzi Paco, *Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal* (Bolivia: Editorial Vicuña, 2009): 159-191.

mediante las celebraciones, a pesar de los obstáculos colocados por el Municipio, la fuerza pública o la iglesia católica.

En el caso de algunas parroquias urbanas, donde la organización social y política comunitaria no se mantuvo, los indígenas conservaron su ritualidad a pesar de las oposiciones de los nuevos habitantes de sus territorios. Así se tiene el ritual de la Yumbada de Cotocollao y cuyos danzantes provienen de los alrededores de San Enrique de Velasco (extremo noroccidente de Quito). Sobre esto, Katheleen Fine-Dare indica lo siguiente:

Aunque la gente indígena gradualmente ha sido empujada hacia la periferia de Cotocollao, ha conservado una fuerte presencia en la forma de bailes de enmascarados que tienen lugar varias veces a lo largo del año, usualmente en la plaza principal [...] los residentes indígenas han sido empujados hacia la periferia del sector, discriminados en términos del poder político local, y mantenidos dentro de un mayor control de la iglesia que los residentes mestizos. Lo que es notable es el grado al cual los indígenas se las han arreglado para preservar aspectos de su propio modo de vida, a pesar de los siglos de explotación, en gran parte a manos de afuereños.⁴⁴⁶

⁴⁴⁶ Katheleen Fine-Dare, “Más allá del folklore: La yumbada de Cotocollao como vitrina para los discursos de la identidad, de la intervención estatal, y del poder local en los Andes urbanos ecuatorianos”, en William Waters y Michael Hamerly, comp., *Estudios ecuatorianos: Un aporte a la discusión*, Tomo II, 55-72. (Quito: FLACSO, Sede Ecuador / Abya-Yala, 2007): 23

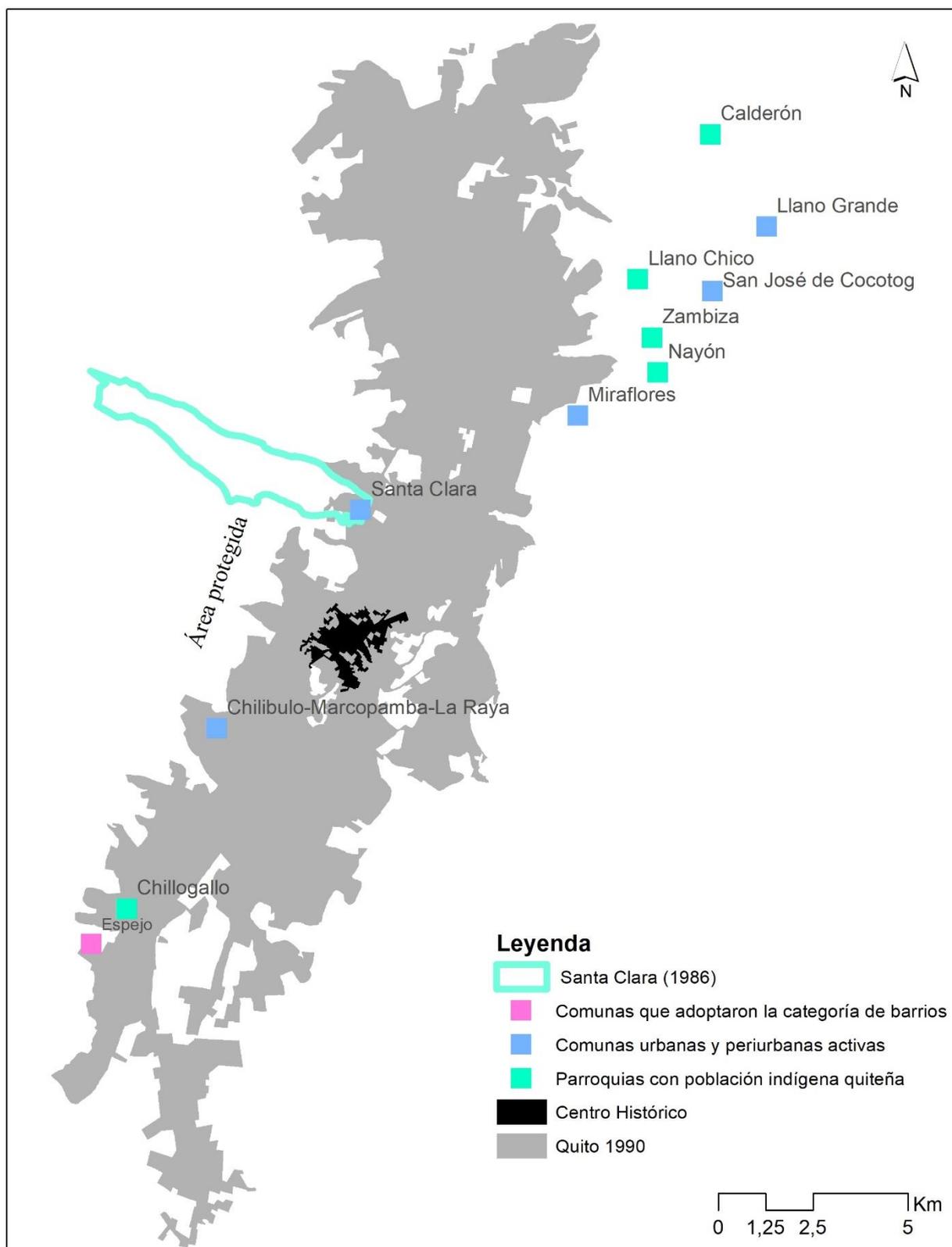


Figura 17. Comunas urbanas, periurbanas y asentamientos con poblaci3n indigena quiteña, etapa 1970-1990.

Fuente: ANC-MAGAP: varios; Colectivo Geografía Crítica del Ecuador (*shape file*).

Elaboraci3n: Jácome y Barragán, 2022.

En este nuevo entorno, el ser indígena urbano perteneciente a una comuna significó ser parte de una comunidad con una organización política, social y cultural comunitaria, donde las obligaciones de cada uno de los miembros para con la comunidad constituían un importante marcador que los diferencian del resto de la población y de los barrios de Quito, y no los estereotipos sobre *lo indio*.⁴⁴⁷ Es así que, un comunero estaba dispuesto a elegir y ser elegido como autoridad, participar en la organización de las fiestas, participar en la Asamblea General con voz y voto, la obligatoriedad de participación en actividades comunales como la minga para el mantenimiento de caminos, parques, tierras comunales, etc.⁴⁴⁸

Lo señalado se reforzaba en las comunas que defendieron sus territorios de propiedad comunal y la gestión colectiva de los mismos, como fueron: Lumbisí, Miraflores, Santa Clara de San Millán y Chilibulo-Marcopamba-La Raya, puesto que, si bien sus entornos interno y externo cambiaron por iniciativas propias, por su cercanía a la urbe o por ser absorbidas por el área urbana de Quito, mantuvieron su sistema de gestión política-económico comunitario. La permanencia de las comunas y las ritualidades en las parroquias indígenas resquebrajaron, en parte, el ideal blanco-mestizo de Quito, como ciudad moderna y homogénea, que desconocía las experiencias comunales y su contribución al desarrollo de la urbe. Entonces, la presencia de las comunas agrietó esa oposición entre lo moderno y lo tradicional que ubicaba a estas poblaciones solo en lo tradicional, pues las comunas no rechazaron la modernidad, aunque tampoco abandonaron su sistema comunitario, creando así una modernidad con rasgos propios y una identidad comunera urbana.

Indiscutiblemente, lo anterior fue hilvanando nuevas relaciones entre las comunas y el Municipio; consecuentemente, después de décadas de invisibilidad en las planificaciones urbanas, en 1989, se reconoció la presencia de estas poblaciones en el Distrito Metropolitano. Esta visibilidad de las comunas quiteñas⁴⁴⁹ tuvo lugar con los diagnósticos que conllevaron a la formulación del Plan Maestro de Consolidación del Distrito Metropolitano de Quito, cuyos fines contemplaban la intervención de las áreas históricas de Quito (y no solamente del Centro Histórico): Guápulo, Chillogallo,

⁴⁴⁷ Botero, "Ecuador siglos XIX y XX", 18.

⁴⁴⁸ Paco Patzi, *Sistema Comunal*, 159-191.

⁴⁴⁹ Hay que tener en cuenta que Honneth señala que el conocer es una acción de invisibilizar a los sujetos, hacerlos sentir que no están presentes; mientras que el reconocer es la acción de visibilizar las características relevantes de los sujetos. *Sociedad del desprecio*, 165-9.

Cotocollao, las cabeceras parroquiales y las comunas quiteñas. Estos estudios iniciaron en 1989, cofinanciadas por la Agencia Española de Cooperación Internacional.⁴⁵⁰

En ese mismo año, el Municipio evidenció un interés por visibilizar la presencia de las comunas en el Distrito Metropolitano mediante la expedición de la Ordenanza 2708 sobre el “Reconocimiento Legal y Regularización de los asentamientos de hecho existentes en áreas urbanas y expansión urbana” que, si bien no aplicaba para las comunas que contaban con un reconocimiento jurídico, sí lo hacía para aquellas que todavía no habían obtenido dicha categoría.⁴⁵¹ Esta ordenanza reprodujo la desvalorización que los funcionarios municipales tenían sobre las comunas y que se enmarcaban en tres ideas: primero, que las comunas eran asentamientos ilegales y requerían de la regulación para recibir atención del Municipio; segundo, que la unidad básica de división territorial de la ciudad era el barrio, figura que tenía que ser adoptada por estas poblaciones; y, tercero, que la propiedad de la tierra en la ciudad debe ser individual, por lo que las tierras colectivas tenían que ser divididas con el fin de otorgar los títulos de propiedad a cada familia, para que procedan a pagar los impuestos y tengan libertad para comprar y vender las parcelas. Sobre este tema, un comunero de Santa Clara aseguro: “Mucha gente no entiende, dice: pero qué raro, en la comuna no hay escrituras, y si no hay escrituras, entonces es ilegal. No va por ahí, porque la propia Ley (LORC) establece que no debe intervenir el notario, ni el registrador de la propiedad”.⁴⁵²

En lo que respecta al ámbito de las comunas en el Plan Maestro, la elaboración del diagnóstico fue liderado por Eduardo Kingman, y formó parte del Plan con el título: “Situación actual de las comunas quiteñas”.⁴⁵³ En este documento, se reconoció tres orígenes de las comunas de Quito: aquellas de raíz indígena anteriores al incario; las que se conforman en la Colonia; y las que se originaron a partir de la Reforma Agraria de 1964. Además, el citado autor admitió que:

La política municipal ha ignorado, permanentemente, la existencia de estos sectores y cuando les ha brindado algún tipo de atención lo ha hecho desde una perspectiva unilateral (adoquinamiento de vías, alcantarillado, obras por si necesarias, pero sin brindar atención al problema de la tierra, de los bosques protectores, de las identidades culturales, etc.) [...] Desde la perspectiva de la administración central y de la Municipalidad se ha tendido a desvalorizar las formas de organización comunales y a favorecer las otras formas de

⁴⁵⁰ Carrión y Vallejo, “La planificación de Quito”, 157.

⁴⁵¹ AMHQ. Gaceta Municipal. Segunda Época, año 2, n.º 2. Ordenanza 2708, 67-68.

⁴⁵² Entrevistas: VC2, entrevistado por el autor, 9 de mayo de 2018; MP1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018.

⁴⁵³ Municipio de Quito, “Situación actual de las comunas quiteñas”. Una segunda versión de este estudio fue publicada en 1992: Eduardo Kingman, “Comunas quiteñas: el derecho a la diversidad”.

administración del territorio; eso explica que muchas comunas hayan buscado cambiar su nombre y disolver sus formas organizativas tradicionales. Existe, además, una connotación cultural que parte del mismo Estado y penetra a la población: el asumir las formas comunales como atrasadas y contrarias al progreso.⁴⁵⁴

Esta aceptación de la desvalorización de las comunas quiteñas por parte del Municipio fue un elemento necesario para, ulteriormente, plantear algunas políticas en beneficio de las comunas,⁴⁵⁵ que partieron de la necesidad de respetar la diversidad en la ciudad; es decir, un *reconocimiento simétrico*. Esto implicó visibilizar a las comunas en la planificación urbana como poblaciones históricas, que deben ser reconocidas y protegidas por la normativa y planificación municipal desde un marco del respeto. Sobre esto, el documento señala:

El respeto a las diferencias no atenta el espíritu de un país, sino que, al contrario, lo fortalece, y es ese sentido de respeto lo que el Plan propone para Quito. Se trata de establecer Convenios de mancomunidad entre el Municipio de Quito, el Ministerio de Agricultura y las Comunas Quiteñas con el fin de emprender acciones dirigidas a compatibilizar los requerimientos de desarrollo en esas zonas (obras de infraestructura, proyectos ecológicos) con el respeto de las formas de propiedad, organización y cultura propia de las comunidades.⁴⁵⁶

Esta propuesta del reconocimiento de las comunas, desde el respeto, partió del diagnóstico antes mencionado que, entre otros puntos, identificó que estas poblaciones constituían una simbiosis entre lo urbano y lo rural, que no permitía que sean miradas en uno u otro lado; su invisibilidad en las políticas municipales y el rol de los funcionarios que habrían buscado su tránsito a la categoría de barrio para ser atendidas; su incorporación física a la urbe; el debilitamiento de los cabildos; los efectos de las ordenanzas municipales sobre sus formas socioculturales y actividades económicas; la propiedad colectiva de la tierra y las relaciones bajo principios de organización social que conservan, pero que están en constante pugna con la idea de propiedad individual y las estructuras culturales; que son poblaciones que han conservado algunos rasgos tradicionales de sus pueblos como relaciones de parentesco, reciprocidad y formas de organización interna.

⁴⁵⁴ *Ibíd.*, 390, 392.

⁴⁵⁵ Estas políticas fueron: el reconocimiento de su carácter histórico y de la obligación de protegerlas; orientar la acción municipal con respecto a las comunas dentro del marco legal y constitucional existente; convenios de mancomunidad (Municipio-MAG-comunas quiteñas); delimitación de los territorios comunales; ordenamiento de los territorios comunales; y programas de protección ecológica con participación de las comunas. Municipio de Quito, "Situación actual de las comunas quiteñas", 389-403.

⁴⁵⁶ Municipio de Quito, "Situación actual de las comunas quiteñas", 400-401.

Finalmente, el diagnóstico señala que los territorios comunales: “Constituyen la verdadera base de cohesión de sus poblaciones” y “una de las principales reivindicaciones actuales de estas organizaciones tradicionales es la defensa de los territorios comunales como ejes vertebradores alrededor de los cuales giran sus vidas”.⁴⁵⁷ Entonces, el no reconocer a las comunas o considerarlas como *sitios ilegales* por el Municipio fue un tema insostenible, ya que estas poblaciones exigían cada vez más la dotación de servicios básicos, otras obras de infraestructura; además de respeto a sus formas de vida y la reproducción de esta en la ciudad.

De esta manera, durante la etapa 1970-1990, tanto las acciones del Municipio como las del gobierno central, mostraron la incapacidad en el manejo de las relaciones con las comunas; específicamente, las urbanas, así como, para impulsar un reconocimiento que no vaya en detrimento de nadie. Esto comprueba la vigencia de una brecha cultural típica de la situación colonial; ya que, a pesar de que los habitantes de las comunas mantuvieron una estrecha relación con la urbe y sus habitantes blanco-mestizos por siglos, la incomunicación colonial se seguía reproduciendo y bloqueaba la posibilidad de convivencia de diferentes culturas en la misma ciudad. Aquellos que consideraban estar *arriba*, constantemente quisieron imponer sus lógicas a los que, para ellos, eran los de *abajo*. Para esto, tanto el Estado como los individuos en cuestión pusieron en práctica formas de menosprecio como el maltrato físico y simbólico, la humillación, la desposesión de derechos y la desvalorización social.⁴⁵⁸ Dichas conductas indignaron a los agraviados quienes emprendieron procesos de lucha para enfrentarlos, como se evidenciará en el siguiente capítulo con el caso concreto de Santa Clara.

⁴⁵⁷ *Ibíd.*, 391-398.

⁴⁵⁸ Silvia Rivera Cusicanqui. *Sociología de la imagen*, 81; Honneth, *Lucha por el reconocimiento*.

Capítulo cuarto

Los poderes estatales contra Santa Clara

El capítulo actual examina la segunda etapa de esta lucha por el reconocimiento de Santa Clara, que se enmarca en los años 1970 a 1990. En este, en el contexto del auge petrolero que vivía Ecuador y Quito, se analizan las transformaciones de los elementos de sus esferas del reconocimiento de amor y solidaridad, concretamente, la diversidad de ocupaciones de la población comunera, la urbanización interna, el abandono del apelativo indígena de la denominación de la comuna, entre otros. Respecto a sus conflictos, se explican los enfrentamientos con el Municipio y el gobierno central que aplicaron un menosprecio estatal, de raíz colonial, republicano y renovado acorde a la concepción del desarrollo, a través de la desposesión de derechos, desvalorización social y la consideración de la comuna como subdesarrollada, anacrónica y un obstáculo para el progreso urbano. Con esto, impulsaron su disolución, liquidación y conversión en barrio; situación que tomó fuerza en el gobierno de León Febres Cordero. El menosprecio estatal produjo en Santa Clara indignación e inseguridad; por lo que, lucharon con armas como: el pedido de inconstitucionalidad de su disolución, el uso de la prensa para denunciar los atropellos, uso de su capital social o la protesta. Durante esta etapa, la población comunera mostró mayores destrezas para defender su sistema comunitario y la categoría de comuna, cuya valoración positiva sirvió para alcanzar la victoria y consolidar una identidad comunera urbana, a pesar de que en su interior había población que rechazaba lo comunal. A continuación, lo descrito se examina con mayor detenimiento.

1. Santa Clara: la comunidad indígena urbana y urbanizada

Para los años 70, Santa Clara presentaba profundas transformaciones en el ámbito de las familias comuneras y de toda la comunidad. Estas transformaciones se produjeron por la incorporación, a su sistema comunitario, de nuevos elementos sociales, económicos y políticos impuestos por la jerarquía urbana o por iniciativa de los propios comuneros. Respecto a esto último, los comuneros aceptaron voluntariamente los cambios en su vida comunitaria, ya que así continuaron reconociéndose, afirmativamente, como parte de una misma comunidad. El asumir los cambios fue, al mismo tiempo, una estrategia de

supervivencia en una ciudad que no los acogía como propios y esto contribuyó en el fortalecimiento de su autoconfianza y la autoestima comunera. Empero, otro grupo adoptó los cambios y con ellos buscaron disolver la comuna; para esto, produjeron divisiones internas, motivaron un sentimiento de vergüenza social por ser comuneros y, finalmente, apoyaron la transición a barrio, pero este tema será tratado de forma ampliada más adelante.

Es necesario recordar que, para estos años, los comuneros habitaban en lo que alguna vez fue considerado la *zona alta* de sus territorios, pero en esta etapa constituía la zona poblada de la comuna, pues ahora lo alto eran los bosques y páramos del Pichincha, declarados en 1983, por el Municipio, área de protección ambiental del Distrito Metropolitano de Quito.⁴⁵⁹ Este traslado de sus viviendas respondió a un proceso de *violencia encubierta*, término usado por Rivera Cusicanqui,⁴⁶⁰ basado en la expulsión de los comuneros de sus tierras, como se explicó en el capítulo segundo. Con la construcción de la Av. Occidental en los años 70, la zona habitada fue, al mismo tiempo, dividida en dos partes que pronto pasaron a denominarse Comuna Alta y Comuna Baja. La Comuna Baja estaba totalmente urbanizada, la mayoría de sus casas eran de ladrillo, adobe y teja, y contaban con todos los servicios básicos.⁴⁶¹ La Comuna Alta estaba menos poblada, con parcelas destinadas a la agricultura y carecía de servicios básicos. Para 1990, la zona más poblada de la Comuna Alta ya formaba parte del área urbana y la construcción de viviendas fue limitada por la declaración de las estribaciones del Pichincha como área de protección ambiental como se indicó previamente.

La Comuna Baja, a primera vista, tenía la apariencia de un barrio popular de la ciudad, en el cual, habitaban comuneros y nuevos pobladores que arribaron producto de los procesos migratorios. Dichos pobladores contemplaron esta comuna como un espacio donde vivir por múltiples circunstancias: el costo de alquiler de la vivienda, la cercanía al centro de Quito donde se ubicaban sus trabajos o instituciones públicas para realizar diferentes trámites, las prácticas comunitarias como la minga o asambleas similares a las que mantenían en sus comunidades, entre muchas otras.⁴⁶²

⁴⁵⁹ Daniela Balarezo et al., *Propuesta preliminar de conceptualización del Programa de Áreas de Protección Ecológica del Distrito Metropolitano de Quito – DMQ* (Quito: Secretaría del Ambiente/Conservación Internacional – Ecuador/EcoFondo 2011), 25.

⁴⁶⁰ Rivera Cusicanqui, “La raíz: colonizadores y colonizados”, 34.

⁴⁶¹ *El Comercio*, 1979.

⁴⁶² VC1, entrevistado por el autor, 4 de abril de 2018; y MP1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018.



Figura 18. Ingreso al bosque comunal declarado como área de protección ambiental por el Municipio de Quito.

Fuente: Colaboración de David Reinoso.

A nivel sociodemográfico, económico y social, las transformaciones no implicaron que Santa Clara abandone su vida comunitaria, sino que, al contrario, la reprodujeron mediante las fiestas, el trabajo grupal, la propiedad colectiva de la tierra y el usufructo individual de esta. Además, conservaron el Cabildo, las asambleas, el derecho a voz y voto del comunero y a ser elegido como directivo. Aparte de esto, se mantuvo la comunidad familiar ampliada que reconocía una ascendencia común y sus miembros tenían la obligación de participar en las actividades colectivas. Estos elementos de sus esferas del reconocimiento de amor y solidaridad rompían con el discurso de los blanco-mestizos respecto a que estas eran prácticas de la ruralidad y no se las encontraba en lo urbano. Si bien el entorno externo a Santa Clara se transformó de manera acelerada e influyó en el entorno interno, este no logró cambiar en su totalidad las relaciones comunitarias (que se mostraron muy flexibles al punto de modificarse y adaptarse a las nuevas circunstancias), ni motivó una decisión colectiva de abandono de su categoría como comuna.

En lo referente a los cambios sociodemográficos y económicos, la población comunera fue incrementándose paulatinamente. Esto se señala considerando que, en 1911, se registraron 65 comuneros; en 1971, 200; para 1974, 255; y en 1991, la cifra

incrementó a 921.⁴⁶³ Sin embargo, es importante aclarar que no todos los comuneros se registraban, pues, en algunos casos, solo lo hacía el jefe o jefa de familia, más no la pareja y los hijos. Con todo, esto no era un impedimento para que participen en las actividades comunales o usufructúen la tierra; ya que, al ser descendientes de comuneros o estar casados, tenían ese derecho.

Para los años 70 y 80, se puede atribuir el incremento de registros, tanto al aumento de la población comunera nacida en Santa Clara y que solicitaban el registro de comuneros, como a la presencia de los nuevos habitantes que fueron aceptados como comuneros por la Asamblea General, sobre la base de cuatro requisitos: el tiempo de permanencia en el territorio comunal, la calidad de participación en el trabajo colectivo, el compromiso de contribuir en todas las actividades organizadas por la comuna, y el pedido público a la Asamblea de ser aceptados en la vida comunitaria. Así, los nuevos pobladores pasaban a ser llamados como *wairapamushka*; en español, “comuneros venideros” y cuyos ancestros no eran de Santa Clara.⁴⁶⁴ La Tabla 4 exhibe el incremento de registros de comuneros:

Tabla 3
Registros de nuevos comuneros por año y sexo⁴⁶⁵

Años	Hombre	Mujer	Total
1974	169	86	255
1980	33	39	72
1981	94	92	186
1984	12	5	17
1985	34	28	62
1986	5	4	9
1987	77	33	110
1988	28	16	44
1989	53	41	94
1991	51	21	72

Fuente: ACSCSM. Libros de Registros de Comuneros.

Elaboración propia

⁴⁶³ Estos cambios han sido determinados con la información obtenida de una base de datos construida con las fichas de registros de comuneros que se encuentran en los siguientes libros de la Santa Clara: Registros de Comuneros tomos 1, 1A, 1B, 1C; 2; 3, 3A, 3B, 3C. Además, de las entrevistas realizadas a comuneros, es importante aclarar que los libros de registros comunales no son continuos respecto a años, sino que están fechados de la siguiente manera: 1974, 1980, 1981, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1991. Así también, se utilizó el censo realizado por el MAG, en 1971. ANCQ, MAGAP. Actas de las sesiones. Primera sesión de la Junta General 18 de junio de 1911, caja: asociación, exp. 108, carpeta 108, f. 14-15; Censo de comuneros 1971, expediente 108, caja 3, carpeta 23c, f. 263-275.

⁴⁶⁴ JLL1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018.

⁴⁶⁵ A partir de 1980, se ha colocado el número de los nuevos comuneros que registraron cada año. Es importante observar que no todos los años se realizaron los registros, es por ello que solo constan aquellos años que presentan los libros comunales.

Los nuevos habitantes trajeron consigo nuevos apellidos que se fueron mezclando con los existentes en el sector por medio del matrimonio y la unión de hecho; no obstante, apellidos como Tumipamba, Guamanzara o Llumipanta no dejaron de ser los predominantes. Entre los nuevos apellidos se encontraban: Álvarez, Andrango, Arboleda, Cabezas, Caiza, Calahorrano, Chasi, Constante, Espinoza, Flores, Granada, Herrera, Zapata, entre otros.

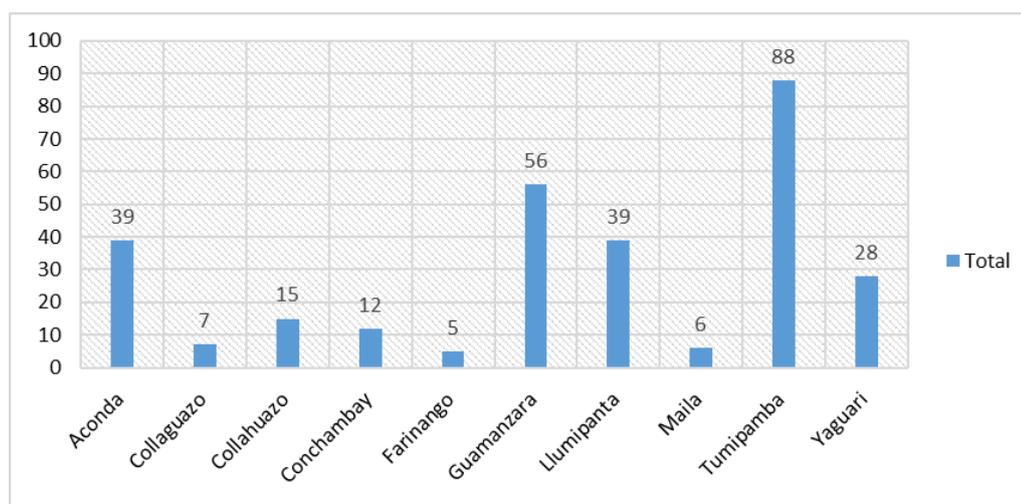


Figura 19. Apellidos predominantes de los comuneros.

Fuente y elaboración propias a partir de los Libros de Registros de Comuneros 1974-1991.

Para los años 90, el número mínimo de hijos que un comunero tenía fue uno y el máximo, doce; sin embargo, el 35.49 % de comuneros tenía entre tres a seis hijos, seguido por un 25.95 % que no los tenía. Estos datos son significativos, pues las parcelas donde levantaban sus viviendas, progresivamente, tuvieron que ser divididas en extensiones pequeñas para ser entregadas a los hijos de los comuneros. Esta distribución de la tierra creó un trazado urbano propio de la comuna y que puede ser evidenciado con el planímetro de Santa Clara, elaborado por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) en 1986; en el cual, se observan terrenos con extensiones amplias y, por el contrario, otros muy pequeños. Además, terrenos con formas irregulares que muestran cómo los comuneros realizaban la distribución de la tierra, pero garantizando el acceso a las calles o dejando estrechos accesos (ver Anexo 8; mapa 6).

En su mayoría, las parcelas más pequeñas estaban ubicadas en la Comuna Baja y es aquí donde el planímetro evidencia, con mayor claridad, ese intento por organizar el espacio en manzanas, separadas por calles que impuso el Municipio y que, como se

explicó en el capítulo segundo, no respondía a la organización propia que los comuneros mantenían. Como se expondrá más adelante, las políticas municipales exigieron a los comuneros la apertura de nuevas calles, la ampliación de vías, el levantamiento de muros, la ampliación de aceras, etcétera, imposición que les ocasionó malestar y conflictos internos.

El MAG, en 1971, impulsó un censo de comuneros para conocer el número de terrenos que poseía cada uno, así, registraron 24 comuneras y 176 comuneros; de los cuales, el 27 % no contaba con una parcela, el 39 % tenía un terreno, el 14 % dos terrenos, el 6.5 % tres terrenos, el 13.5 % cuatro y más terrenos y un único caso con trece parcelas.⁴⁶⁶ En cambio, considerando los 921 comuneros registrados en 1991, aquellos de estado civil divorciado y viudo fueron los que más terrenos poseían: entre cinco a doce; mientras que la mayoría de los casados registraron tener un terreno (190 comuneros/comuneras). Por otra parte, el 53,52 % del total de la población comunera registró no contar con un terreno.⁴⁶⁷ Esta mayor división de la tierra no terminó con la propiedad colectiva de la tierra y el respeto al derecho de las familias a usufructuar las parcelas que por décadas estaban ocupando. No obstante, los conflictos internos sobre el tema se incrementaron durante esta etapa, ya que algunos comuneros reclamaban el derecho de usufructuar parcelas, mientras que otros usufructuaban tierras sin el registro en los libros comunales, y al no recibir una solución por parte del Cabildo o, al ser la respuesta desfavorable, acudían al ministerio responsable de las comunas que, en algunos casos, fallaba a su favor. Cabe añadir que se incrementaron las denuncias del Cabildo sobre la venta de parcelas y la complicidad de funcionarios públicos para la entrega de escrituras individuales. Otro punto de las denuncias se relacionaba a que algunos comuneros se habían convertido en pequeños especuladores de terrenos comunales.⁴⁶⁸

A diferencia del período anterior, en el cual la mayoría de los comuneros no sabían leer y escribir, situación que empezó a cambiar con la creación de la Escuela Hogar del Niño en 1942. Para 1991, un 94.35 % ya sabía leer y escribir, y quienes no lo sabían (52 comuneros) eran mayores a 60 años. Sobre este tema, Hurtado y Hruddek, en su estudio sobre las comunas, señalan que esta particularidad de los comuneros de Santa Clara, que

⁴⁶⁶ ANCQ, MAGAP. Expediente 108, caja 3, carpeta 23c.- Comunero Censos en el año 1971, f. 263-275.

⁴⁶⁷ ACSCSM, Libros de Registros de Comuneros.

⁴⁶⁸ Varios de estos casos se encuentran en el Archivo de Comunas del MAG, expediente 108.

no eran *analfabetos*, les permitió participar “en alguna forma, en la vida política del país”.⁴⁶⁹

En relación con los cambios de carácter económico, estos respondieron a los efectos de las políticas impulsadas desde el gobierno central y municipal que consolidaron a los sectores industriales y de servicios. Como se expuso en el capítulo anterior, se expandieron las actividades urbanas de servicios, así como el servicio público; lo que originó fuentes de trabajo. En este caso, Santa Clara abandonó en su totalidad la elaboración de tejas y ladrillos en la zona baja y, a finales de los años ochenta, desaparecieron los pocos hornos localizados en la zona alta. Lo mismo ocurrió con la elaboración de los pondos y maltas. En cuanto a la agricultura, esta se mantuvo en menor grado, pero estrictamente para el consumo familiar.

Por un lado, las mujeres mantuvieron la comercialización de productos en los mercados de Quito que el Municipio repotenció y creó como parte de las políticas de higiene y ornato.⁴⁷⁰ Esta actividad consistió en la reventa de productos adquiridos en los grandes mercados como El Mayorista o San Roque, aunque, para 1991, el porcentaje de comuneras dedicadas a esta actividad era bajo: 5.20 % del total de la población de mujeres comuneras. En cambio, aparecieron nuevas ocupaciones vinculadas a los servicios y lo artesanal: auditoras, asistentes de contabilidad, enfermeras, secretarias, trabajadoras sociales, profesoras, modistas, costureras, entre otras, empero, fueron prioritarios los trabajos alrededor de *corte y confección* con el 12 % y los *quehaceres domésticos* con el 48.22 %. Por otro lado, en el caso de los hombres, sus actividades económicas fueron las que más se diversificaron, al punto de presentar 66 tipos de ocupaciones; entre los más destacados se mencionan: jornaleros, choferes, albañiles, sastres, peluqueros, tapizadores, mecánicos, pintores, profesores, militares, policías, empleados, obreros, etc. Además, profesiones universitarias como: abogado, ingeniero biólogo, ingeniero mecánico, ingeniero eléctrico, ingeniero agrónomo y arquitectos. Ahora, las ocupaciones mayoritarias fueron los albañiles con el 13.67 % del total de los comuneros, seguido por los empleados con el 9.89 %, los choferes con el 8.63 %, los mecánicos con el 7.55 % y los obreros con el 5.04 %.⁴⁷¹ La Tabla 5 sintetiza de mejor manera la diversificación de las actividades económicas de los habitantes de Santa Clara:

⁴⁶⁹ Osvaldo Hurtado y Joachim Herudek, *La organización popular en el Ecuador* (Quito: Fray Jodoco Ricke, 1974), 19.

⁴⁷⁰ El Comercio, 1979

⁴⁷¹ ACSCSM. Libros de Registros de Comuneros.

Tabla 4
Actividades económicas de la población comunera

Actividades Económicas	Hombre	Mujer
A Agricultura, ganadería, silvicultura y pesca.		
Agricultor	8	0
Jornalero	12	0
C Industrias manufactureras		
Aserrador	1	0
Aparador	5	0
Alfarero	13	0
Orfebre	1	0
F Construcción		
Albañil	76	0
Carpintero	14	0
Cerrajero	7	0
Electricista en Construcciones	1	0
Soldador	1	0
Tallador	3	0
Tapicero	11	0
G Comercio al por mayor y al por menor; reparación de vehículos automotores y motocicletas		
Mecánico	42	0
Mecánico Electricista	9	0
Comerciante	13	19
Electromecánico	5	0
Enderezador	1	0
Pintor Automotriz	2	0
Técnico Electricista	2	0
Técnico en Refrigeración	1	0
Técnico en Teleimpresores	1	0
Radio Técnico	2	0
H Transporte y almacenamiento		
Chofer	48	0
K Actividades financieras y de seguros		
Auditor	2	2
Asistente de Contabilidad	0	2
Contador	7	5
M Actividades profesionales, científicas y técnicas		
Abogado	1	0
Arquitecto	2	0
Dr. Biología	1	0
Enfermera	0	4
Ing. Agrónomo	1	0
Ing. Electrónico	1	0
Ing. Mecánico	1	0
Locutor de Radio	1	0
Mecánico Industrial	7	0
Tipógrafo	1	0
N Actividades de servicios administrativos y de apoyo		

	Cartero	1	0
	Secretaria	0	4
	Jefe Administrativa	0	1
	Trabajadora Social	0	1
O	Administración pública y defensa; planes de seguridad social de afiliación obligatoria		
	Militar	4	0
	Militar retirado	3	0
	Policía	2	0
	Policía en servicio pasivo	1	0
P	Enseñanza		
	Profesor	7	15
R	Artes, entretenimiento y recreación		
	Artesanos	3	1
	Decorador	2	0
	Dibujante	2	0
	Fotógrafo	1	0
	Modista	0	14
	Músico	2	0
	Pintor	23	0
S	Otras actividades de servicios		
	Belleza	0	2
	Betunero	1	0
	Cosmetóloga	0	1
	Contratista	3	0
	Ebanista	1	0
	Empleados	55	10
	Hojalatero	2	0
	Jardinero	2	0
	Marmolista	4	0
	Mensajero	1	0
	Mueblista	2	1
	Negociante	1	0
	Obreros	28	15
	Picapedrero	1	0
	Platero	1	0
	Plomero	3	0
	Peluquero	2	0
	Radio operador	1	0
	Lubricador	1	0
	Sastre Industrial	1	0
	Sastre	22	0
	Tejedor	2	0
	Zapatero	10	0
T	Actividades de los hogares como empleadores; actividades no diferenciadas de los hogares como productores de bienes y servicios para uso propio		
	Costurera	0	30
	Quehaceres Domésticos	0	176
	No tiene actividad económica	11	6

Fuente: ACSCSM, Libros de Registros de Comuneros 1974-1991.

Elaboración propia

Por lo que respecta a los cambios socioculturales, para la década de los setenta, los pobladores de las comunas indígenas urbanas ya no cumplían con las características que los discursos blanco-mestizos habían impuesto para definirlos como tales: idioma, vestimenta y ruralidad. Ahora, hablaban español, vestían como los blanco-mestizos y sus territorios se encontraban al interior de la ciudad; sin embargo, mantenían rasgos de su sistema comunitario que les diferenciaba de otros poblados de la urbe. Por ejemplo, recordando que la LORC reprodujo la división colonial de las repúblicas y conservando la visión del territorio de los indígenas como una jurisdicción o ámbito del propio gobierno,⁴⁷² y reconoció a la Asamblea General y Cabildo como los organismos de gobierno que Santa Clara los asumió en 1942. Para esta etapa, la comuna los conservó y el Cabildo mantuvo las funciones de gestionar e implementar decisiones colectivas; no obstante, al incrementarse la población y originarse un proceso de urbanización interna, aumentaron las necesidades, por lo que el trabajo no podía ser gestionado solo por el Cabildo, sino que fue indispensable involucrar a más comuneros en la administración. En consecuencia se crearon las *comisiones* o grupos de voluntarios comuneros responsables de actividades específicas como: deportes, organización de fiestas, seguridad, entre otros, y cuyos miembros fueron denominados como vocales.⁴⁷³ Concretamente, la comisión de deportes apareció con la creación de la Liga Deportiva de La Comuna que impulsó el fútbol –antes considerado práctica de los blanco-mestizos– y para esto improvisaron una cancha en la casa comunal hasta que se construyó el complejo deportivo.⁴⁷⁴ El terreno donde se ubica el complejo perteneció a Dolores de Suntaxi, que aceptó canjear este por otra parcela. Esta obra inició su construcción en 1977 por impulso del presidente de la Liga Deportiva, Guillermo Armas.⁴⁷⁵

⁴⁷² Rivera Cusicanqui, “La raíz: colonizadores y colonizados”, 39.

⁴⁷³ VC1, entrevistado por el autor, 4 de abril de 2018.

⁴⁷⁴ MP2, entrevistado por el autor, 19 de abril de 2018.

⁴⁷⁵ “Deportistas de la comuna ya tienen estadio propio”, *El Tiempo*, 14 de septiembre de 1977.



Figura 20. Inauguración de la cancha de fútbol de Santa Clara.

Fuente: “Deportistas de la comuna ya tienen estadio propio”, *El Tiempo*, 14 de septiembre de 1977.

Así pues, el Cabildo pasó a ser un gestor frente al gobierno nacional, Municipio, Consejo Provincial, empresas privadas y las ONG, para conseguir obras de infraestructura, dotación de servicios básicos y recursos económicos a favor de los comuneros, puesto que ya no era suficiente el trabajo colectivo o autofinanciación para realizar obras de gran magnitud como eran: pavimentación de calles o alcantarillado. De esta forma, el trabajo colectivo y los recursos comunales fueron utilizados para obras de menor escala: la limpieza de terrenos comunales o las fuentes de agua del Pichincha.



Figura 21. Minga realizada en los años noventa para acceder al alcantarillado.

Fuente: Ariana Almeida, “Diez apellidos más antiguos de una comuna”, *Diario Expreso*, 15 de enero de 2021, <https://www.expreso.ec/ocio/cultura/diez-apellidos-antiguos-comuna-97002.html>

La fiesta en honor a Santa Clara de Asís fue una de las celebraciones que se mantuvieron, aunque con varios cambios; por ejemplo, por decisión de la Asamblea, la

organización pasó a ser responsabilidad del Cabildo y, al mismo tiempo, se la fusionó con el aniversario del reconocimiento jurídico como comunidad indígena de 1911. Otro cambio notorio se relacionaba con los tipos de danzantes; desaparecieron los *yumbos* y *sacharunas*, y tomaron importancia los *capariches*⁴⁷⁶ y la banda de pueblo que, en conjunto con otros personajes como: el policía, la mamá *chuchumeca* o el mono, dieron lugar a la *caparichada* o reunión y toma de la iglesia por parte de los disfrazados.

En cambio, las *jochas* fueron sustituidas por las ofrendas de las familias o cabecillas de los *capariches* para el desarrollo de la fiesta: vacas locas, fuegos pirotécnicos, alimentos, bebida, etc. que las entregaban durante el recorrido de los disfrazados por las calles de la comuna.⁴⁷⁷ También se mantuvieron los albazos o serenatas en el amanecer que, al desaparecer los priostes, estaban dirigidas a los exdirigentes y familias seleccionadas.



Figura 22. Banda de Pueblo de Santa Clara de San Millán, años 1980. Pie de fotografía: Tomado de: Aconda Mateo, et. al., *La Banda de la Comuna En: La historia de mi organización*, CEDEP, Quito, 1987.

Fuente: Miriam Navas. *El alma de la fiesta. Bandas de pueblo en Quito* (Quito: Museo de la Ciudad, 2010), 55.

⁴⁷⁶ De acuerdo a uno de los entrevistados, el *capariche* es un personaje que “representa a los indígenas provenientes de Calderón, Zámboza y Llano Grande que limpiaban las calles de Quito con unas escobas grandes de erizo”. JLL1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018.

⁴⁷⁷ Con la división de la comuna en alta y baja, las bandas de pueblos se reúnen en dos puntos de cada sector, recorren el territorio comunal visitando las casas de los cabecillas de los disfrazados, de las cuales salen los *capariches*. Al atardecer los dos grupos arriban a la iglesia y forman la *caparichada* y no se fusionan sino hasta que toman la imagen de Santa Clara y la trasladan al lugar donde se quemará la chamiza y los fuegos pirotécnicos.

Dado que la organización de la fiesta pasó a ser responsabilidad del Cabildo y de la comisión de fiestas, desapareció la figura del prioste. Esto ocurrió en los años setenta, puesto que era insostenible que una familia organice la fiesta para toda la comunidad debido al incremento poblacional. En un inicio esto ocasionó malestar en los viejos priostes, pero prevaleció la decisión comunal:

Ya después de la época de los priostes, ya no se nombró priostes, ya se transformó en fiesta de la Comuna. Entonces, ahí optamos por hacernos cabeza el Cabildo [...] Este sistema viene ya desde 1974, sí, en el 74. El primer año fuimos (el Cabildo) priostes de la fiesta que se transformó ya en fiesta de la Comuna, entonces, ahí ya optamos por pedir una colaboración con todo el pueblo, pero voluntario. Entonces, se nombró comisiones que iban de casa en casa pidiendo, y en una Asamblea ya empezó con el carácter de obligatorio.⁴⁷⁸

De esta manera, Santa Clara rompió con el sistema de raíz colonial del priotazgo y se creó un sistema de comisiones manejado y financiado por el Cabildo. Como resultado, superaron los problemas que ocasionaba este sistema colonial; en especial, lo relacionado con la venta de terrenos y endeudamientos de la población comunera para financiar la fiesta popular. Cabe aclarar que dicho cambio no rompió con el principio de reciprocidad de los comuneros, pues el mismo se mantuvo vigente con el sistema de donaciones y el presupuesto anual para dicha celebración, establecido por la Asamblea General. Además, los cambios indicados no le restaron el significado simbólico de la fiesta, misma que continuó siendo un momento de integración y cohesión social, donde los comuneros se reúnen, disfrazados o no, alrededor de su Santa Patrona. La fiesta continuó como ese lapso de tiempo que trasmitía sentimientos de gratitud, solidaridad, orgullo y un instante de descanso de la inexorable modernidad a los pobladores.⁴⁷⁹ El gozo y prestigio que antes alcanzaban los priostes por la realización de la fiesta siguieron siendo sentimientos sociales de gran relevancia; por ello, los cabildos se esmeraron en organizarlas y los comuneros, por ser parte de la comisión de fiestas.

⁴⁷⁸ CLL4, entrevistado por el autor, 12 de mayo de 2018.

⁴⁷⁹ MP2, entrevistado por el autor, 19 de abril de 2018.



Figura 23. Procesión en honor a Santa Clara de Asís, década de 1970.
Fuente: Colaboración de David Reinoso.

La fiesta de Santa Clara se mantuvo, parafraseando a Rivera Cusicanqui, como ese teatro social que es un modo de comunicación visual para el resto de la ciudad y, además, a través de sus disfrazados, como un medio para denunciar burlescamente el sistema hegemónico y su opresión.⁴⁸⁰ Sobre este punto, un comunero afirmó lo siguiente:

Los disfrazados es un tema un poquito más jocoso, más burlesco frente a la sociedad, como tal, a la sociedad moderna [...]. Es el tema de la sátira a lo moderno. Cuando se enteraban que iba a comenzar la época de fiestas de tal comuna te mandaban a la policía, para que sea el que mande a resguardar la seguridad del sector, para que la gente no se exceda en el alcohol y, finalmente, el policía, como parte del pueblo, terminaba formando parte de la fiesta y terminaba emborrachándose, y claro por eso se lo representaba. Tenemos al mono, porque el mono es como la burla de que nos mezclamos entre todos, finalmente, el payaso, el que hace reír, y la mama *chuchumeca* que es la señora que controla que todo el mundo esté bailando, y que todos estén alegres.⁴⁸¹

De ahí que la conservación de la fiesta con los cambios que experimentó, constituyó el triunfo simbólico de Santa Clara frente a los discursos, prácticas civilizatorias y de desarrollo impulsadas por el Municipio, la Iglesia Católica y los organismos internacionales que buscaban erradicar esta práctica comunal de esparcimiento, cohesión social y crítica social.

⁴⁸⁰ Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen*, 73.

⁴⁸¹ VC1, entrevistado por el autor, 4 de abril de 2018.

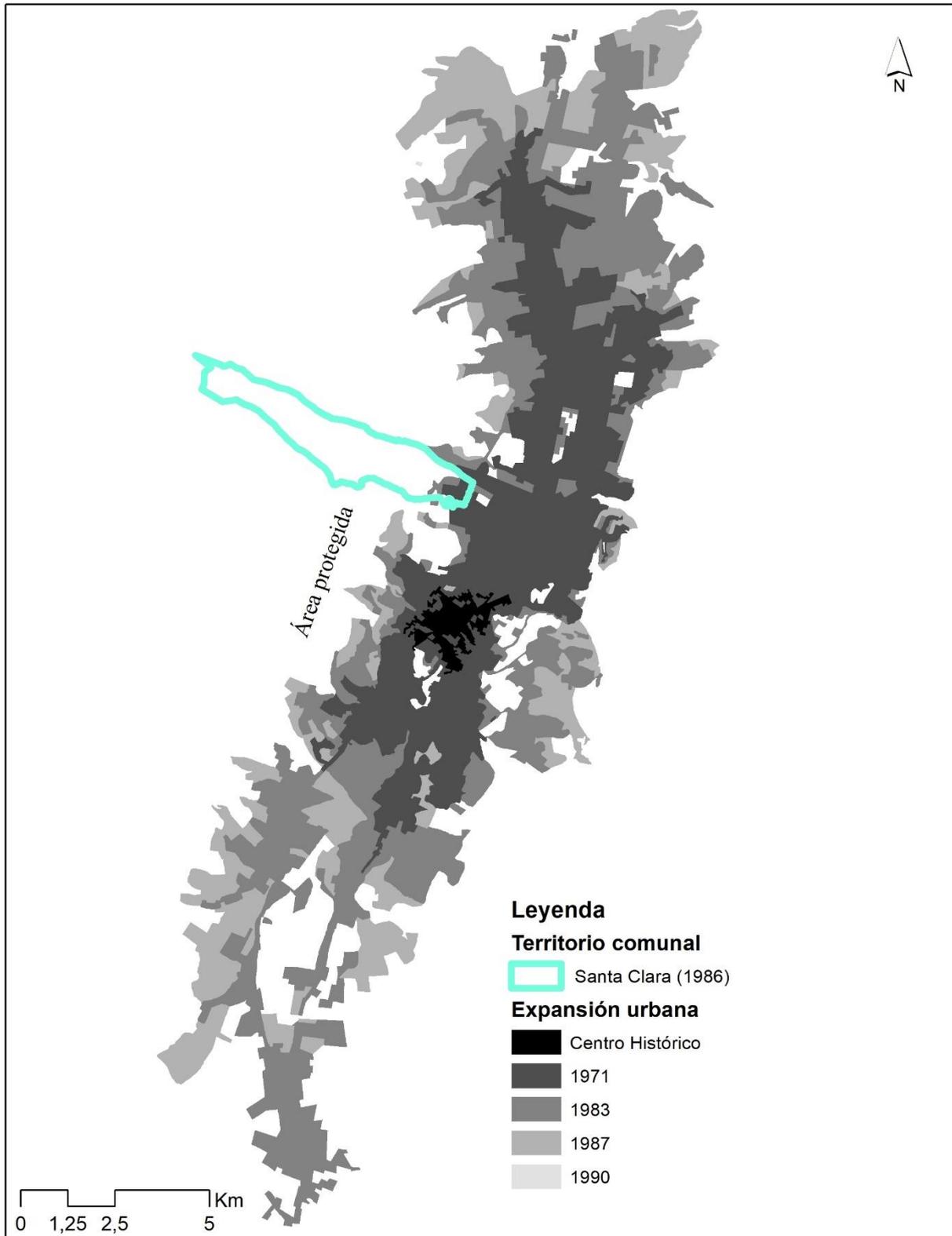


Figura 24. Absorción del territorio de Santa Clara de San Millán por la expansión de Quito, 1971-1990.

Fuente: Colectivo Geografía Crítica del Ecuador (*shape file*).

Elaboración: Jácome y Barragán, 2022.

2. La arremetida del Municipio y el gobierno central contra Santa Clara

Las décadas del setenta y ochenta se caracterizaron por una mayor organización de los grupos indígenas. Para esto, como ocurrió en el periodo anterior, contaron con la colaboración de la iglesia y los partidos políticos de izquierda; por ejemplo, fue fundamental el trabajo realizado, entre el periodo 1980-2000, por la orden Salesiana para el avance del movimiento indígena.⁴⁸² Así, esta población demandó al Estado ecuatoriano reivindicaciones económicas y sociales, además de su reconocimiento como pueblos con sus propias realidades.⁴⁸³ Las organizaciones indígenas se presentaron como una afrenta al concepto de Estado-Nación que reposaba sobre el paradigma de una nación homogénea, tanto cultural como étnica; es decir, el Estado monocultural, abordado en el capítulo anterior, donde la existencia de los pueblos indígenas fue negada, ignorada o se buscó su transformación por considerarla una amenaza potencial para dicha homogeneidad.⁴⁸⁴

A decir de Carlos de la Torre, la conformación de estas organizaciones tuvo su raíz en la desintegración de las haciendas y la caída del poder local como consecuencia de las leyes de reforma agraria.⁴⁸⁵ Así, aparecieron el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE), la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Quichua del Ecuador (Ecuarunari), la Federación de Comunas del Guayas, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana (COICE), la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENAIE) y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

Entre los años 1970-1990, el movimiento social indígena consolidó su actitud combativa y formuló sus propios programas para influir sobre el Estado y la sociedad, lo que le permitió plantear el cambio estructural del modelo monocultural de Estado-nación, vigente desde 1830, así como, alternativas para las políticas sociales y económicas.⁴⁸⁶ Por un lado, en contraposición a los discursos dominantes que buscaban que los indígenas se asuman como campesinos, según Patricia Coignet, las organizaciones antes señaladas mantuvieron el reconocimiento del indígena como un “sujeto históricamente oprimido y

⁴⁸² Carmen Martínez Novo, *Undoing Multiculturalism: Resource Extraction and Indigenous Rights in Ecuador*, (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2021).

⁴⁸³ Ayala, *Historia, tiempo y conocimiento del pasado*, 130.

⁴⁸⁴ Patricia Coignet, *Gestión de las políticas públicas*, 19.

⁴⁸⁵ Carlos de la Torre, *El racismo en Ecuador*, 16.

⁴⁸⁶ Postero y Zamosc, “La batalla de la cuestión indígena”, 21.

excluido de la sociedad; legitimando así las reivindicaciones políticas, tales como: la autodeterminación, el autogobierno, la plurinacionalidad, los territorios étnicos”.⁴⁸⁷ Estos procesos de reivindicación alcanzaron su apogeo con el levantamiento indígena de 1990.⁴⁸⁸ Por otra parte, Potthast, Büschges, Gabbert, Hensel y Kaltmeier, basados en las conclusiones de Hale, estipulan que, con su accionar, los movimientos indígenas latinoamericanos provocaron durante los años noventa el “auge de los conceptos de multiculturalismo, interculturalidad, pluriétnicidad y plurinacionalidad” que fueron acogidos por los Estados-nacionales en sus cuerpos constitucionales, pero dentro del régimen del *indio permitido*; es decir, reconociendo parcialmente los derechos colectivos, siempre y cuando dicho reconocimiento no implique “cambios sustanciales para las sociedades en cuestión”.⁴⁸⁹ Respecto a lo indicado, Catherine Walsh señala que el concepto de multiculturalismo se introdujo a fines de la década de 1980 y fue utilizado por gobiernos, ONG, y organismos multilaterales para reconocer la diversidad cultural, pero bajo los intereses del orden dominante, la lógica neoliberal y como proyecto para pacificar la resistencia y fragmentar a los movimientos. En cambio, la interculturalidad y plurinacionalidad, para la autora mencionada, se presentaron como conceptos y praxis insurgentes y decoloniales, especialmente, en el movimiento indígena de Ecuador, que promulgaron la construcción de sociedades diferentes, con otro ordenamiento social y con transformaciones estructurales de tipo económico, social, político y cultural. Empero, estos significados y sus usos se hicieron funcionales a los sistemas de dominación, esencialmente, al ser “legisladas, gestionadas o administradas desde arriba”.⁴⁹⁰

Entre los indígenas urbanos, específicamente de Quito, no se evidenció este tipo de organización, sino hasta inicios del siglo XXI, cuando se organizaron las comunidades y comunas del Distrito Metropolitano de Quito bajo el reconocimiento de Pueblo Originario Kitu Kara, perteneciente a la nacionalidad Kichwa, y que ha sido analizado

⁴⁸⁷ Coignet, *Gestión de las políticas públicas*, 49

⁴⁸⁸ Carlos de la Torre señala que el concepto de etnicidad: “Refiere a las características sociales y culturales que diferencian a los grupos humanos”. *El racismo en Ecuador*, 14.

⁴⁸⁹ Christian Büschges et al., editores, “Introducción”, en *Dinámicas de inclusión y exclusión en américa latina. conceptos y prácticas de etnicidad, ciudadanía y pertenencia*”, 7-24 (Vervuert Verlagsgesellschaft, 2015), 12, https://www.researchgate.net/publication/339816099_dinamicas_de_inclusion_y_exclusion_en_america_latina_conceptos_y_practicas_de_etnicidad_ciudadania_y_pertenencia.

⁴⁹⁰ Catherine Walsh, “Interculturality and Decoloniality”, en Walter Mignolo y Catherine Walsh, *On decoloniality: concepts, analytics, praxis*, 57- 79 (Durham and London: Duke University Press, 2018), 57-76; la traducción me pertenece.

por algunos autores como etnogénesis⁴⁹¹, tema que podría ser cuestionable, ya que la presencia de las comunidades y comunas indígenas quiteñas fue continua aunque invisibilizada como se ha venido demostrando en este trabajo. Es así que, durante la etapa 1970-1990, sus luchas fueron dispersas y se desarrollaron desde sus comunidades o comunas para enfrentar lo siguiente: el pago ilegal de impuestos a la tierra comunal impulsada por el Municipio; a los comités pro-mejoras u organizaciones barriales que dificultaban el trabajo de los gobiernos comunales; a la pérdida y fragmentación territorial producto de la expansión acelerada de Quito; a la lógica blanco-mestiza en torno a las tierras comunales consideradas baldías; a la obtención de obras de infraestructura y servicios, entre muchos otros.⁴⁹²

La idea de Quito como ciudad moderna y homogénea, impulsada por el Municipio y el gobierno central, condujo a que las comunas quiteñas continúen sin ser consideradas en las políticas de planificación urbana y, por lo tanto, carezcan de atención municipal. Aparte de lo expuesto, se les impuso formas de convivencia que rompían con la lógica del sistema comunitario y se las acusó de ser causantes del estancamiento evolutivo de Quito. En este marco, las élites blanco-mestizas insistieron en su conversión a barrios e impulsaron su disolución y liquidación.

Santa Clara fue una de las comunas que, con su lucha, enfrentó los problemas antes señalados. Así, resistió durante trece años contra la *desposesión de derechos*,⁴⁹³ que consistió en combatir las intenciones estatales de su disolución. Este menosprecio también se articuló con el de *desvalorización social*, practicado tanto por blanco-mestizos particulares como por funcionarios que utilizaron los recursos públicos, las leyes y la fuerza pública contra Santa Clara no solo para reprimirla, sino también para humillarla.⁴⁹⁴ No obstante, a diferencia de la etapa 1911-1969, donde la participación del Estado en los conflictos fue indirecta, en este caso, pasó a convertirse en actor principal y su menosprecio fue, en términos de Rivera Cusicanqui, una constante *violencia encubierta*

⁴⁹¹ Gómez, *Indígenas urbanos en Quito: el proceso de etnogénesis del pueblo Kitukara*; Víctor Torres, “Los pueblos indígenas urbanos: Etnogénesis y resistencia”, en *Hegemonías y subalteridades urbanas. La configuración metropolitana de Quito*, 337-368, (Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador/Abya Yala, 2020).

⁴⁹² Pueblo Kitu Kara, *Agenda Política del Pueblo Kitu Kara: Proyecto Construcción de una agenda programática del Pueblo Kitu Kara para la defensa de los territorios y gobiernos comunitarios* (Quito, Ecuador, 2016).

⁴⁹³ Axel Honneth señala que una esfera del reconocimiento es el Derecho que está relacionado con el respeto y la igualdad jurídica, y que rige las relaciones de los miembros de la nación-Estado, y su ámbito de acción es la sociedad. Esta esfera se ve afectada por formas de menosprecio como la desposesión de derechos, exclusión social, fraude y la desventaja jurídica. *La lucha por el reconocimiento*, 160-6.

⁴⁹⁴ Martínez Novo, *Ventriloquism*, 389-413.

que reprodujo el proceso de raíz colonial de arriba-abajo y le permitió degradar a la población comunera de Santa Clara y, en general, de Quito, para buscar la disolución y liquidación de las comunas urbanas.⁴⁹⁵

En cuanto a los conflictos entre Santa Clara y el Municipio, estos tomaron auge a consecuencia de la expansión de la ciudad hacia el territorio comunal. Como tal, la comuna era parte del área urbana y estaba rodeada de urbanizaciones como: La Gasca, La Isla, Las Casas, La Granja y San Vicente, habitadas por blanco-mestizos. Por su parte, el incremento de la población comunera y el robustecimiento de las economías familiares promovieron en Santa Clara un proceso urbano propio, sobre todo, a partir de la década del 1970. Tanto los *wairapamushka* como los hijos de los comuneros originarios requerían de parcelas para construir sus viviendas; por lo que, los terrenos eran divididos en lotes cada vez más pequeños y de difícil acceso. De modo que empezaron a sustituir sus antiguas casas de adobe, ladrillo y tejas, por unas de bloque, cemento, loza y, algunas de ellas, con más de un piso de altura. A pesar de la organización interna, este tipo de urbanización ocasionó a la comuna algunos problemas con el Municipio que prohibió construir y multó a los habitantes por realizar dichas construcciones sin la autorización respectiva; sin embargo, los comuneros hicieron caso omiso y no solo que levantaron sus viviendas, sino que ampliaron algunas calles para facilitar el acceso del transporte público, construyeron escalinatas y pequeños pasajes para permitir el acceso peatonal de los comuneros a sus viviendas, parcelas y calles centrales. Con esto, se encontraron con dos tipos de urbanización: el comunal y el obligado por el Municipio.⁴⁹⁶

Uno de los conflictos directos entre Santa Clara y el Municipio ocurrió durante la alcaldía de Sixto Durán Ballén, administración caracterizada por el menosprecio explícito hacia los pobres de la urbe. El conflicto se produjo en torno a la construcción de la avenida Occidental: esta obra indignó a los comuneros porque no fueron consultados y, a ultranza, se opusieron a que la vía atravesara el territorio comunal, pues cercenaba a la comuna y dejaba sin terrenos a varios comuneros. Los comuneros señalan que se produjo un incidente con el Municipio al momento de construir esta avenida, pues habría ocasionado el conocido “Accidente de la Av. La Gasca”, del 25 de febrero de 1975, resultado de un aluvión, considerado uno de los más graves accidentes registrados en Quito, que arrastró

⁴⁹⁵ Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*.

⁴⁹⁶ ACSCSM, Acta del 29 de enero de 1977.

rocas y lodo hasta la avenida 10 de Agosto, y se registraron dos muertos.⁴⁹⁷ Los comuneros aseveran que el alcalde Durán Ballén asistió al lugar de la tragedia para dar declaraciones a la prensa y que estas no fueron del agrado de la población comunera, porque el otrora burgomaestre habría argumentado que el material del aluvión bajó del Pichincha. Por su parte, la población comunera acusaba al Municipio de ser el responsable directo por no tomar las medidas correctas al construir la vía, ya que el flujo de lodo se habría alimentado con los residuos de la obra. Frente a la postura adoptada por Durán Ballén, un comunero comenta: “Nos enfurecimos y le gritamos mentiroso”. Así, se unieron más comuneros para desmentir las declaraciones del alcalde, quien no tuvo más opción que marcharse apresuradamente del lugar.⁴⁹⁸



Figura 25. Aluvión de 1975.

Fuente: El Comercio, jueves 27 de febrero de 1975, Sección B, 13.

Para 1985, el Municipio expidió la ordenanza que detallaba los límites urbanos de Quito, en la cual incluyó, definitivamente, a los territorios comunales de la parte alta. Acto seguido, procedieron a catastrar los lotes y entregar a los comuneros las órdenes de pago del impuesto predial. Algunos comuneros acogieron la medida y otros no acataron la disposición argumentando que los territorios comunales se encontraban exentos de dicho pago.⁴⁹⁹ Posteriormente, la comuna unificó criterios y concluyó no pagar el impuesto predial por considerarlo ilegítimo; los comuneros prefirieron contribuir con cuotas para que el Cabildo se encargue de utilizar esos recursos a beneficio de Santa

⁴⁹⁷ Pierre Peltre, “Quebradas y riesgos naturales en Quito, periodo 1900-1988”, en Pierre Peltre, coord., *Riesgos naturales en Quito. Lahares, aluviones y derrumbes del Pichincha y del Cotopaxi*, 45-91 (Quito: Corporación Editora Nacional, 1989), 50.

⁴⁹⁸ JLL1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018.

⁴⁹⁹ Municipio de Quito, Ordenanza 2446, 14-05-1985. ANCQ, MAGAP, Memoria de constitución del barrio La Comuna, 3-04-90. Expediente 108, caja 4, carpeta 28.

Clara, práctica que está vigente hasta la actualidad. Durante esta etapa el Municipio endureció su postura con respecto a la ilegalidad de las comunas y el desamparo de las mismas. En el caso de Santa Clara, para ser atendida, debía alcanzar su legalidad asumiendo la figura de barrio, abandonar la propiedad colectiva de la tierra y el usufructo individual, y obtener los títulos individuales de propiedad.⁵⁰⁰ De esta forma, autoridades y funcionarios públicos locales explicitaban su menosprecio frente a otras formas de organización político-social existentes en la ciudad como era la comuna.

Por lo que se refiere a los enfrentamientos entre Santa Clara y el gobierno central,⁵⁰¹ estos acaecieron durante las dictaduras militares y también durante los gobiernos democráticos. La élite política, contraria a la iniciativa de Santa Clara de mantener su sistema comunitario en lo urbano, buscó borrar esa mancha comunera urbana a través de la disolución y liquidación de Santa Clara. De ahí que le presentaron varios caminos a escoger (generalmente formas de organización social reconocidas por las autoridades blanco-mestizas para habitar en la ciudad): el barrio, la ciudadela, la urbanización o la cooperativa de vivienda. Esta última respondía al proyecto cooperativista impulsado desde los años 30 que miró a esta forma de organización como la alternativa para transformar al indígena e incluirlo en el desarrollo del país, mientras que el barrio, la ciudadela y la urbanización eran consideradas –por *los de arriba*– como la unidad básica de la ciudad. Santa Clara no aceptó ninguna de las opciones y, por el contrario, decidió mantener y defender su sistema comunitario y su categoría jurídica de comuna.

Estas acciones del Estado, como se indicó anteriormente, constituyeron dos formas específicas de menosprecio: la desposesión de derechos y la desvalorización social, que alteraron la vida comunitaria y germinaron en los comuneros sentimientos de indignación, desconfianza y sensaciones de injusticia, lo cual les motivó a luchar por su sistema comunitario, más que solo defender su reconocimiento jurídico de comuna. Así, la lucha de Santa Clara enfrentó las acciones blanco-mestizas de raíz colonial y republicano que han buscado dismantelar, sin éxito, los sistemas comunitarios de los pueblos originarios. Como se señaló al inicio de este capítulo, si bien Santa Clara había reconfigurado su sistema comunitario para convivir con el resto de la ciudad, los nodos

⁵⁰⁰ MP2, entrevistado por el autor, 19 de abril de 2018.

⁵⁰¹ Una versión preliminar de este apartado fue publicada bajo el título “El proceso fallido de disolución de las comunas urbanas en Ecuador: el caso de Santa Clara de San Millán, 1973-1986”, en Jeremy Rayner y Juan Mérida, editores. *Las comunas del Ecuador...*, 107-137.

básicos de dicho sistema –relacionados con sus esferas de reconocimiento de amor y solidaridad– se mantuvieron: la organización económica, representada en la propiedad colectiva de la tierra y el trabajo colectivo; y la sociopolítica, representada con cuatro elementos (su propio gobierno, la democracia comunal, el sistema de celebraciones y la comunidad familiar ampliada).⁵⁰² Estos elementos son los que Santa Clara defendió al enfrentar el menosprecio estatal y los tres intentos del poder ejecutivo para disolverla y liquidarla.

El primer intento de disolución que Santa Clara enfrentó fue el impulsado por el MPS que inicio el 25 de febrero de 1973, cuando esta cartera de estado determinó: “La liquidación y exterminación de la comuna de Santa Clara de San Millán por no cumplir los fines para los cuales fuera creada y encontrarse deteniendo el progreso de Quito”, y solicitó la realización de un censo para clarificar la situación actual de los terrenos, crear las escrituras individuales y empezar la transición a la figura de barrio. Esta postura del ministerio evidenció la *homogeneidad discursiva*⁵⁰³ que el Estado tenía sobre los indígenas y las comunas, donde las definía como rurales y subdesarrolladas; por consiguiente, no podían existir en la urbe. Por otra parte, desde finales de la década de 1950, este ministerio había planteado la necesidad de cambiar la categoría comunal, incluso propuso a Santa Clara apoyarle en la urbanización:

Una vez que se lleve a cabo el levantamiento del plano topográfico el Sr. Doctor César Cisneros jefe del departamento jurídico del Ministerio de Previsión Social y Comunas ha ofrecido gentil y caballerosamente su colaboración para que los comuneros puedan sacar sus títulos como propiedad particular y que cada comunero quedará con sus respectivos terrenos como lo están en la actualidad sin ningún menoscabo para sus intereses y que esto es lo que se llama la Urbanización.⁵⁰⁴

El segundo intento de disolución fue aquel impulsado por el MAG, en 1978, con el Acuerdo Ministerial 273, pero que inició en 1979, con el retiro de la representación legal del Cabildo y la emisión del reglamento de disolución; en el cual, se señalaba que los dirigentes comunales tenían que realizar dos actividades: un empadronamiento para conocer el número de terrenos que cada comunero usufructuaba y solucionar los conflictos que existieren entre comuneros y *vivientes* por los terrenos. Los motivos para tal decisión ministerial no variaron de los señalados en el primer intento de disolución; por lo tanto, el MAG seguía reproduciendo los discursos despectivos sobre la ruralidad

⁵⁰² Paco Patzi, *Sistema comunal*.

⁵⁰³ Chandra Mohanty, “Bajo los ojos de Occidente”, 125.

⁵⁰⁴ ACSCSM, Acta de la junta general de la Comunidad de indígenas de Santa de San Millán del 23 de junio de 1957, Libro de actas 002.

de las comunas y su contribución al retroceso del desarrollo de Quito. Con todo, en este segundo intento, el MAG fue más explícito, tanto así que argumentó que la disolución y liquidación se justifica porque Santa Clara se ubicaba en el perímetro urbano y, al mismo tiempo, su presencia en la ciudad perjudicaba a los ingresos del Municipio, ya que la categoría de comuna le eximía del pago de impuestos como predio urbano.⁵⁰⁵

A lo detallado en el párrafo previo, el MAG agregó que Santa Clara había perdido las características de una comuna, porque sus habitantes no practicaban la agricultura, la ganadería, arrendaban sus casas y parcelas a personas no comuneras, y existía un fuerte proceso de urbanización. De esta manera, le dieron una alternativa y, a la vez, una amenaza: que se transforme en barrio y de no hacerlo el Municipio expropiaría las tierras comunales.⁵⁰⁶

El tercer intento de disolución se dio en el gobierno de León Febres Cordero e inició el 4 de noviembre de 1985, con la expedición del Reglamento de Disolución y Liquidación de Comunidades Campesinas.⁵⁰⁷ En el caso de Santa Clara, el Reglamento se materializó en 1986, cuando se autorizó su disolución y liquidación por encontrarse dentro del perímetro urbano, lo que motivó a la comuna a plantear un pedido de inconstitucionalidad no solo de su disolución, sino de todo el Reglamento.⁵⁰⁸ Para esto, el MAG activó el proceso establecido para la disolución y liquidación nombrando como liquidador a René Coronel, quien era considerado por los comuneros como un interesado por apropiarse de terrenos comunales. El liquidador, ya posesionado, realizó un pedido al Cabildo y dos al MAG: el primero tenía que entregar los libros comunales, mientras que el MAG debía elaborar el planímetro de la comuna y un estudio socioeconómico. Con estos documentos se podía ejecutar la tan ansiada disolución.⁵⁰⁹

3. Santa Clara enfrenta a los poderes estatales: defensa triunfante

En el marco de los conflictos con el Municipio, las acciones y comportamientos municipales ocasionaron indignación generalizada en Santa Clara. Un ejemplo de este

⁵⁰⁵ ANCQ, MAGAP, Expediente 108, caja 1, carpeta 1.- Reglamento de disolución de la Comuna de Santa Clara, f. 36; ACCE, Memorando 0192, 27 de febrero de 1985, Caso 54-86, f. 95.

⁵⁰⁶ *Ibíd.*, Expediente 108, caja 1, carpeta 1.- Razones para la liquidación de la comuna de Santa Clara, 1981, f. 38; Oficio dirigido al MAG, carpeta 8, f. 19.

⁵⁰⁷ En adelante se le identificará solo como Reglamento.

⁵⁰⁸ Acuerdo Ministerial 0059, Registro Oficial número 391, Lunes, 10 de marzo de 1986; ANCQ, MAGAP, Tribunal de Garantías Constitucionales Causa 54/86, Expediente 108, caja 2, carpeta 17.

⁵⁰⁹ ACCE, Carta dirigida al presidente del TGC por los comuneros, 24/02/1986. Caso 54-86, f. 17.

sentimiento se evidencia en la Asamblea General de 1977, cuando los comuneros discutieron acerca de la urbanización impuesta por el Municipio que, al asfaltar la calle principal, había disminuido el tamaño de las parcelas y no habían recibido ninguna indemnización. Asimismo, los comuneros señalaron su malestar por las prohibiciones municipales respecto a las actividades económicas y la construcción de viviendas señalando que: “Son tres años que elementos municipales vienen atacando a predios comunales [...] hace tres años nos impidieron que hagamos construcciones, aún, prohibieron que sembremos”. Entonces, en unanimidad se determinó que: “Trabajemos juntos, si nos encarcelan que sea al Cabildo”; es decir, unirse para protestar, además, acotaron que esto se tendría que realizar tal y como enfrentaron al Banco del Pichincha, pues, frente a un contrincante poderoso debían activar una vieja estrategia de lucha que había sido favorable a sus intereses, que les originó un sentimiento de seguridad y con la cual habían ganado el conflicto enunciado: la pelea judicial. Así, nombraron una comisión para tratar estos temas con las autoridades municipales y del MAG, aunque la propuesta de juicio no se ejecutó.⁵¹⁰

En el caso de la construcción de la Av. Occidental, se presentó un hecho inusual que, para los años noventa y lo que va del siglo XXI, se convirtió en una práctica común de los comuneros: enfrentar a los funcionarios municipales por el irrespeto recibido y paralizar las obras o las vías. En un inicio, los comuneros tomaron como medida evitar el ingreso de los funcionarios municipales y las maquinarias armándose con palos y organizando vigiliadas nocturnas.⁵¹¹ A continuación, el Cabildo comunal, en conjunto con los comuneros *frentistas afectados*, como fueron denominados por la Asamblea General, enviaron la queja al Municipio de Quito sobre la construcción de la vía y las afectaciones de las parcelas de los comuneros, ya que la vía atravesaba la zona habitada de Santa Clara. Para esta acción, contaron con el apoyo del abogado Galo Escudero quien les apoyó en su lucha contra su disolución iniciada en 1973 y que se detallará más adelante.⁵¹² Con relación a este tema, una comunera expone lo siguiente:

Por aquí iba a pasar la Occidental [señala la actual calle Ignacio de Quezada], ya midieron, ya dejaron la línea de fábrica para ya hacer, ya dejaron colocando las estacas, que por aquí va [...] Yo así lloraba, como me van a quitar mi terreno decía. En unión andábamos, así todos los que éramos de la calle nos recogíamos a decir “no pues porque van a quitar a nosotros” [...] ellos [los municipales] sabían ser gamonales, ahí venían hechos los

⁵¹⁰ ACSCSM, Acta del 7 de septiembre de 1977, Libro de actas 005.

⁵¹¹ MY2, entrevistada por el autor, 9 de mayo de 2018.

⁵¹² ACSCSM, Acta del Cabildo: 17 de noviembre de 1974, 24 de junio de 1976. Libro de actas 005.

bravos, pero cuando ya llegó un oficio, que ya paralice, que ya no va a ser ahí, que dejé ahí, se fueron toditos.⁵¹³

El término *gamonal* fue utilizado por los comuneros para identificar a los blanco-mestizos y a los funcionarios municipales cuyo trato era displicente e irrespetuoso. Entonces, una persona gamonal era aquella cuyas acciones eran injustas y violentas; además, evidenciaba la persistencia de esas relaciones de dominación originadas en el siglo XIX, como lo indica Deborah Poole.⁵¹⁴ Por otra parte, las acciones municipales, traducidas en amenazas, produjeron miedo y zozobra en los comuneros porque sus terrenos y viviendas serían los principales afectados.

Por todo lo descrito, los comuneros desafiaron al Municipio y, aunque no lograron detener la construcción de la avenida, sí la desviaron a la zona menos poblada de Santa Clara. Con esto, el territorio comunal quedó separado en alto y bajo que, posteriormente, fueron denominados Comuna Alta y Comuna Baja, y que están unidas por un túnel por debajo de la Av. Occidental y un puente peatonal, que fueron construidos por exigencia de los comuneros.⁵¹⁵

⁵¹³ MY2, entrevistada por el autor, 9 de mayo de 2018.

⁵¹⁴ Deborah Poole, "Landscapes of power in a cattle-rustling culture of southern Andean Peru", En *Dialectical Anthropology*, Vol. 12, No. 4, (1987), 371-373, <http://www.jstor.com/stable/29790249>.

⁵¹⁵ JLL1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018.

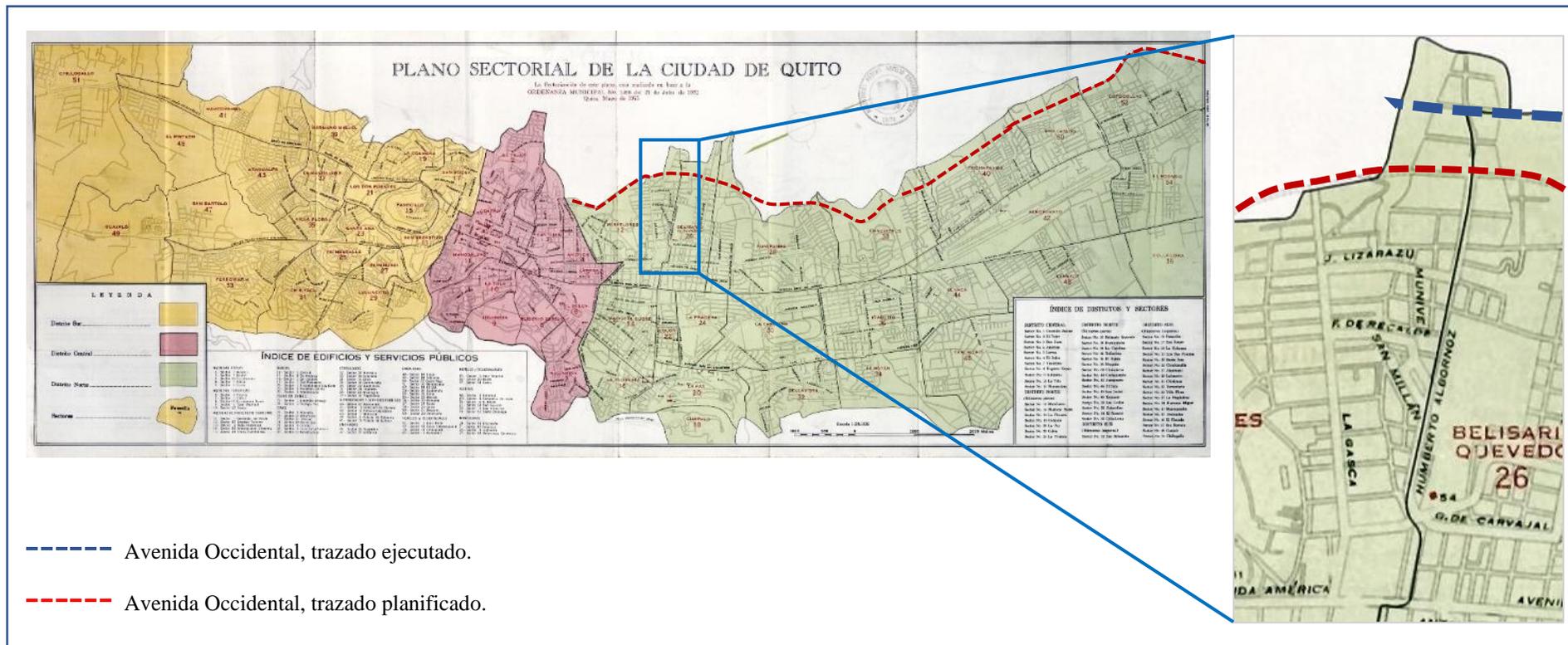


Figura 26. Trazado de la Avenida Occidental con base al plano de Quito de 1975. Las líneas entrecortadas fueron colocadas por el autor.
 Fuente: Archivo histórico digital, Secretaría de Territorio-Municipio de Quito <http://sthv.quito.gob.ec/recursos/historico/mapas-historicos/q1975.jpg>

Por otra parte, durante los enfrentamientos con el gobierno central, Santa Clara recurrió a nuevas estrategias de lucha para evitar su disolución y liquidación; por ejemplo, el ocultamiento de libros o la desobediencia civil que no fueron utilizados en la etapa anterior. Otra estrategia fue el aprovechamiento de las *manifestaciones de capital social*, como lo llama Francis Fukuyama. En otras palabras, buscaron y aceptaron la cooperación de organizaciones y personas externas a la comuna para contar con aliados y asesores, quienes requerían de un mayor grado de confianza por parte de los comuneros para poder intervenir en los conflictos.⁵¹⁶

Con respecto al enfrentamiento con el MPS, la Asamblea General de comuneros sopesó los beneficios de aceptar la disolución o conservar la categoría de comuna. La segunda opción fue la que escogieron porque respondía a los intereses comunitarios; por lo tanto, en consonancia con sus intereses comunales, se opusieron a la disolución y exigieron el respeto a sus derechos. Consiguientemente, la Asamblea autorizó al Cabildo realizar todos los trámites pertinentes para enfrentar la situación. El Cabildo, para consumir la decisión comunitaria, determinó como estrategia de lucha la desobediencia. De esta manera, no acataron las órdenes del MPS, no realizaron el censo que esta institución solicitó, ni entregaron los documentos que permitían a ese ministerio avanzar con el proceso de disolución y liquidación. Además, concordaron la participación del abogado Galo Escudero en este pleito.⁵¹⁷

Durante este conflicto intervino, nuevamente, la memoria comunera de larga duración para moldear las estrategias de lucha y que se reflejó en la remembranza de la entrega de los territorios de Santa Clara, por parte del Rey de España en el siglo XVI, así como su reconocimiento por parte de Eloy Alfaro, en 1911, como comunidad indígena. Por consiguiente, no se podía disolver la comuna, ni parcelar su territorio de propiedad comunal ancestral. Para comprobar lo anterior, nombraron una comisión, encabezada por Pablo Tumipamba, para que encuentren los documentos que comprueben que sus tierras fueron entregadas en la época Colonial y aunque no tuvieron éxito, Tumipamba no claudicó; por ello, en 1976, expuso ante la Asamblea General los resultados de su trabajo

⁵¹⁶ Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, 107; Francis Fukuyama señala que el capital social es una norma informal instanciada que promueve la cooperación entre dos o más individuos. Este capital social tiene manifestaciones que deben ser ubicadas en la realidad, por ejemplo, están la confianza o las redes, y deben conducir a la cooperación en grupos, por consiguiente, se vinculan con la honestidad, el cumplimiento de los compromisos, la reciprocidad y similares. "Social Capital and Civil Society" (The Institute of Public Policy George Mason University, 1999), 1-2. Prepared for delivery at the IMF Conference on Second Generation Reforms <https://www.imf.org/external/pubs/ft/seminar/1999/reforms/fukuyama.htm>

⁵¹⁷ ACSCSM, Acta del 25 de febrero de 1973, Libro de actas 005.

y que son mencionados de la siguiente manera: “Pudo darse cuenta que hemos sido poseedores desde la Avenida 10 de Agosto [...] En 1917 se hace las escrituras de un considerable territorio comunal a favor del Banco del Pichincha, y dice ‘Los blancos siempre cercenaron nuestra comuna porque la ley no ha sido para el de poncho’”.⁵¹⁸ Además, buscaron apoyo en la Federación de Estudiantes de la Universidad Central para que intervenga ante el Embajador de Ecuador en España y halle el título de propiedad de las tierras comunales otorgado por el Rey que estaba perdido en Quito; no obstante, no se encontró ese documento.⁵¹⁹

Como caso fortuito, en 1974, tras la desaparición del MPS, las comunas pasaron a ser controladas por el MAG, y el proceso de disolución se detuvo mas no fue derogado.⁵²⁰ Es así que, entre 1974 a 1977, continuaron luchando para dejar sin efecto la disolución, ya que las intenciones seguían vigentes y los funcionarios del MAG se encargaban de recordarle al Cabildo que su disolución solo estaba estancada.⁵²¹ Ahora, la participación del MPS –considerada como violación a los derechos de Santa Clara– tuvo un costo que puede ser traducido como una profundización de la lesión moral producida en los comuneros; por lo que, ya no confiaban en las acciones estatales, del gobierno central y del gobierno municipal, pues estas instituciones consintieron un acto en detrimento de su integridad. Sobre esto, un comunero asegura lo siguiente: “Los comuneros hoy por hoy se acuerdan de que las propias autoridades del Ministerio de Agricultura, de Previsión Social, se pusieron en contra de la comuna”.⁵²²

En el segundo intento de disolución, los comuneros, una vez que conocieron el Acuerdo Ministerial 273 y el retiro de la representación legal del Cabildo por parte del MAG, convocaron a una Asamblea General extraordinaria. En dicha asamblea, los comuneros, frente a la arremetida gubernamental, arengaban por la defensa de Santa Clara de la siguiente manera:

Nuestras tierras seguirán siendo comunales [...] Cuando bajemos las manos entrarán campantes en nuestra comuna en la que muchas generaciones han venido luchando desde la conquista española.

La Asamblea dice: “Con esto quieren que nos dividamos, nos destruyamos, demuestren indignación pidiendo que se denuncie por los medios de difusión”.⁵²³

⁵¹⁸ *Ibíd.*, Acta del 25 de febrero de 1973 y 6 de junio de 1976, Libro de actas 005.

⁵¹⁹ ANCQ, MAGAP, Cartas dirigidas al embajador 20 y 21/05/74, exp. 108, caja 4, carpeta 23.

⁵²⁰ ACSCSM, Acta 21 de octubre de 1973, Libro 5.

⁵²¹ *Ibíd.*, Acta del 24 de junio de 1976, Libro de actas 005.

⁵²² Honneth, *La sociedad del desprecio*, 137; MP1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018.

⁵²³ ACSCSM, Acta del 29 de enero de 1977.

Con esto, establecieron tres puntos: a. Rechazar las acciones ministeriales; b. Autorizar al cabildo, encabezado por Rafael Vaca, la realización de todas las gestiones que eviten la disolución; y, c. Comunicar sobre la decisión comunal al MAG. Respetando las decisiones tomadas en la democracia comunitaria, el Cabildo se acogió a la desobediencia como estrategia de lucha y no cumplieron con los pedidos de empadronamiento y solución de conflictos solicitados por el MAG para concretar la disolución, pues indicaron a esa cartera de Estado que los cesó de sus funciones; por consiguiente, no tenían competencias para cumplir con el pedido.⁵²⁴

El MAG, al no contar con el aparataje que le permitiera obtener información suficiente para la distribución de los terrenos y evitar enfrentamientos por la posesión de los mismos, desistió sus intenciones por disolver a Santa Clara, pero no fue hasta 1983 que restituyeron al Cabildo su personería jurídica. Esta decisión ministerial también respondía a las múltiples denuncias y protestas de las comunas contra la arbitrariedad del ministerio respecto a los procesos de disolución; por lo que, en 1981, se detuvieron todas las disoluciones y liquidaciones hasta que el MAG cuente con un marco normativo y un proceso claro para llevar a cabo las disoluciones, como se explicó en el capítulo tercero.⁵²⁵

En cuanto a la defensa contra la arremetida del gobierno de Febres Cordero, al igual que los enfrentamientos anteriores, inició con el conocimiento del hecho por parte de la Asamblea General que tomó la decisión de luchar. En esta ocasión, el Cabildo estaba bajo la dirección de Luis Rafael Vaca, Segundo Melchor Llumipanta, José Llumipanta, Luis Guamanzara y María del Carmen Tumipamba, quienes comunicaron al MAG el rechazo al proceso de disolución y liquidación, porque implicaba disolver la propiedad colectiva, desestructurar su organización comunitaria, restarles autonomía, eliminar el cabildo y la Asamblea General.⁵²⁶

⁵²⁴ *Ibíd.*, Expediente 108, caja 1, Oficio 24 de septiembre de 1979, carpeta 14, f. 3-4. Informe de labores organizadas por el cabildo de la comuna de Santa Clara desde los años de 1978 a 1983, carpeta 16. Oficio dirigido al MAG, carpeta 8, f. 19; Oficio dirigido al Director General de Desarrollo Campesino, carpeta 11, f. 8-9.

⁵²⁵ *Ibíd.*, Expediente 108, caja 1, Informe de labores organizadas por el cabildo de la comuna de Santa Clara desde los años de 1978 a 1983, carpeta 16; Oficio dirigido al Director General de Desarrollo Campesino, carpeta 11, f. 8-9; R.O. Año I - Quito, miércoles 9 de diciembre de 1981 - No. 137. Ministerio de Agricultura, Acuerdo No. 518.

⁵²⁶ CLL1, entrevistado por el autor, 14 de abril de 2018.



Figura 27. Miembros del Cabildo que enfrentaron la disolución de la comuna, 1986.
Fuente: Diario Hoy, miércoles 12 de marzo de 1986, Sección A, 9.

Otra decisión fue rechazar el pedido de la entrega de los libros comunales y ponerlos a buen recaudo: el Cabildo concluyó que la mejor manera de protegerlos era ocultarlos fuera del territorio comunal y rotarlos constantemente de sitio para evitar que los agentes de policía sigan las pistas y localicen los libros. En un primer momento, Luis Guamanzara los mantuvo en una casa por los alrededores a la Base Aérea de Quito, después, entre los dirigentes se turnaron para ocultarlos y, finalmente, el cabildo los encargó a los dirigentes de la comuna Tanda-Pelileo. La importancia de los libros, para el liquidador, se encontraba en el contenido sobre los territorios comunales y el usufructo de las parcelas. Sobre este punto se cita el siguiente relato:

Me acuerdo que Lucho Guamanzara, Don Rafael Vaca y la señora Carmen Tumipamba, resuelven hacer contacto con unos líderes de la comuna Tanda Pelileo, de abajo de Cumbayá, y esta comuna, como ya fue liquidada unos 2 años antes, entonces, ya tenían antecedentes y ahí logran encargarle todos los libros. Me acuerdo que una noche, a las 10 de la noche, sacamos toda la documentación en un bus que tenía, y fuimos a dejar.⁵²⁷

El ocultamiento de los libros comunales fue una estrategia con una fuerte carga sentimental, dado que los libros constituían: "La vida de la comuna, todo lo que era la

⁵²⁷ CLL1, entrevistado por el autor, 14 de abril de 2018.

comuna”,⁵²⁸ y el negarse a entregarlos era su forma de oponerse a la categoría de barrio, pues eso implicaría borrar la existencia de la comuna.⁵²⁹ Entonces, para los comuneros, sus libros no solo eran registros de los nombres y apellidos, de sus parcelas, o actas de las Asambleas, sino la memoria histórica de su sistema comunitario.

Frente a la medida adoptada por Santa Clara, el MAG dio un plazo de 24 horas para la entrega de los libros; por lo que se instauró la Asamblea General y resolvió decididamente: “Que no se entregue nada al Ministerio”. En ese momento, establecieron una tercera estrategia de lucha, de la cual ya tenían experiencia: la pelea judicial, secundados por blanco-mestizos de confianza con cierto grado de influencia para poder enfrentar a sus adversarios a través de los tribunales de justicia. Así, buscaron el asesoramiento legal de Jorge Duque, abogado con quien trabajaba María del Carmen Tumipamba, y solicitaron la inconstitucionalidad de la disolución de Santa Clara y del Reglamento.⁵³⁰ En la carta enviada al Tribunal de Garantías Constitucional (TGC), Duque y los comuneros resaltaron la memoria sobre sus conflictos enfrentados desde mediados del siglo XIX con los blanco-mestizos, el gobierno central y local que buscaron insistentemente su desaparición, borrar su historia y cercenar sus territorios mediante acuerdos ministeriales y municipales; al mismo tiempo, resaltaron que estas acciones: “Siempre han sido rechazados por los comuneros a través de sus luchas y su organización [...] Siempre han puesto resistencia para que no se produzcan estos cercenamientos, logrando como única respuesta, la persecución, la represión, el abuso y el encarcelamiento de sus dirigentes”. Finalmente, adoptaron una consigna que la utilizaron durante todo el proceso de lucha: “Por la Defensa de la Comuna de Santa Clara. No a la liquidación”.⁵³¹

Por su parte, el antagonista, León Febres Cordero nombró como delegado a Alejandro Ponce,⁵³² el mismo que dirigió un oficio al presidente de TGC señalando que el Reglamento no era inconstitucional y justificó el porqué las comunas ubicadas en los perímetros urbanos debían ser disueltas:

La existencia de una comuna se ciñe a un requisito fundamental: el estar ligada a un régimen de propiedad comunal y, en consecuencia, el que sus integrantes trabajen

⁵²⁸ MLL, entrevistado por el autor, 18 de junio de 2015.

⁵²⁹ CLL3, entrevistado por el autor, 28 de abril de 2018.

⁵³⁰ CLL1, entrevistado por el autor, 14 de abril de 2018.

⁵³¹ ACCE. Caso 54/86. La Comuna de Santa Clara de San Millan, f. 1-2; Carta al TGC del 10 de marzo de 1986 F. 38-39. El uso de las mayúsculas corresponde al documento original.

⁵³² *Ibíd.* Delegación, 12 de marzo de 1986. Caso 54-86, f. 61; Acuerdo Ministerial Nro. 0326. Registro Oficial, Año III, número 508. Martes, 26 de agosto de 1986.

permanentemente en la tierra. La comuna pierde su razón de ser cuando la propiedad deja de ser comunitaria y el trabajo de sus integrantes no es de autogestión.⁵³³

Con esto, se evidenció el menosprecio estatal que afectaba a la esfera de reconocimiento de solidaridad de Santa Clara; es decir, el de desvalorización social sobre la comunidad⁵³⁴ que, a su vez, anexaba a todas las comunas urbanas. Manifiestamente, el Estado no admitía una comuna en ámbitos urbanos, pues asumía que los comuneros, al vincularse a empleos de la ciudad, y los territorios comunales, al no utilizarse para trabajos autogestionarios, habían perdido su rumbo y, por consiguiente, debían desaparecer. Esto demostraba el desconocimiento de los funcionarios públicos sobre la nueva realidad y cambios en la que se desenvolvían estas poblaciones, que no implicaba, necesariamente, un abandono de su sistema comunitario. Estas acciones estatales, a decir de los comuneros, respondían también a los intereses de varios grupos de acaparadores de tierras que ambicionaban los terrenos comunales para comercializarlos.⁵³⁵

Otra estrategia comunal de lucha fue el uso del *capital social*. Este consistió en aceptar el apoyo del partido político Izquierda Democrática; sin embargo, para entender este apoyo, es importante recordar que en la década de los ochenta se disputaban el control del Estado dos fuerzas políticas: la ID y el Partido Social Cristiano. Este último ganó la presidencia de la república con León Febres Cordero; mientras que la ID contaba con un alto número de alcaldías, controlaba el Congreso, el TGC y la Corte Superior de Justicia, y se presentaba como la mejor alternativa frente al gobierno de turno.⁵³⁶ Durante estos años, se establecieron relaciones y redes de carácter *neo-clientelar*⁵³⁷ entre los dirigentes de los barrios populares y las comunas con partidos políticos, administraciones municipales o provinciales y funcionarios del poder ejecutivo, a través de los cuales gestionaban obras para sus localidades. A cambio, les otorgaban lealtad y cooperaban en sus campañas electorales, inauguración de obras, etc. Muchos comuneros de Santa Clara apoyaban a la ID:

Una temporada que la comuna, prácticamente, la mayoría era de tendencia de la Izquierda Democrática. Se manifiesta que los directivos en la madrugada ayudaban a pegar en los

⁵³³ *Ibíd.*, Escrito de Alejandro Ponce al presidente del TGC, 14/03/1986, Caso 54-86, f. 62-3.

⁵³⁴ Honneth, *Lucha por el reconocimiento*.

⁵³⁵ MLL, entrevistado por el autor, 18 de junio de 2015; ACCE: Caso 54-86, Oficio 10/03/1986, f. 38 y 39.

⁵³⁶ Flavia Freidenberg y Manuel Alcantara Sáez, “Partido Social Cristiano” e “Izquierda Democrática”, en *Los dueños del poder: Los partidos políticos en Ecuador (1978-2000)* (Quito: FLACSO, Sede Ecuador, 2001), 14-15. ACCE: Caso 54-86. El TGC en este año estaba presidido por Efrén Cocios Jaramillo.

⁵³⁷ Lesser, *Conflicto y poder*, 79-81.

postes la propaganda del candidato, entonces era Borja [...] Borja tuvo una política, a mi manera de ver, de tendencia social, que tal vez fue como una estrategia política involucrar a la comuna y tuvo el respaldo por muchos años.⁵³⁸

La intervención de este partido político en la lucha de Santa Clara fue crucial, pues otorgó mayor seguridad a los comuneros que mantenían un miedo colectivo por las represalias que podía tomar el gobierno de León Febres Cordero, debido a que, a través de la fuerza pública (policías y militares), “vulneraba y violaba los derechos fundamentales del ser humano”:

Lo que me cuentan los directivos es que fueron perseguidos, inclusive fueron susceptibles de prisión en mucho de los casos, pero hay algo característico de la comuna y es que ha sabido apoyarles a los directivos de su momento, y la comuna no se olvida de ese tipo de casos.⁵³⁹

A lo mejor (Febres Cordero) no sospechaba quiénes éramos, podía meternos a la cárcel. En este trámite, Palacios (informante del Cabildo), el Servicio de Inteligencia le había dado su pisa porque antes el Servicio de Inteligencia era el amo y señor, al coger no le metían bala, pero si le dejaban golpeado o botado.⁵⁴⁰

Ese miedo y sufrimiento colectivo, además, les motivó a establecer como estrategia de lucha el encubrimiento. Para esto cambiaron los horarios y rotaron los lugares para las reuniones del Cabildo y la Asamblea General; de esa manera, burlaban las posibles retaliaciones de Febres Cordero, como lo explican los comuneros en los siguientes relatos:

Sesionábamos en la 6 de diciembre, donde unos parientes del difunto Lucho Guamanzara, que ese tiempo era tesorero. Entonces, estuvo en la lucha y aquí en la comuna también las noches sesionábamos escondidos, acá en un terreno de los Collaguazo.⁵⁴¹

Teníamos miedo de que nos vayan a meternos preso para obligarnos que entreguemos los libros, entonces, eso temíamos. Yo al menos, soy chofer, y me acuerdo que los últimos años a propósito me nombraron chofer del Ministro de Bienestar Social y trabajaba ahí, entonces, peor tenía más miedo porque me encontraba en las reuniones con policías y con militares [...] y tenía yo miedo, decía: hasta qué hora me decían este es el síndico, cójanle preso, se sufrió bastante.⁵⁴²

El diario El Hoy y el Instituto de Diseño y Comunicación (IDG) de Quito también apoyaron a los comuneros en su lucha por pedido de Luis Guamanzara. Diario El Hoy fue un medio de comunicación muy reconocido en aquellos años y explícitamente

⁵³⁸ MPI, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018.

⁵³⁹ *Ibíd.*

⁵⁴⁰ MLL, entrevistado por el autor, 18 de junio de 2015

⁵⁴¹ JLL4, entrevistado por el autor, 28 de abril de 2018

⁵⁴² CLL2, entrevistado por el autor, 21 de abril de 2018.

contrario al régimen de Febres Cordero. El citado diario denunciaba constantemente la naturaleza y dimensiones del modelo autoritario y represivo de ese gobierno; lo que condujo a que columnistas sean perseguidos y despedidos de los trabajos que mantenían en el sector público. El mismo presidente Febres Cordero acusó al director del diario, Benjamín Ortiz, de pertenecer al grupo subversivo Alfaro Vive Carajo (AVC).⁵⁴³ Los líderes de la comuna publicaron, en este medio, comunicados donde denunciaban que el proceso de su disolución y liquidación respondía a intereses privados y de funcionarios públicos ávidos de las tierras comunales.⁵⁴⁴ Por su parte, el IDG ayudó en la elaboración e impresión de comunicados que los distribuían en la comuna y en el centro de la ciudad de Quito. Estos precisaban que la comuna era ancestral, que sus tierras fueron entregadas por el Rey de España en la colonia y que contaban con un reconocimiento jurídico de 1911 (a más del otorgado en 1942).

René Coronel, liquidador de la comuna, fue el encargado de responder a los comunicados de Santa Clara a través del mismo diario. En su publicación del 28 de febrero de 1986, Coronel defendió la disolución de la comuna por no mantener “su estructura de producción agrícola rural comunitaria, por ser parte de la parroquia urbana de Benalcázar del cantón Quito, por lo que procede la disolución y liquidación”. Igualmente, descalificó las acciones de los miembros del cabildo comunal por estar cesados de sus funciones y los calificó de *calumniantes*.⁵⁴⁵

La adhesión de los blanco-mestizos a la causa de Santa Clara podría enmarcarse también –citando a Marc Becker– como estrategias de *coalición interétnica*.⁵⁴⁶ En este caso, para combatir el menosprecio estatal, los comuneros emplearon la pelea judicial, pero esta fue respaldada por blanco-mestizos que compartían, en temas más amplios, al menos uno de los objetivos de Santa Clara: denunciar y enfrentar las acciones injustas de las dictaduras militares y del gobierno de León Febres Cordero. Las coaliciones entre Diario El Hoy, miembros de la Izquierda Democrática, la Universidad Central y el Instituto de Diseño y Comunicación, de cierta manera, respondían a que los comuneros hacían uso de las nuevas armas adquiridas y de los aprendizajes de la etapa anterior, ya que ahora se hallaba a una población alfabetizada, que sabe leer y escribir, que amplió su

⁵⁴³ Eduardo Tamayo, *Resistencias al autoritarismo: Gobierno de León Febres Cordero* (1984-1988) (Quito: Agencia Latinoamericana de Información ALAI, 2008), 15-29.

⁵⁴⁴ *El Hoy*, 1986.

⁵⁴⁵ ANCQ, MAGAP, Recorte de periódico, Expediente 108, caja 4, carpeta 24c.

⁵⁴⁶ Marc Becker, “Coaliciones interétnicas en los años treinta: Movimientos indígenas en Cayambe”, en *Boletín ICC-Riman*. Año 3, n.º 30, septiembre del 2001 (Ecuador: Instituto Científico de Culturas Indígenas), <http://icci.nativeweb.org/boletin/30/becker.html>.

capital social, que conoce el funcionamiento del Estado y que intuye que puede salir victoriosa en su lucha.

De manera paralela a lo descrito, avanzaba el trámite del pedido de inconstitucionalidad del Reglamento. El TGC convocó a los implicados para que presenten sus argumentos. Por el gobierno, habló el ministro del MAG, Marcel Laniado, quien defendió el Reglamento y las acciones tomadas, argumentando que tenían validez jurídica y constitucional, ya que las comunas, al ser reconocidas por el Estado, también podían ser disueltas adoptando el mismo procedimiento; de ahí que Febres Cordero intentara usar la LORC para superar la mancha comunera urbana. Por Santa Clara, se presentó una comisión conformada por los miembros del cabildo y otros comuneros, quienes expusieron sus motivos para mantenerse como comuna que, en resumen, enmarcaban principalmente el respeto a su territorio y su vida comunitaria y, luego, la defensa de la categoría jurídica de comuna.⁵⁴⁷

Después de esta etapa, el TGC encargó al vocal Mentor Poveda la preparación del informe que fue presentado el 30 de junio de 1986, cuya conclusión fue la siguiente: “Es innegable que el decreto es inconstitucional”. Además, el vocal aclaró que no es ningún impedimento que las comunas se encuentren en el área urbana para que conserven su categoría.⁵⁴⁸ De esta forma, después de seis meses de lucha y de una constante incertidumbre, Santa Clara logró la derogación del acuerdo ministerial que aprobaba su disolución y la suspensión de los efectos del Reglamento por ser inconstitucionales. De esta manera, se evitó la imposición de una forma organizativa diferente al sistema comunitario; lo que benefició a todas las comunas del Ecuador, pues el veredicto determinó que no se puede poner a la venta el patrimonio comunal e impulsar la propiedad individual –como eran las intenciones del gobierno– porque violaba el “precepto constitucional que consagra el derecho a la propiedad en cualquiera de sus formas”.⁵⁴⁹ Posteriormente, la Presidencia de la República y el MAG intentaron que se revoque la resolución; sin embargo, la decisión fue ratificada por el TGC.⁵⁵⁰

⁵⁴⁷ ACCE, Respuesta al pedido de los comuneros sobre ser escuchados en Comisión General por el TGC, y Escrito del Ministro del MAG al presidente del TGC, Caso 54-86, f. 33; 49.

⁵⁴⁸ *Ibíd.*, Informe del vocal comisionado Mentor Poveda 30-06-86, Caso 54-86, f. 109-115.

⁵⁴⁹ El 30 de julio de 1986, el TGC aprobó la resolución sobre el caso 54-86, siendo favorable a Santa Clara; *Ibíd.*, Resolución, f. 119.

⁵⁵⁰ *Ibíd.*, Escritos al TGC por el MAG y la Presidencia del Ecuador, f. 124-128; ANCQ, MAGAP. Presidencia de la República, oficio dirigido al Tribunal de Garantías Constitucionales, Causa 54/86. Expediente 108, caja 2, carpeta 17.

Para cerrar este acápite, es importante resaltar el nombre de María del Carmen Tumipamba (1942-2013), ya que su experiencia le permitió direccionar la defensa legal de Santa Clara.⁵⁵¹ Además, por ser la primera mujer en formar parte del Cabildo comunal (1985-1986), hasta entonces, conformado solo por hombres.⁵⁵² Los comuneros la describen como una mujer enérgica en las reuniones internas, las Asambleas Generales y en los juzgados. De manera más detallada un comunero afirmó lo siguiente sobre este personaje:

Ella estuvo embarazada verá. Qué macha era la señora, ya es fallecida. En las noches a veces íbamos a reunirnos el Cabildo en la 6 de diciembre, por a lado del Manuela Cañizares para evitar que nos vean, y con cuidado que no nos estén siguiendo, y así embarazada la señora iba, le faltaba poco para dar a luz, pero así ella macha.⁵⁵³



Figura 28. María del Carmen Tumipamba, 1980
Fuente: ACSCSM, Libro de Registro de Comuneros, tomo 1.

O'Connor señala que en la década de los años ochenta, las mujeres indígenas trabajaron para lograr un espacio para ellas como activistas; en este sentido, se podría indicar que una muestra de esto en Santa Clara podría ser la participación de María Carmen Tumipamba, tanto en el Cabildo como en el conflicto con Febres Cordero.⁵⁵⁴

4. El rol de la comunidad emocional en la lucha de Santa Clara: solidaridad y disensos

⁵⁵¹ Conversaciones con las hijas de María del Carmen Tumipamba: Dayana y Magaly Navas, 2015.

⁵⁵² ACSCSM, Fichas de comuneros, 1980.

⁵⁵³ CLL4, entrevistado por el autor, 12 de mayo de 2018.

⁵⁵⁴ O'Connor, *Género, indígenas y nación*, 39.

En el capítulo segundo de este trabajo, se indicó que Santa Clara podía ser identificada como una comunidad emocional, considerando que presenta un sistema sentimental bajo el cual la población comunera comparte valores, sentimientos y estimaciones sobre su comunidad y sobre otras.⁵⁵⁵ Durante esta etapa, ese sistema, producto de los cambios que experimentaba la comuna al encontrarse al interior de la ciudad de Quito, se transformó; por consiguiente, tuvieron cabida sentimientos que desvalorizaron el sistema comunitario y la identificación de indígenas. Esta transformación también respondió a la aceptación del discurso de la comunidad hegemónica blanco-mestiza respecto al anacronismo y el subdesarrollo de las comunas que se contrapunteó con la valoración positiva sobre Santa Clara que permitía que se reconocan entre ellos, en el marco de la esfera del reconocimiento de solidaridad, como comuneros y perciban las prácticas e instituciones comunitarias como meritorias.⁵⁵⁶

La solidaridad mantuvo la cohesión comunal y los comuneros consolidaron una identidad que les permitió sentirse autorrealizados y orgullosos en el contexto urbano en el que ahora se encontraban. Esta identidad se venía construyendo desde la etapa anterior, y era una identidad comunera urbana que contradecía la impulsada por la comunidad emocional hegemónica blanco-mestiza. La aceptación o rechazo de las imposiciones blanco-mestizas fueron estrategias atravesadas por esa identidad comunera urbana para resistir y continuar reproduciendo su sistema comunitario en Quito. Los blanco-mestizos buscaron, sin éxito, suspender las fiestas comunales por considerarlas un obstáculo al normal desenvolvimiento de la ciudad y, bajo una perspectiva de corte más capitalista, una pérdida de tiempo; ya que, esta actividad de esparcimiento no dejaba réditos económicos e implicaba gastos innecesarios. Así también, la apreciaron como anacrónicas, beodas, de alta peligrosidad y festejos propios de los pueblos rurales.⁵⁵⁷ A pesar de todo, los comuneros, para continuar con sus celebraciones, aceptaron el traslado del sitio de festejo (de la plaza a la casa comunal y, después, al estadio Liga Deportiva de Santa Clara), cumplieron con los trámites burocráticos de autorización, consintieron la vigilancia y condiciones policiales, etc.⁵⁵⁸

Otra muestra fue la urbanización interna de Santa Clara, ya que su interés colectivo de mantenerse en la urbe bajo la categoría de comuna, motivó a la población

⁵⁵⁵ Rosenwein, Rosenweins, *Emotional Communities*.

⁵⁵⁶ Honneth, *Lucha por el reconocimiento*.

⁵⁵⁷ VC1, entrevistado por el autor, 4 de abril de 2018.

⁵⁵⁸ MP1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018.

comunera a exigir que el Municipio atienda sus demandas sin el requisito de ser barrio, si bien recibieron negativas y agravios como el señalado por los comuneros en 1977: “En el municipio nos dicen si es comuna ustedes hagan, que vienen hacer pasar tiempo, y si no quieren salgan volando”. Entonces, frente a la desatención municipal, los comuneros emprendieron una urbanización con un trazado propio de calles, ensanchando veredas, adoquinando vías, construyendo escalinatas, etc., con el objetivo de organizar el espacio comunal acorde al entorno urbano en que se encontraban.⁵⁵⁹

En esta etapa, la comunidad emocional de Santa Clara valoró y defendió lo comunal urbano, pero alejándose de su identificación como indígena.⁵⁶⁰ Por ello, lo eliminó de su nombre, pasando de comuna indígena a solo comuna. En relación con esto, un comunero expresa:

Ernesto Tumipamba en una Asamblea dijo: porque permitimos que nos digan comuna indígena acaso que estamos con taparrabos, estamos civilizados [...] Él es el que en una asamblea dijo: acaso que somos indios, somos de Quito, estamos en la ciudad, protestemos en el Ministerio que no digan que somos comuna indígena.⁵⁶¹

Lo comunero tenía una carga simbólica menos negativa, en relación con lo indígena, pues este último empezó a originar en algunos comuneros sentimientos de vergüenza social, que acarrea su *autoinvisibilidad*⁵⁶² mediante la negación de su lugar de origen o ubicación de su vivienda, apoyando a la transformación de la comuna a barrio y abandonando, definitivamente, elementos físicos que antes los diferenciaban de los blanco-mestizos: lengua, vestimenta, cortes de cabello. Otros comuneros, para disminuir la carga simbólica negativa de ser tachado como indígena, accedieron a los más altos niveles de educación y buscaron mejores empleos.⁵⁶³ Entonces, referenciando a Silvia Rivera Cusicanqui, de esta forma se impuso en la cotidianidad esas *violencias encubiertas* que obligaron a Santa Clara a autoimponerse un cambio cultural, para erradicar las huellas del pasado indígena y ser parte de la urbe, aunque este proceso sea doloroso, reprima identidades y reafirme las formas de menosprecio blanco-mestizas.⁵⁶⁴

Sin embargo, la supresión de la palabra indígena no logró, necesariamente, que la comuna sea tratada con respeto por la comunidad blanco-mestiza; puesto que, a pesar de

⁵⁵⁹ ACSCM, Acta del 29 de enero de 1977.

⁵⁶⁰ JLL2, entrevistado por el autor, 14 de abril de 2018.

⁵⁶¹ JLL3, entrevistado por el autor, 21 de abril de 2018.

⁵⁶² Honneth, *La sociedad del desprecio*, 165-7

⁵⁶³ MP1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018.

⁵⁶⁴ Rivera Cusicanqui, “La raíz: colonizadores y colonizados”, 76

las transformaciones de Santa Clara, tanto de tipo material como subjetivo, seguía siendo parte de esa mancha comunera urbana que *los de arriba* buscaban superar. Con respecto a este punto, un comunero sostuvo lo siguiente:

Los comuneros hemos sido perseguidos, prácticamente, estigmatizados por ser comuneros. La palabra comunero ha implicado un estatus discriminatorio y el comunero siempre resaltado. Más que ser quiteños, somos comuneros, porque la comuna estuvo más antes, inclusive que la propia ciudad de Quito.⁵⁶⁵

Indudablemente, los comuneros eran conscientes que lo comunal era desdeñado por los blanco-mestizos, quienes, despectivamente, lo consideraba como propio de la ruralidad e incongruente con la ciudad. En consecuencia, miembros de Santa Clara se avergonzaban de pertenecer a un lugar que no se ajustaba al ideal de ciudad blanco-mestiza; por lo tanto, negaban su lugar de residencia como lo señala un comunero: “Mucha gente, de lo que yo recuerdo, le daba vergüenza decir ‘vivo en la Comuna’, inclusive, cuando uno cogía un taxi prefería decir vivo en la Gasca Alta”.⁵⁶⁶ La vergüenza fue un sentimiento que se alimentó del miedo de algunos comuneros de ser *mal vistos*⁵⁶⁷ por otros habitantes de Quito al relacionarlos con la comuna.

En el caso de los enfrentamientos, la solidaridad y la comunidad emocional permitieron que los comuneros se reconozcan y se valoren como parte de un mismo grupo, a la par de considerar positivamente como valiosa la vida comunitaria en lo urbano. Asimismo, originó en ellos indignación que, como lo indican Marina y López, era la respuesta sentimental a lo incorrecto, a lo que se consideraban como injusto, a la experiencia de la ofensa, el desprecio, la humillación y el sentir que no se ha reconocido sus aspiraciones,⁵⁶⁸ lo que les motivó a desafiar a los poderes estatales y sus funcionarios, quienes desconocían la realidad comunal, como lo señaló Emilio Tumipamba, en Asamblea General del año 1976: “Cierto es que los funcionarios pequeños son los que actúan mal porque ellos no saben de nuestra vida [...] Conservemos la reliquia de nuestros antepasados, mantengámonos unidos frente a los grandes terratenientes”.⁵⁶⁹ Al mismo tiempo, originaron en los comuneros sentimientos positivos para enfrentar a la vergüenza social o el miedo; por ejemplo, el orgullo desde un sentido de la valentía,⁵⁷⁰ y a través de este resaltaron su ancestralidad, en comparación con la fundación española de Quito, y

⁵⁶⁵ MP1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018.

⁵⁶⁶ MP1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018.

⁵⁶⁷ Marina y López, *Diccionario de los sentimientos*, 354.

⁵⁶⁸ *Ibíd.*, 200.

⁵⁶⁹ ACSCSM, Acta del 24 de junio de 1976, Libro de actas 005.

⁵⁷⁰ Marina y López, *Diccionario de los sentimientos*, 360.

utilizaron esto como una estrategia de lucha en los conflictos con los poderes estatales como se indicó en apartados anteriores.

La comunidad emocional de Santa Clara, por otra parte, germinó una gran desconfianza frente a las acciones de los poderes estatales –especialmente el municipal– y las reales intenciones detrás de estas, como era el caso de las propuestas de urbanización y las implicaciones de transitar a la categoría de barrio. Como tal, la desconfianza era un sentimiento arrastrado desde la Conquista, como lo señala Jenny Londoño, quien explica que, “las formas de dominación y explotación de los indígenas desarrollados a partir de ese periodo contribuyeron a empobrecer la vida material de esta población y pretendieron cambiar costumbres familiares y sociales, generando en los indígenas una actitud permanente de desconfianza.”⁵⁷¹ Esta desconfianza fue expresada por los comuneros de la siguiente forma:

Nosotros, en vista de que fuimos cercenados, cuanto territorio de la comuna, tan extensa que ha sido. Entonces, nos quedó como experiencia no urbanizarla y no aceptar que entremos a tener títulos de propiedad en lo urbano, porque ahorita ya hubiéramos dependido ciento por ciento del Municipio.⁵⁷²

Siempre el Municipio ha tenido una visibilidad de explotar a la comuna, creo que todo alcalde que llegaba, automáticamente, se fijaba en que las tierras tienen que ser del Municipio, ese era el objetivo [...] Nuestros mayores nos dejaron aconsejando que defendamos a la comuna, que no permitamos que entre el Municipio.⁵⁷³

No podíamos transformarnos en barrio porque comprendíamos como barrio que era un conglomerado de personas en donde, en muchos casos, se posesionaban clandestinamente y formaban barrios o formaban cooperativas [...] Entonces, nuestro afán ha sido al contrario y hemos luchado por mantener la comuna porque en primer lugar ha sido histórica, en segundo lugar, por las costumbres.⁵⁷⁴

Con la lucha por el reconocimiento, la comunidad emocional de Santa Clara se nutrió de un sentimiento de seguridad; dicho de otra manera, ese componente sentimental les trajo, por un lado, tranquilidad y, por otro, confianza de sí mismos.⁵⁷⁵

En lo referente a los disensos internos, en esta etapa se presentaron los relacionados con la compra-venta de terrenos, pedidos de revocatoria de los cabildos, conflictos entre comuneros por terrenos o linderos, entre otros.⁵⁷⁶ Los disensos con mayor repercusión

⁵⁷¹ Jenny Londoño, *Entre la sumisión y la resistencia*, 185.

⁵⁷² MP2, entrevistado por el autor, 19 de abril de 2018.

⁵⁷³ JLL1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018.

⁵⁷⁴ CLL1, entrevistado por el autor, 14 de abril de 2018.

⁵⁷⁵ Marina y López, *Diccionario de los sentimientos*, 114.

⁵⁷⁶ Son numerosos los casos, que fueron comunicados al Ministerio de Agricultura y Ganadería. Sus evidencias se hallan en el ANCQ, MAGAP, Expediente 108.

fueron los que se produjeron en el marco del proceso disolución y liquidación de Santa Clara, porque este originó el apareamiento del Comité Pro Defensa de la Escrituración de Santa Clara de San Millán, conformado por comuneros que apoyaban dicho proceso, y que estuvieron activos desde 1986 hasta 1988. Esta primera organización estuvo dirigida por Gonzalo Romero, Juan Robalino, Hortensia de Pinto y Welington López.

Como se puntualizó anteriormente, Santa Clara experimentó cambios a nivel de su sistema de sentimientos, y uno de estos se relacionó con la desvalorización de la vida comunitaria de un grupo de comuneros. Los inconformes formaron el Comité Pro Defensa de la Escrituración de Santa Clara de San Millán como ya se indicó, pero este pasó a denominarse en 1988 como Comité Pro-mejoras Occidental,⁵⁷⁷ y entre sus dirigentes se encontraban Gonzalo Romero, Julián Quinatoa y Lucrecia Guamanzara. El Comité apoyó el proceso de disolución y liquidación impulsado por los poderes estatales, incluso, insistió en la disolución, la transición de la comuna a barrio y la obtención de los títulos de propiedad de las parcelas, aunque dicha disolución y el Reglamento ya había sido declarados por el TGC como inconstitucionales. Cabe añadir que, durante su periodo de vigencia, desconocieron la autoridad del Cabildo y la Asamblea General, y realizó gestiones sin conocimiento de los comuneros ante las entidades públicas.⁵⁷⁸

Las acciones del Comité, parafraseando a Lesser, tenían un trasfondo ideológico y social como económico,⁵⁷⁹ ya que buscaban que los comuneros sean propietarios del lote y las escrituras se convertían en la parte tangible de la propiedad, concepción contraria a la idea de propiedad comunal y de usufructo individual que se mantenía en Santa Clara. Esta organización dividió a la población comunera en dos grupos: los que estaban a favor de la escrituración y, por consiguiente, del proceso de disolución, y los que luchaban contra este proceso.

El apoyo del Comité al proceso de disolución se basó en el envío constante de oficios, no solo al Tribunal de Garantías Constitucionales, sino también al MAG, la Presidencia de la República y el Municipio, respaldando la medida e indicando que era el clamor de todos los comuneros; además, acusaba al Cabildo de cometer irregularidades. Por esta razón, realizaban varios pedidos, por ejemplo: que no se tome en cuenta los comunicados en prensa que el Cabildo había publicado en nombre de Santa Clara, ya que

⁵⁷⁷ En adelante se la identificará como el Comité.

⁵⁷⁸ JLL1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018.

⁵⁷⁹ Lesser, 62.

los comuneros querían las escrituras de sus propiedades o lo acusaban de ser ilegal y, por consiguiente, se niegue todo proceso que impulse en nombre de la comuna.⁵⁸⁰

Para alcanzar sus objetivos, el Comité reprodujo el menosprecio practicado por la comunidad blanco-mestiza. En los oficios emitidos, recalca que la comuna, al ya no ser agraria por excelencia, había perdido su horizonte y, en un oficio específico, señaló que la categoría comunal no respondía “al progreso y sí al pasado”, y que de no disolverla se condenaría a la población “a la pobreza, el retroceso y al margen de la historia moderna”. Así también, indicó que Santa Clara no era un poblado indígena, sino “un barrio populoso habitado por proletarios”.⁵⁸¹ Con esto, el Comité presentaba a la comuna como una forma de organización estática y apegada a tradiciones que no correspondían a la ciudad, por lo que debía evolucionar para que responda a las necesidades de sus pobladores.

Una vez que se derogaron el Reglamento de Febres Cordero, la disolución y liquidación de Santa Clara, frustrando los intereses de los poderes estales y del Comité, este último continuó incentivando a los comuneros para que soliciten la disolución, sobre todo, porque el Municipio convocó a una legalización masiva y entrega de escrituras individuales en 1986.⁵⁸² Durante los años 1987 a 1990, insistieron en su pedido a los comuneros y al MAG, incluso recomendaron dos vías para concretar el hecho: 1. Que se entreguen los títulos de propiedad a los posesionarios, que así lo soliciten; o, 2. Que el IERAC entregué el área urbana de la comuna al Municipio, para que reconozca el derecho a la vivienda de los peticionarios. El Cabildo, al conocer esas acciones, siempre recalca al MAG que esos pedidos constituían atropellos constitucionales y que no se debía colaborar con el Comité y su “propósito de mermar el patrimonio predial de la Comuna”.⁵⁸³

El Comité continuó enfrentando a los comuneros hasta principios de los años noventa y asumió el rol de fiscalizador del Cabildo, papel que no estaba autorizado por la Asamblea General. Además, continuó descalificando las prácticas ceremoniales, la organización política y del trabajo, y promovió que se abandone la figura de comuna por ser la causante del “tugurio y atraso” de Santa Clara. Para continuar con su propósito, no detuvo el envío de oficios a las instituciones públicas y mantuvo reuniones con funcionarios públicos, medidas a través de las cuales denunciaba las supuestas

⁵⁸⁰ ACCE, Carta al TGC 28 de febrero de 1986, Caso 54-86, f. 23; Carta del Comité Pro Defensa al TGC, f. 47.

⁵⁸¹ *Ibíd.*, Escrito de los comuneros al presidente del TGC, sin fecha, Caso 54-86, f. 100.

⁵⁸² Últimas Noticias, Comunicado del Ilustre Municipio de Quito, Viernes 4 de julio de 1986.

⁵⁸³ ANCQ, MAGAP, Varios Oficios, Expediente 108, caja 4, carpeta 27.

irregularidades e inmoralidades cometidas por el Cabildo. A su vez, el Cabildo y la Asamblea General respondían a las acciones del Comité bajo los mismos mecanismos y, finalmente, las instituciones públicas resolvían a favor de la comuna.⁵⁸⁴

Lo explicado sobre el Comité y Santa Clara, en el marco de lo planteado por Rosenwein respecto a que las sociedades, a medida que cambian también lo hacen las emociones y sentimientos,⁵⁸⁵ evidenció un cambio en la valoración sobre la comuna en un grupo de comuneros y *wairapamushkas*, que no respondía solo a los hechos alrededor del proceso de disolución y liquidación de Santa Clara, sino a la necesidad de recibir el mismo trato que otros sectores de la ciudad y la concepción sobre la propiedad de la tierra. Por consiguiente, un grupo de la población comunera no veía cumplidas sus aspiraciones al continuar como comuna, mirando como alternativa transitar a barrio y obtener sus títulos de propiedad. Esto resquebrajó a la comunidad emocional de Santa Clara, ocasionando la división entre los comuneros y los *anticomuneros*.⁵⁸⁶

El grupo mayoritario, que era el que rechazaba la disolución de la comuna, también se presentó desilusionado al no ser atendidos por parte de las autoridades estatales que le hacían sentir que no era parte de la ciudad de Quito. No obstante, su valorización social positiva sobre la comuna fue más sólida; es por ello que, al apreciar que estaba en riesgo la reproducción de su vida comunitaria, originó en los comuneros sentimientos de la indignación, desconfianza y miedo que reactivaron viejas estrategias de lucha o la implementación de unas nuevas con el fin de obtener tranquilidad y respeto.

Para cerrar este capítulo, durante la etapa 1970-1990 se encontraron dos grupos con poderes inequitativos y con concepciones diferentes en torno al territorio y la forma de vida comunitaria. Por una parte, Santa Clara, con su postura de defensa y conservación del sistema comunitario, y como parte de este su reconocimiento jurídico como comuna; por otro lado, el Estado y los intereses privados que miraban a la tierra como mercancía de propiedad individual desvalorizaban a las comunas urbanas y las tachaban de anacrónicas a la ciudad, de ahí que, a través, de la legislación buscaron imponer una forma organizativa diferente a sus realidades. Es así como la subjetividad comunera se alimentó de toda esa experiencia de agravios, pero también de victorias y derrotas, manteniendo a los comuneros alertas frente al menosprecio estatal y al desdén de los individuos blanco-

⁵⁸⁴ Estos oficios y respuestas se encuentran en ANCQ, MAGAP: Expediente 108, caja 4, exp. 27-30.

⁵⁸⁵ Nicole Eustace et al., "AHR Conversation", 1515-6; 1524-5

⁵⁸⁶ MP1, entrevistado por el autor, 12 de abril de 2018.

mestizos. Todo esto impulsó a la comuna a perseverar por su reconocimiento como comuna y por el derecho de estar en Quito con su modo de vida. Por lo tanto, la lucha de Santa Clara desborda la consideración de que sus acciones se orientaron en defensa de su categoría jurídica de comuna.

Conclusiones

Las conclusiones que aquí se presentan, en primer lugar, abordan la lucha por el reconocimiento de Santa Clara de San Millán desde la larga duración con miras de rescatar el concepto de *memoria histórica*, y afirmar que sus luchas del siglo XX reactivaron la memoria comunera sobre las luchas que enfrentaron en otros siglos. Acto seguido, una sección puntualiza el rol de los conceptos de Honneth, Rosenwein y Rivera Cusicanqui en la explicación que la presente tesis hace de la lucha y los éxitos obtenidos por Santa Clara en el periodo 1911-1990. Luego, mediante un resumen de su manera de operar, se explica la importancia de la *comunidad emocional* en la lucha por el reconocimiento. Finalmente, al cierre, se puntualiza los posibles retos que podrían enfrentar quienes estudien la cuestión subjetiva/sentimental de las luchas interétnicas en espacios urbanos; así como, algunos desafíos para futuras investigaciones.

1. Santa Clara y su lucha por el reconocimiento: una historia de larga duración

Los conflictos entre los comuneros de Santa Clara y los blanco-mestizos, que se presentaron durante el periodo 1911-1990, analizados en esta tesis, no responden estrictamente al siglo XX, sino que vienen arrastrados desde las épocas Colonial y la República temprana. Eventos experimentados por los comuneros en las épocas mencionadas han residido en la *memoria histórica* de su población; como resultado, al despertar, esta ha direccionado las incesantes creaciones, innovaciones y mutaciones de las estrategias de lucha para enfrentar las arremetidas blanco-mestizas, incluso, hasta la actualidad.

En lo concerniente a esta tesis, dicha memoria fue explorada por medio de un acercamiento a la oralidad de los comuneros, quienes compartieron una interpretación comunitaria sobre algunos hechos que se relacionan con sus luchas, y que remiten a la larga duración de estas; por ejemplo, la propiedad *inmemorial* de sus territorios, que inicia en tiempos prehispánicos (ulteriormente, las tierras habrían sido entregadas por el Rey de España en el siglo XVI), y cuya evidencia serían los vestigios arqueológicos de Rumipamba, actualmente convertidos en un museo de sitio que se ubica a un kilómetro al norte de Santa Clara. Lo mismo ocurre con la propiedad de las fuentes de agua, recurso

disputado con los blanco-mestizos, del que los comuneros argumentan ser legítimos dueños desde *tiempos inmemoriales*. Sobre esto, el párroco de Santa Prisca, Juan Fermín, en la segunda mitad del siglo XIX, señalaba que los indígenas de Santa Clara de Ñaquito habían recibido los derechos de agua en las laderas superiores del Pichincha inmediatamente después de la conquista.⁵⁸⁷ Otro suceso trascendental es la aparición de la imagen de Santa Clara de Asís en las laderas del Pichincha en el siglo XVI, y que es recordado por la población comunera para justificar su derecho a la propiedad de la imagen.

Ciertamente, la larga duración y la memoria histórica conllevan a rastrear los conflictos de siglos pasados entre Santa Clara y los blanco-mestizos; en efecto, se señalan dos ejemplos que ocurrieron en el siglo XVII. El primero refiere a recursos que fueron apropiados por el dominante y tuvo lugar en 1734, cuando Santa Clara enfrentó un juicio por las fuentes de agua, interpuesto por el Comisario de la Caballería, Don Joseph Freire de Villacís. En este caso, el Gobernador y Cacique del común de indios de Santa Clara, Thomas Criollo Inga, enfrentó las intenciones de expropiación de una acequia que nacía en los manantiales del Pichincha, y que Villacís reclamaba como suya. En dicho proceso Freire de Villacís resultó triunfador, mientras que a los *indios* se les permitió utilizar el agua solamente para beber, lavar y dar de tomar al ganado.⁵⁸⁸ El segundo refiere al estereotipo del *ladrón indígena*, hecho que ocurrió un año más tarde. En este caso, los indígenas de Santa Clara enfrentaron a las autoridades locales a raíz de la acusación a uno de los suyos por el robo de un buey; lo que produjo el alzamiento de los comuneros, quienes maltrataron a los delegados municipales y evitaron que se aprese al acusado. Las autoridades se sintieron burladas y, al mismo tiempo, temerosas de un posible alzamiento indígena al tomar represalias, pues esta población ya había mostrado capacidad enérgica de resistencia. Como tal, los líderes indígenas, Criollo Inga y Francisco Guamansara, fueron apresados por lo ocurrido, pero liberados para evitar desmanes; además, los detenidos utilizaron estrategias para evadir “culpas y responsabilidades”; una muestra, “fingir ignorancia” y “quedarse callados”.⁵⁸⁹

⁵⁸⁷ Capello, “Santa Clara”, 187.

⁵⁸⁸ ACNJ-E. Copia certificada del Juicio, Sala Civil de la Corte Suprema de Justicia, proceso n. ° 22-1941, f. 262; n. ° 56-1943-1, f. 74-84.

⁵⁸⁹ Bernard Lavallé, “Mañas y tácticas de la violencia indígena: ¿alzamiento y/o borrachera ritual? (Santa Clara de Ñaquito, 1735)”, en *Amor y opresión en los Andes coloniales* (Lima: Institut français d'études andines, 1999), 176-184, <http://books.openedition.org/ifea/3544>>. doi: 10.4000/books.ifea.3544.

En la República, un conflicto muy recordado por la población comunera de Santa Clara es el enfrentamiento con la hacendada Juana de Mazo; ya que, a causa de este hecho, perdieron la mitad de su territorio, aunque, demostraron también que pueden resistir por décadas cuando se pone en riesgo a su comunidad. En el citado caso, Santa Clara resistió entre los años 1835 a 1858, obligando a Mazo a defenderse mientras la población comunera seguía usando los recursos del territorio en disputa.⁵⁹⁰

Más adelante, en los albores del siglo XX, se producen múltiples conflictos entre la comuna y los blancos-mestizos; pugnas que, en rechazo a la imposición de una renovada relación colonial interna, revivieron la memoria histórica de los comuneros, aunque no solamente en el plano reactivo, sino para resistir, negociar y ceder a las imposiciones blanco-mestizas y, de esta manera, alcanzar los triunfos comuneros. Esto le permitió establecer variadas estrategias de lucha: unas usadas desde tiempos coloniales (verbigracia, la pelea judicial, aprovechando la legislación, y con apoyo de partidarios blanco-mestizos) y otras que respondían al nuevo contexto en el que se encontraba Santa Clara (por ejemplo, la protesta social, el uso de los medios de comunicación, la desobediencia civil, la urbanización interna, la adopción de elementos de la jerarquía urbana, entre otros). Concretamente, Santa Clara aprovechó la legislación expedida durante el liberalismo para obtener el reconocimiento jurídico de comunidad indígena (1911); también lo hizo con la LORC, para ser reconocida como comuna (1942), y con esto garantizó la propiedad comunitaria de la tierra y su autonomía administrativa. Con estas estrategias enfrentaron la humillación, la desventaja jurídica, la desposesión de derechos, la invisibilización y desvalorización social, impulsadas por los poderes locales, estatales y particulares blanco-mestizos.

Ciertamente, Santa Clara desafió a los poderes locales como el Banco del Pichincha y la Universidad Central por la propiedad y uso de las fuentes de aguas comunales, proceso en el cual resultó victoriosa. De la misma manera, encaró a la Parroquia Eclesiástica de Santa Clara de San Millán para asumir el control de su sistema ceremonial comunal; el cual, estaba bajo la injerencia y poder de la Iglesia, que se negaba a entregar la imagen de Santa Clara de Asís a la población comunera para el desarrollo de las fiestas patronales, y su lucha fue exitosa, pues recuperaron la imagen y se

⁵⁹⁰ ANH-E, Causa seguida por los indígenas de Santa Clara de San Millán de Quito y la señora Juana de Mazo y Segundo Cuaderno de la causa seguida por tierras, entre la señora Juana de Mazo y el común de indígenas de Santa Clara de San Millán. Fondo Corte Superior, serie indígenas, caja 175, exp. 29; caja 176, exp. 5.

afianzaron a ella de forma permanente. En cambio, cuando enfrentaron a los poderes estatales (p. ej., el Municipio, las dictaduras militares de los años 70 y los primeros gobiernos del retorno a la democracia, especialmente, el de León Febres Cordero) defendieron eficazmente su identidad comunera al oponerse a su disolución y liquidación por encontrarse en el área urbana de Quito. En este contexto, el argumento utilizado como bandera de lucha fue la entrega de sus territorios por el mismo Rey de España, reconocidos definitivamente por Eloy Alfaro en 1911, aunado al triunfo conseguido frente al Banco del Pichincha.

Finalmente, el acercamiento a la larga duración realizado en este acápite permitió poner en diálogo a la lucha de Santa Clara con las luchas indígenas en general. Desde luego, evitando caer en lo que Postero y Zamosc advierten: *proyectar una imagen genérica*, donde no se toman en cuenta las diferencias entre los grupos indígenas, y donde sus contextos y sus luchas son presentadas como el producto de “condiciones idénticas de opresión y persiguiendo una agenda única de reivindicación de derechos”.⁵⁹¹ De esta manera, en esta tesis se evidenció que el menosprecio sobre la población indígena, como una forma de las relaciones de dominación de raíz colonial y de la república temprana, sigue vigente y que, por el contrario, se ha radicalizado al enarbolarse con los profundos cambios que experimentó Ecuador en el siglo XX. Por lo tanto, las luchas por sociedades de respeto y reivindicaciones económicas, políticas, culturales y sociales, impulsadas por los pueblos y nacionalidades a partir de la década 1990, alcanzaron logros normativos, como el cambio constitucional del modelo monocultural de la nación a uno de tipo plurinacional o el reconocimiento de la interculturalidad.⁵⁹² Sin embargo, como lo indica Catherine Walsh, lo anterior ha significado “poco más que una repetición y reproducción de las relaciones coloniales”,⁵⁹³ ya que pesa más la ley de la costumbre, que mantiene las continuidades coloniales y republicanas, y que no permite la transformación de las estructuras actuales.

2. Los aportes de Honneth, Rivera Cusicanqui y Rosenwein

⁵⁹¹ Nancy Postero y Leon Zamosc, “La batalla de la cuestión indígena en América Latina”, en *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*, Nancy Postero y León Zamosc, ed. (Quito: Abaya Yala, 2005), 13.

⁵⁹² Coignet, *Gestión de las políticas públicas*; Postero y Zamosc, “La batalla de la cuestión indígena”; Catherine Walsh, “Interculturality and Decoloniality”, en Walter Mignolo y Catherine Walsh, *On decoloniality: concepts, analytics, praxis*, 57- 79.

⁵⁹³ Catherine Walsh, “Interculturality and Decoloniality”, 58; la traducción me pertenece.

La lucha por el reconocimiento de Santa Clara y sus triunfos fueron explicados mediante un marco teórico aplicable para la comprensión de la esfera subjetiva de las luchas. Ahora, corresponde realizar una puntualización acerca del rol que los conceptos de Axel Honneth (*lucha por el reconocimiento*), Bárbara Rosenwein (*comunidad emocional*) y Silvia Rivera Cusicanqui (*colonialismo interno*) tuvieron en dicha explicación.⁵⁹⁴ Antes de entrar en materia, es importante señalar que, en la década de los setenta del siglo XX, los estudios sobre las luchas sociales se agudizaron, aunque dichos estudios no pusieron mucha atención a la dimensión subjetiva de las luchas; esto debido a la latente influencia del marxismo, las teorías de los procesos políticos y las de movilización de los recursos que consideraban la idea del *actor racional*; en tanto, lo subjetivo/sentimental fue enmarcado como lo irracional.⁵⁹⁵

Por su parte, el concepto de lucha por el reconocimiento de Honneth permitió aglutinar los diferentes conflictos y victorias de la lucha de Santa Clara del periodo 1911-1990, y descubrir el sentido y dirección que tenían.⁵⁹⁶ Por consiguiente, este concepto facilitó la explicación respecto a que los conflictos entre los blanco-mestizos y Santa Clara no fueron motivados solamente por los intereses materiales en pugna, sino desde la esfera emocional de los comuneros, las ofensas experimentadas, su dignidad herida y la necesidad de ser respetados en una ciudad que menospreció sus capacidades y vida comunitaria. Asimismo, permitió determinar que las acciones y comportamientos blanco-mestizos, sobre la población indígena, configuraron formas de menosprecio que menoscabaron su dignidad, integridad física, emocional, social, y que al ejecutarlo tomó distintas formas; en particular: humillación, desventaja jurídica, invisibilización social, desposesión de derechos, maltrato físico y simbólico. Cabe añadir que, a lo largo del tiempo, estas formas no se presentaron de forma individual, sino que se fueron entrecruzando y retroalimentando. Entonces, los conceptos de lucha por el reconocimiento y formas de menosprecio se presentaron como una propuesta más amplia

⁵⁹⁴ Esta cuestión teórica fue explicada, especialmente, con base en obras como: Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (Barcelona: Crítica, 1997); Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980* (La Paz: Mirada Salvaje, 2010 [1984]); Bárbara Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (USA: Cornell University Press, 2006).

⁵⁹⁵ Alice Poma y Tommaso Gravante, “Emociones, protesta y acción colectiva: estado del arte y avances”, en *Aposta*, Revista de Ciencias Sociales, n.º 74 (2017): 32-62, <https://www.redalyc.org/journal/4959/495954961003/html/>.

⁵⁹⁶ En el campo de la Historia, Margarita Garrido ha utilizado la teoría del reconocimiento de Honneth en su estudio titulado: *¿Do recognition and moral sentiments have a place in the analysis of political culture? Honor, Contempt, Resentment and Indignation in the Late Colonial Andean America*, en *Italia Storia Della Storiografia*, v.67 (2015): 67-85.

(considerando que existen otras, por ejemplo, racismo o discriminación), para recoger los sentimientos indígenas como motivadores de la lucha.⁵⁹⁷ Es decir, apreciar la carga sentimental de la población comunera originada al sentirse que se encontraba en una situación desfavorecida, que conllevó a una reacción en contra de quienes producen daño. Lo anterior, incluyó a sus pares comuneros que, al encontrarse en conflicto para reconocerse, afectaron al resto de la comunidad.

Lo subjetivo/sentimental fue profundizado con el concepto de comunidad emocional de Bárbara Rosenwein, mismo que permitió identificar el medio a través del cual Santa Clara se sirvió para emprender su resistencia frente al menosprecio blanco-mestizo. Por lo tanto, se evidenció que su sistema sentimental –base de la comunidad emocional– estaba atravesado por las valoraciones positivas que los comuneros tenían de sí mismos; este factor les motivó a defenderse de la comunidad emocional hegemónica: la blanco-mestiza. Además, permitió reconocer la existencia de varias comunidades emocionales (unas hegemónicas y otras subordinadas); por ejemplo, al interior de la blanca-mestiza se encontraban, al menos, dos comunidades: a. Las élites, conformada por un número reducido de miembros, pero con una situación social, política y económica privilegiada, que les permitió imponer su sistema de valoraciones, intereses y sentimientos, y b. Una variedad de comunidades conformadas por el resto de blanco-mestizos de la sociedad que estaban organizados en barrios populares, gremios, asociaciones, entre otros, subordinados a las élites. En cambio, Santa Clara está al interior de dos comunidades emocionales más amplias: la primera es la indígena y la segunda es la indígena urbana, que comparten elementos de sus sistemas sentimentales, y permiten a sus miembros movilizarse entre comunidades y compartir elementos de sus sistemas comunitarios; por ejemplo: ceremoniales (rituales de las *yumbadas*), económicos (intercambios comerciales), sociopolíticos (organización comunitaria y gobierno propio), etc. Empero, sus miembros también se movilizaban hacia las comunidades blanca-mestizas, sobre todo, entre aquellas que contaban con sistemas sentimentales cercanos al suyo, como ocurría con algunos barrios populares. Los vínculos entre comunidades le permitieron a Santa Clara contar con el apoyo blanco-mestizo en su lucha.

⁵⁹⁷ La antropóloga histórica Monique Scheer indica que los sentimientos y emociones deben ser vistos como prácticas. Su enfoque constituye un método para el estudio histórico de las dimensiones sentimentales, ya que implica fijarse en lo que hizo la persona o la colectividad, pero no en los términos del *yo* sino de las relaciones con los otros. Monique Scheer, “Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history?) A Bourdieuan approach to understanding emotion”, *History and Theory*, 51 (2):193-220 (2012), doi:10.1111/j.1468-2303.2012.00621.x.

Por lo tanto, a nivel de lo subjetivo y sentimental, los conflictos entre comunidades emocionales se enmarcaron en esa valoración positiva o negativa que se tenían la una con la otra; en este caso, la comunidad hegemónica buscó la disolución de Santa Clara por la valoración negativa que tenía sobre esta: arcaica, un obstáculo para el progreso e ilegal. Esto avivó en los indígenas sentimientos como miedo, vergüenza social, desprecio, indignación, entre otros, que motivaron a la población comunera a luchar en búsqueda de respeto, dignidad, para alcanzar sentimientos de bienestar como orgullo, valentía, confianza, sensaciones de seguridad y, efectivamente, los consiguieron, mostrando así su capacidad para gestionar sus sentimientos. Esto comprobó que, en la lucha, los sentimientos, además de fungir como medios, moldean los objetivos de los que luchan y, cuando el sistema sentimental experimenta cambios, también lo hacen sus objetivos. De ahí que no respondan a una esfera individual-privada, sino que se releguen a una esfera colectiva-pública, ergo, son construcciones de carácter cultural-social y producto de las interacciones con los otros.⁵⁹⁸ Así se supera la deslegitimación que lo subjetivo/sentimental experimentó por el carácter reduccionista de pensarla como “producto de la psique y un aspecto de la vida privada de los actores sociales”, por tanto, singular e irrepetible.⁵⁹⁹

Por su parte, el concepto de colonialismo interno, planteado por Silvia Rivera Cusicanqui,⁶⁰⁰ permitió contextualizar a la lucha por el reconocimiento y a la comunidad emocional en un sistema de dominación de larga duración que tiene dimensiones materiales y subjetivas. Con esto, en el núcleo de la sociedad ecuatoriana y quiteña, se apreció la presencia de esas formas de menosprecio que niegan el reconocimiento, como lo plantea Honneth; así como, el sistema sentimental de Santa Clara. Entonces, el colonialismo interno permitió enmarcar ese menosprecio como parte de una matriz de dominación originada a partir de la Conquista y la Colonia; misma que se entrecruzó con las acciones y discursos constituidos en Ecuador a lo largo de los siglos XIX y XX, y que bien podría ser resumido con el término *dominación con menosprecio*. Dicha matriz colonial fue la responsable de perpetuar la clasificación poblacional entre superiores e inferiores, ubicando a la población indígena en este segundo grupo. Mientras que, los que se asumieron superiores practicaron el menosprecio y sus diversas formas mediante

⁵⁹⁸ Abramwoski y Canavero, “Introducción”, 15.

⁵⁹⁹ Marina Ariza, “Migración y emociones”, 76-77.

⁶⁰⁰ El colonialismo interno de Rivera Cusicanqui fue formulado desde sus estudios sobre las luchas y cosmovisión aymara y quechuas de Bolivia, y su propia experiencia como activista y reconocimiento de su descendencia indígena.

discursos, comportamientos y acciones concretas para no reconocer a quienes fueron *inferiorizados*, y esto propendió el origen de luchas. Por otra parte, el colonialismo interno resultó particularmente útil para entender que el modo de vida comunitario de Santa Clara, su sistema sentimental, sus estrategias de lucha y victorias refieren también a la larga duración, pues respondieron a las relaciones de dominación internas de la capital, Quito. Todo esto confabuló para que la población comunera sea subordinada, contrapuntee dicha subordinación y, en ese proceso, alcance importantes victorias.

3. El papel de la comunidad emocional en la lucha por el reconocimiento

Para una mayor comprensión y contar con una mirada de cuerpo entero acerca de los triunfos que Santa Clara alcanzó con su lucha, es necesario hacer un resumen de la manera de operar de la *comunidad emocional*, puesto que, en gran parte, los éxitos respondieron a su buen funcionamiento. Como se señaló en los párrafos previos, la base de las comunidades emocionales son sus sistemas sentimentales. En el caso de Santa Clara, este sistema era producto de una simbiosis de sentimientos originados a partir de la valoración de su sistema comunitario, su pasado como asentamiento indígena quiteño, su cercanía y relacionamiento con la ciudad de Quito, la percepción de futuro sobre lo comunal, los procesos de urbanización interna, los elementos impuestos o adaptados de la jerarquía urbana, la movilidad social de sus pobladores, los disensos internos y los constantes conflictos con los blanco-mestizos. En este sistema enardecían sentimientos como el miedo, la indignación, la vergüenza; así como también, las sensaciones de seguridad, orgullo, valentía, confianza, etc., y que proporcionaban a la población comunera tranquilidad mental y emocional: les permitía seguir incluyéndose en las actividades comunitarias. Este sistema sentimental permitió que Santa Clara reaccione frente a las formas de menosprecio blanco-mestizo y encare los disensos en su interior.

En particular, la vergüenza se tradujo en una evaluación negativa que hicieron de sí algunos comuneros de Santa Clara. Este sentimiento tuvo injerencia en los cambios sobre la autoestima y la autovaloración como población indígena que esta comuna tenía hasta la década de 1960. El cambio central fue el abandono de la identificación como indígenas y la consolidación de una identidad comunera urbana a lo largo de la etapa 1970-1990. Este cambio se concretó cuando Santa Clara fue absorbida totalmente por el área urbana de Quito, y la comuna sumó mayores elementos de la jerarquía urbana en su

sistema comunitario. Como resultado, la población comunera cambió su denominación de *Comuna Indígena de Santa Clara de San Millán* a *Comuna de Santa Clara de San Millán*, puesto que comprendían que lo indígena era un término utilizado peyorativamente, que se relacionaba con lo rural.

Lo comunero, globalmente, tenía una carga simbólica menos negativa e, inclusive, poco a poco llegó a ser objeto de orgullo, además, se articulaba a los contextos urbanizados en los que ahora se desenvolvía Santa Clara. Es por ello que se habla de la consolidación de una identidad comunera urbana que entró en disputa con la identidad urbana blanco-mestiza en Quito. El identificarse como comuneros en la ciudad formó parte de sus estrategias para enfrentar la identidad blanco-mestiza que impulsaba la disolución de las comunas por considerarlas ilegales, anacrónicas, no urbanas y un óbice para el progreso de la ciudad de Quito; así como, seguir habitando la ciudad con su sistema comunitario. Con esto, los pobladores de Santa Clara mostraron que su identidad se alejaba de la idea de un “yo como núcleo estable”,⁶⁰¹ es decir, que se desenvuelve sin cambios, y más bien respondía a discursos, prácticas y posiciones que la transfiguraban constantemente. No obstante, este cambio no implicó que dejen de invocar una memoria indígena como recurso para defender la propiedad de sus territorios, sus reconocimientos jurídicos o su autonomía.

Otros sentimientos presentes en la comunidad emocional de Santa Clara durante su lucha fueron la indignación y el miedo. Estos sentimientos catapultaron la presencia de los conflictos con los poderes locales y estatales, y motivaron a los comuneros a convocarse en asambleas generales y resolver, colectivamente, enfrentar a sus agresores. La indignación respondió a la consideración de los comuneros sobre lo justo e injusto, siendo las acciones de la comunidad blanco-mestiza encasilladas en lo injusto.⁶⁰² En tanto el miedo, que condujo sus comportamientos de valentía para enfrentar las arremetidas blanco-mestizas, fue un sentimiento latente en Santa Clara. Aludiendo a Delumeau y Bauman, el miedo se presentó de manera casi cíclica; es decir, su presencia fue periódica y perturbaba tanto a blanco-mestizos cuanto a los comuneros. En el caso de la comuna, este sentimiento fue fruto de la experiencia colectiva de agresiones que les permitió identificar peligros que amenazaban su orden interno, valoración social, ceremonial y medios de vida, además, de la autovaloración de cada comunero. De esta

⁶⁰¹ Stuart Hall y Paul du Gay, compiladores, *Cuestiones de identidad cultural* (Buenos Aires: Amorrortu editors, 2003), 17.

⁶⁰² Marina y López. *Diccionario de los sentimientos*, 198.

forma, los poderes locales y estatales fueron considerados como una amenaza real, lo que derivó en reacciones de lucha que buscaban alcanzar sentimientos de seguridad.⁶⁰³

Para los conflictos con el Banco del Pichincha, Universidad Central y la Parroquia Eclesiástica, el miedo y la indignación actuaron juntos y tuvieron como antecedente que los comuneros se reconocían como dueños “desde tiempos inmemoriales” de los recursos del territorio comunal, así como, tener el control de su sistema ceremonial al poseer la imagen de Santa Clara de Asís, como se indicó en un acápite anterior. Por esta razón, las respuestas subjetivas inmediatas fueron la solidaridad comunera, que permitió la toma de decisiones en las asambleas generales, y su indignación, que motivó el rechazo de las acciones blanco-mestizas, visto que chocaban con sus intereses.

La indignación y el miedo se intensificaron con las prácticas concretas de humillación, maltrato y desvalorización de los poderes locales y estatales. En particular, el miedo se presentó en el conflicto con el Banco del Pichincha. También, se encuentra en la negativa del sacerdote de la Parroquia Eclesiástica, Eustorgio Sánchez, para entregar la imagen de Santa Clara. Sin embargo, el miedo también se presentó en los blanco-mestizos, ya que temían que la población comunera concrete prácticas más violentas para alcanzar sus objetivos, comprobando la permanencia de la concepción blanco-mestiza del indígena como salvaje y violento, cuyas acciones debían ser temidas y evitadas. Sobre esto, Mercedes Prieto señala que el temor a los indígenas es un sentimiento colonial conservado por los blanco-mestizos, que se sostuvo en una supuesta “violencia incontrolable de los indígenas hacia los blanco-mestizos” y que esta población retome viejas estrategias de protestas, poniendo en riesgo las propiedades y posición social blanco-mestiza.⁶⁰⁴

En los enfrentamientos con el Municipio y el gobierno central, la indignación y el miedo de los comuneros crearon un imaginario negativo en torno a esas instituciones: que atacan, intervienen en la comuna sin su consentimiento, no atienden a sus demandas, buscan desintegrarla y la consideran como ilegal; por consiguiente, deben cuidarse y defenderse de estas. Igualmente, estos sentimientos se avivaron a causa de las prácticas concretas de menosprecio; por ejemplo, en la lucha contra el gobierno de León Febres Cordero, condujo a que los comuneros sientan miedo y tomen medidas como esconderse para realizar sus asambleas generales u ocultar los libros comunales.

⁶⁰³ Delumeau, *El miedo en occidente*, 38; Zygmunt Bauman, *Miedo Líquido: La sociedad contemporánea y sus temores* (Barcelona, Paidós, 2007), 12.

⁶⁰⁴ Prieto, *Liberalismo y temor*, 22-30.

Evidentemente el sistema sentimental motivó no solo la defensa de Santa Clara, sino también el reconocimiento; dado que, los triunfos estaban relacionados con la necesidad de alcanzar seguridad, es decir, ese componente sentimental que, por un lado, traía a los comuneros tranquilidad y, por otro, confianza individual y colectiva.⁶⁰⁵ Como tal, las estrategias de lucha de Santa Clara estaban acompañadas de la esperanza de su efectividad para salir victoriosos en la lucha y alcanzar esos sentimientos de seguridad. Verbigracia, aceptar el apoyo de los partidarios blanco-mestizos (abogados, grupos con fuerza política y mediática) fue una estrategia de confianza para enfrentar a los poderes locales y estatales.

Esta confianza hacía miembros blanco-mestizos formaba parte de los intercambios que se producían entre miembros de diferentes comunidades emocionales; en este caso, la indígena urbana y la blanco-mestiza, que contribuyeron para que las luchas resulten fructíferas. Es por ello que, en Santa Clara, hasta cierto punto, sus triunfos fueron compartidos con aquellos blanco-mestizos partidarios de las demandas comunales. Así, estos partidarios enfrentaron a los blanco-mestizos que planteaban y ejecutaban políticas en detrimento de la población indígena en general. El convergir en valoraciones positivas sobre las poblaciones indígenas y su presencia en la urbe condujo a que Santa Clara confíe y acepte el apoyo de los abogados Roberto Posso, Galo Escudero, Jorge Duque y organizaciones como el partido político de Izquierda Democrática, diario El Hoy y el Instituto de Diseño y Comunicación.

Esta colaboración con los blanco-mestizos no se enmarcó –o al menos debe ser matizada– en la praxis de raíz colonial, conceptualizada por Andrés Guerrero como ventriloquía; esto es, que los blanco-mestizos hablaban y escribían por la población indígena, en razón que esta última era asumida como incivilizada y no comprendía la legislación; hablaban una lengua nativa y no la del Estado; eran unos “no ciudadanos” sin voz en “la esfera pública política y la estatal”, y unos niños con barba que requerían de protección.⁶⁰⁶ Santa Clara, participaba “en la vida política del país” y esto respondía, en parte, a su condición de población indígena alfabeta.⁶⁰⁷ Asimismo, las actas de las asambleas generales de Santa Clara evidencian que los comuneros expresaban allí sus demandas, planteaban su agenda, conocían los beneficios de aliarse con los partidarios

⁶⁰⁵ Marina y López, *Diccionario de los sentimientos*, 114.

⁶⁰⁶ Andrés Guerrero, “El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transcritura”, en Andrés Guerrero, *Etnicidades*, 9-60 (Quito: Flacso, Ecuador, 2000), 54-6.

⁶⁰⁷ Hurtado y Herudek, *La organización popular en el Ecuador*, 19.

blanco-mestizos para alcanzar sus objetivos y, finalmente, aceptaban trabajar con ellos. La población comunera controlaba, a través de la participación activa de los Cabildos, las acciones que los partidarios emprendían en nombre de la comuna; por consiguiente, constituía una intermediación positiva.

Por otra parte, los partidarios arengaron a Santa Clara para que confíe en la legislación indigenista expedida por la comunidad emocional blanco-mestiza; esto con el objetivo de utilizarla en su beneficio durante las peleas legales. Si bien la legislación preservaba las formas de dominación de raíz colonial y de la república temprana, especialmente, aquella expedida hasta la primera mitad del siglo XX, y concernía a los proyectos de los sectores dominantes blanco-mestizos y su concepción sobre los indígenas como miserables e incapaces para ejercer sus derechos, presentaba puntos que podían favorecer a las poblaciones indígenas; por ejemplo, el reconocimiento jurídico de las comunas, otorgado por el Estado mediante la LORC, como lo señala Prieto, respondió al *papel regulador, tutor y civilizador* del Estado frente a las comunidades indígenas, tanto de sus habitantes cuanto de sus tierras, y que se ligaba a la concepción colonial de la inferioridad de los indígenas.⁶⁰⁸ Sin embargo, dicha normativa otorgaba cierta autonomía a las poblaciones o reconocía la propiedad de sus territorios. Por consiguiente, Santa Clara utilizó esta normativa a su favor y así alcanzó sus dos reconocimientos jurídicos: comunidad indígena y comuna. Los triunfos legales sobre las arremetidas del Banco del Pichincha y del gobierno de Febres Cordero también respondieron a este uso adecuado de la legislación, incluso este último contribuyó en la construcción del estado plurinacional promovido por las organizaciones indígenas en estos años, porque visibilizó y defendió la existencia de comunas en los ámbitos urbanos; finalmente, se creó jurisprudencia al respecto.

Ahora bien, al interior de la comunidad emocional, en una parte de la población comunera, se produjeron disensos con respecto a los cambios en las valoraciones sobre la comuna y que estaban ligadas a las transformaciones que Santa Clara experimentaba al ser parte del área urbana. No obstante, sobresalió la valoración positiva que la población comunera tenía sobre su comuna; lo que les motivó a superar estos disensos, a alcanzar victorias en su lucha, a construir y consolidar la identidad comunera urbana.

En sí, no todos los acontecimientos de la lucha de Santa Clara tuvieron un mismo nivel sentimental, pues unos hechos fueron más sentidos que otros. En concreto, los

⁶⁰⁸ Prieto, *Liberalismo y temor*.

comuneros, al hablar sobre sus conflictos o los juicios con los blanco-mestizos, rememoran la pelea judicial con Juana de Mazo. En tanto, para el siglo XX, los conflictos con el Banco del Pichincha o el gobierno de Febres Cordero tienen una fuerte carga sentimental y el recordarlos es motivo de orgullo y valentía que enaltecen los sentimientos de seguridad, porque triunfaron frente a contrincantes poderosos. Otros acontecimientos con gran significado sentimental son el reconocimiento como comunidad indígena por parte de Eloy Alfaro, incluso se mantiene vigente la gratitud al expresidente de la República. Este hecho es más importante que el reconocimiento jurídico de comuna, y se ha constituido en una bandera de lucha frente a los conflictos con los blanco-mestizos.

Lo anterior se articula al orgullo de su identidad comunera urbana, ya que esta le proporcionó seguridad, y le otorga energía para persistir y enfrentar nuevas arremetidas que atenten contra su dignidad. En consecuencia, se asumen como “bravos”, “protestones”, “que no se dejan”, “que denuncian”, “que no permiten que la voz del comunero no se apague”, y que no se aplacan frente a “las decisiones de los agentes de la policía o de las autoridades”.⁶⁰⁹ Rechazan que se los tache de ilegales o que tilden sus prácticas ceremoniales como retrógradas, exigen la atención del Estado, resaltan que su presencia en Quito es anterior al apareamiento de la ciudad, entre varios otros.

Para la población comunera, la lucha experimentada también implica recordar personajes e instituciones, tanto desde un sentido positivo como negativo. Como caso típico, el Municipio de Quito fue considerado como una institución de la cual debían cuidarse y defenderse; por consiguiente, la percepción comunera hacia esa institución no es positiva. Otro ejemplo es el personaje de Rafael Vásconez, calificado como una persona abusiva y prepotente.

Por el contrario, entre los personajes con una percepción positiva, se puede citar a José Federico Tumipamba, el primer apoderado de la comuna, o María del Carmen Tumipamba, primera mujer en ser parte de un Cabildo. Como tal, los líderes y lideresas de la comuna son apreciados positivamente por la comunidad emocional. Esto responde a que fueron ellos quienes transmitieron a los poderes locales y estatales las demandas comuneras, y estuvieron en primera línea desafiando –en representación de la población comunera– a la estructura de menosprecio blanco-mestizo y a las intenciones homogeneizadoras impulsadas por los dominantes. Es así que, en conjunto, los éxitos

⁶⁰⁹ MP2, entrevistado por el autor, 19 de abril de 2018.

alcanzados por Santa Clara con su lucha, en buena parte, responde al buen desempeño de sus dirigentes. (Ver Anexo 3)

En definitiva, como se ha explicado, el sistema sentimental y la identidad comunera urbana de Santa Clara tuvieron peso en su lucha y en sus victorias, donde los sentimientos descritos no responden a los comuneros como individuos, sino a su colectivo. Sentimientos como la indignación, el miedo, la inseguridad, etc., fueron los que condicionaron las conductas y las identidades de los comuneros; de esta manera, direccionaron sus acciones para evitar que su sistema comunitario se diluyese al ser parte de la ciudad. Es por ello que la lucha de Santa Clara puede considerarse como un proceso descolonizador y contrahegemónico debido a la conservación de su renovado sistema comunitario, la consolidación y defensa de su identidad comunera urbana, y la resistencia por mantener sus reconocimientos jurídicos de comunidad indígena y comuna. Los comuneros hicieron frente a la homogenización urbana que imponía como forma organizativa urbana el barrio, y a la hegemonía del menosprecio blanco-mestizo que, entre otros aspectos, conservaba la concepción de la ruralidad de los indígenas y las comunas, y reproducía la consideración colonial de que la urbe era el espacio de los blanco-mestizos.⁶¹⁰ Es así, que el caso de Santa Clara se torna importante en cuánto acerca al significado de ser indígena para los indígenas; además, al visibilizar las formas de identidad y la resistencia de los indígenas urbanos, aporta a la historia de las luchas indígenas en Ecuador y América Latina.

4. Subjetividad y sentimientos: la trascendencia de su tratamiento en el estudio de las luchas indígenas urbanas

Esta tesis inició con un pensamiento de Lucien Febvre respecto a que, el estudio de lo emocional/sentimental de una época pasada es “una tarea que a la vez es extremadamente seductora, y extremadamente difícil”.⁶¹¹ Referente a la dificultad de investigar dicha problemática, Bárbara Rosenwein indica que esta se presenta, ya que las emociones y sentimientos se manifiestan en *tantas cosas*; por ejemplo: “prácticas, formas de comunicar, formas de persuadir, determinantes de la acción, determinantes del pensamiento, y más”, pero son cuestiones que pueden y deben ser abordadas por los

⁶¹⁰ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2010).

⁶¹¹ Lucien Febvre, “La Sensibilité et l’histoire”; la traducción me pertenece.

historiadores.⁶¹² Quienes asuman el reto de tratar este tipo de tópicos –en particular, cuando se refiere a luchas sociales– se encontrará con diversas dificultades; entre ellas, según la época de análisis, el acceso indirecto a los sentimientos, ya que son los sujetos sociales los que conocen estos y los rastros dejados solo permiten ese acercamiento indirecto; sin embargo, lo indicado se puede superar, en parte, dependiendo de la problemática que se investiga, mediante el uso de otros métodos como es la historia oral.⁶¹³

Como se ha mencionado varias veces en esta tesis, quienes estudian la historia en Ecuador han puesto poca atención a la esfera de subjetividad y sentimental de las luchas. Por lo tanto, es imperativo trabajos que aborden estos aspectos en las luchas que se han presentado desde tiempos de la Conquista hasta la actualidad, y así contar con nuevas lecturas sobre las decisiones que algunas poblaciones tomaron luego de padecer injusticias. De manera más concreta, la consideración de lo subjetivo/sentimental en los estudios históricos de las luchas sociales, como las emprendidas por las comunidades indígenas urbanas, permitiría matizar las luchas en torno a estructuras socioeconómicas, arraigadas a los aspectos morales, sentimentales y psicológicos de sus actores; y que las valoraciones y sentimientos también fueron elementos catalizadores de los conflictos. Además, apreciar a los actores de las luchas con sus percepciones, vivencias, sensibilidades y sentimientos, y mostrar que la subjetividad no es, necesariamente, de corte individual, sino que, en procesos de conflictos, esta se presenta como colectiva y compartida. Este último punto, en el caso de las luchas indígenas urbanas, aproxima a quien investiga a comprender las significaciones que, en colectivo, la población indígena ha construido de sus conflictos, derrotas, triunfos, discursos y representaciones sociales. Además, es imperante fijarse no solamente en los dominados, sino también en la subjetividad y sentimientos de los dominantes, puesto que estos tienen injerencia en los primeros y viceversa.⁶¹⁴

De esta manera, los investigadores pueden develar cómo la subjetividad y los sentimientos nutren a los conflictos provocados por la inequitativa distribución de los bienes materiales. Al mismo tiempo, cómo los sentimientos de miedo e indignación hostigaron a las comunidades indígenas urbanas, al grado de convertirse en motores de

⁶¹² Barbara H. Rosenwein and Riccardo Cristiani, *What is the History of Emotions?* 114-6; la traducción me pertenece.

⁶¹³ *Ibíd.*

⁶¹⁴ Fernando Fabris, “La subjetividad colectiva”, 32-5.

sus luchas. En suma, esto permite identificar el tipo de valoración que los blanco-mestizos e indígenas urbanos tiene sobre otros, entre ellos y sobre sí mismos. Como muestra, en el caso de Santa Clara, se aprecia que obtener una valoración positiva –expresada en términos de respeto– de la comunidad hegemónica blanco-mestiza, pasó a ser parte de los objetivos a alcanzar por los comuneros.

Además de lo expuesto, la consideración de la esfera subjetiva de las luchas indígenas urbanas permite identificar los sistemas sentimentales y cómo estos condicionan las conductas e identidades; así como, el rol de los lazos solidarios y el sentimiento de pertenencia de los comuneros para enfrentar a sus contrincantes. Este último aspecto es importante, porque poblaciones como Santa Clara, para enfrentar a los blanco-mestizos y su menosprecio, tanto a nivel cotidiano cuanto en los conflictos legales, requirieron de la solidaridad comunera, configurada en la energía sentimental que los animaba, les proporciona fuerza, fortalecía sentimientos como la confianza y el orgullo que, finalmente, intervenían en sus triunfos. También, facilita la identificación de los cambios y rupturas que han enfrentado producto de la influencia de la jerarquía urbana, y los problemas internos que esto les ha ocasionado. Es por ello, que todo lo mencionado hasta aquí comprueba la trascendencia de la consideración de lo subjetivo y lo sentimental en los estudios de las luchas indígenas urbanas.

Antes de culminar estas conclusiones, se presentan algunos desafíos para investigaciones futuras. Debido al alcance y pertinencia del presente estudio académico, muchos flancos no fueron abordados; además, hay que tener presente que falta mucho por estudiar sobre las poblaciones indígenas urbanas, tanto desde un corte material como subjetivo y, no solo de Quito, sino de Latinoamérica. Esto rebasa el tema de sus luchas, de ahí que un tópico a tratar refiere a las poblaciones absorbidas por el área urbana, mediante el cual se puede indagar con mayor detalle los procesos de absorción: cuestión importante para lograr un contraste con los procesos actuales que enfrentan las comunas periurbanas. Relacionado con lo anterior, una arista de indagación puede enmarcarse –tanto en términos de estudios de caso cuanto comparativos– en las transiciones de los poblados indígenas a barrios o parroquias urbanas en el proceso de expansión urbana de Quito; esto para comprender a detalle cómo se produjo la transición y cómo se enmarca su accionar con procesos de lucha por el reconocimiento. Esta misma línea académica, se la podría replicar en ciudades de América Latina; por ejemplo, Bogotá, La Paz, Ciudad de Guatemala, Ciudad de México, entre otras, que crecieron aceleradamente y, en ese proceso, absorbieron a poblados indígenas. Asimismo, un tema a tratar son los sistemas

sentimentales de las comunidades emocionales blanco-mestizas (especialmente las élites), con todo, en el caso de este trabajo se realizó un acercamiento a esta comunidad para entender las respuestas comuneras en su lucha, pero no fue su eje central; es por ello, que se considera tanto un tema por investigar, así como una de las limitaciones de esta tesis.

A lo propuesto, se une una vacante investigativa que deja este trabajo: la participación de las mujeres en la lucha de Santa Clara y cómo la articularon con otras funciones dentro de la comunidad emocional y la unidad doméstica; cabe añadir que, en las actas de las asambleas generales, se aprecia mínimas intervenciones de las mujeres, visto que los cabildos estuvieron conformados por hombres hasta la década de los ochenta, en la que fue electa María del Carmen Tumipamba, en calidad de secretaria. En la posteridad, las mujeres siguieron ocupando cargos más altos en los cabildos, sin embargo, esta tesis ha tratado soslayadamente lo relacionado a las mujeres; por ello, constituye un área de investigación para futuras pesquisas análogas. Así también, un tema que no es apreciado porque no se enmarca en el periodo de estudio, es la contribución de las luchas por el reconocimiento de Santa Clara a la institucionalización de la diversidad en el Ecuador acaecida en la década de 1990.

Después de todo lo indicado, queda planteada una interrogante respecto a Santa Clara: ¿qué le depara en los próximos años? Esta pregunta, de cierta manera, aplica para todas las comunas de Quito, pues la ciudad sigue en crecimiento, más comunas están en proceso de absorción y la presión sobre las comunas urbanas no ha finalizado: continúan enfrentando al Municipio y a los poderes locales. Entonces, el tema se centra en que sean las comunas, ejerciendo su autonomía y derecho a habitar la ciudad, quienes determinen su permanencia en la urbe con su categoría comunal o su transición a otras formas de organización, y no los blanco-mestizos, grupos económicos o el Estado, por medio de mecanismos arbitrarios; empero, si esto último se mantiene, la posibilidad de que la población comunera active sus mecanismos de lucha para enfrentar a las formas de menosprecio y la dominación, seguirá vigente.

Bibliografía

Fuentes primarias

ANCQ, MAGAP. Archivo Nacional de Comunas – Quito, Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca

Expedientes comunales nro. 22, 23, 25, 26, 27, 28, 37, 59, 62, 64, 89, 108.

AMHQ. Archivo Metropolitano de Historia de Quito

Actas, resoluciones, etc., especiales año 1946.

Gaceta Municipal de Quito años 1910 a 1945.

ACSCSM. Archivo de la Comuna de Santa Clara de San Millán

Libros de actas: Asambleas Ordinarias y Extraordinarias nro. 1, 2, 3, 4, 5 y 6.

Libros de Registros de Comuneros tomos 1, 1A, 1B, 1C; 2; 3, 3A, 3B, 3C.

ANH-E. Archivo Nacional de Historia-Ecuador

Fondo Corte Superior

Sección Juzgados

Serie: Segundo Cantonal; Tercero Cantonal; Parroquia Santa Prisca; Primero Municipal; Tercero Provincial de Pichincha.

Fondo Corte Suprema

Boletines

Serie: Indígenas; Haciendas; Civiles; Censos y capellanías.

Fondo Viteri La Fronte

Fondo Ministerio de Previsión Social y Trabajo

Sección Acuerdos.

ACCE. Archivo de la Corte Constitucional del Ecuador

Caso Nro. 54/86.

AGUCE. Archivo General de la Universidad Central del Ecuador

Actas de sesión del HCU de la Universidad Central del Ecuador, sede Quito años 1950 a 1958.

Acta de sesión de Comisiones Permanentes año 1958.

AAQ. Archivo Arzobispal de Quito

Sección: Parroquias lista antigua; Varios; Límites parroquiales; Parroquias; Inventario de Parroquias.

AHMCP-E. Archivo Histórico de Ministerio de Cultura y Patrimonio-Ecuador

Boletines de la Parroquia de Santa Clara de San Millán

Alegato presentado ante la excelentísima Corte Suprema de Justicia, en el juicio de obra nueva seguido por el Banco del Pichincha y otras personas contra la comunidad de Santa Clara de Sanmillán, 1942.

AGFJ-E. Archivo General de la Función Judicial-Ecuador

Juzgado cero de lo Civil, proceso nro. 87-1940-3 Civil

ACNJ-E. Archivo de la Corte Nacional de Justicia del Ecuador

Sala Civil de la Corte Suprema de Justicia, procesos Nro. 22-1941-1 y Nro. 56-1943-1

AHSTHV-Q. Archivo Histórico de la Secretaría de Territorio-Municipio de Quito

Mapas históricos. <http://sthv.quito.gob.ec/archivo-historico/>

Hemerotecas

Casa de la Cultura Ecuatoriana

Biblioteca Aurelio Espinoza Polit

Archivo Histórico de Ministerio de Cultura y Patrimonio-Ecuador

Periódicos revisados:

El Hoy. Octubre de 1985 y año 1986.

El Comercio. Periodos: 1906-1937, 1979-1985.

El Universo. Año: 1978 – 1981

El Tiempo. Año: 1977

Fuentes secundarias

Abramowski, Ana y Santiago Canevaro, comps. Pensar los afectos: Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2017.

- Accossatto, Romina. “Colonialismo interno y memoria colectiva. Aportes de Silvia Rivera Cusicanqui al estudio de los movimientos sociales y las identificaciones políticas”, en *Economía y Sociedad*, núm. 36, enero-junio, 2017: 167-181.
- Achig, Lucas. *El proceso urbano de Quito (ensayo de Interpretación)*. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD. 1983.
- Aguirre, Andrea. “La delincuencia en Quito entre 1960 y 1980: discursos y prácticas de punición, transgresión y resistencia”. Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2016. <http://hdl.handle.net/10644/5673>
- Aguirre, Gonzalo. “El Desarrollo de la comunidad”. En, Banco Interamericano de Desarrollo. *Desarrollo de la comunidad. Teoría y práctica*. México: BID, 1966.
- . *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Albertani, Claudio. “Los pueblos indígenas y la ciudad de México. Una aproximación”. *Revista política y cultura*, No. 12 (1999): 195-221.
- Albó, Xavier. “50 años después, emergencia étnica”. En Vargas Vega, John, comp., *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*, 321-28. La Paz: CIDES-UMSA, Posgrado en Ciencias del Desarrollo / PLURAL editores, 2003.
- Albornoz, Oswaldo. *Las luchas indígenas en el Ecuador*. Guayaquil: Editorial Claridad, 1976.
- Álvarez, Lucía (coord.). *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*. México: Porrúa/Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), 2011.
- Anderson Boscán. Los indígenas deben ir presos hasta que se acaben todos. 24 de noviembre de 2019 <https://www.youtube.com/watch?v=cV9Wn33x04s>
- Andrade, Susana. “El despertar político de los indígenas evangélicos en Ecuador”. En, *Iconos*, nro. 22. Quito: Flacso, Ecuador, 2005: 49-60.
- . *Protestantismo indígena*. Quito-Ecuador: Flacso, Ecuador e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2004.
- Arboleda, María. “Santa Clara de San Millán”, en *Memoria social y cultural en el Distrito Metropolitano de Quito: ruralidad y comunas*. Informe de investigación, Instituto de Estudios Ecuatorianos, 2014: 69-85
- Archila, Mauricio. “Introducción”. En *Idas y venidas, vueltas y revueltas: protestas sociales en Colombia, 1958-1990*, 35-83. Bogotá: ICANH / CINEP, 2004.

- . “La indignación es justa”. En *Idas y venidas, vueltas y revueltas: protestas sociales en Colombia, 1958-1990*, 431-64. Bogotá: ICANH / CINEP, 2004.
- Aréchiga, Ernesto. *Tepito: del antiguo barrio de indios al arrabal. 1868-1929, historia de una urbanización inacabada*. México: Ediciones Uníos, 2003.
- Arguello, Gabriela. “Memoria social e identidad comunal: el festejo conmemorativo del centenario de la Comuna de Santa Clara de San Millán”. Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2015.
- Ariza, Marina. “Migración y emociones: cómo entender el orgullo desde una mirada sociológica”, en Ana Abramowski y Santiago Canevaro, compiladores. *Pensar los afectos: aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2017.
- Ayala Mora, Enrique. *Historia, tiempo y conocimiento del pasado*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2015.
- Azcona, Jesús. *Para comprender la antropología. La historia*. 4a. ed. Navarra: Verbo Divino, 1994.
- Barragán, Rossana. *Espacio Urbano y Dinámica Étnica. La Paz en el siglo XIX*. La Paz: HISBOL, 1990.
- Bauman, Zygmunt. *Miedo Líquido: La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona, Paidós, 2007.
- Bazán, Abigail, María Luisa Quintero y Aurea Hernández. “Evolución del concepto de pobreza y el enfoque multidimensional para su estudio”. En, *Revista Quivera*, vol. 13, núm. 1, 207-219. México, enero-junio, 2011.
- Becerra Guarderas, Miguel. *Reseña histórica de la parroquia de Calderón*. Quito: Casa de Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, 2007.
- Beck, Scott, Kenneth J. Mijeski y Meagan M. Stark, “¿Qué es racismo? Awareness of Racism and Discrimination in Ecuador”. *Latin American Research Review*, Vol. 46, N.º 1. (2011): 102-125. <https://www.jstor.org/stable/41261372>
- Becker, Marc. “Coaliciones interétnicas en los años treinta: Movimientos indígenas en Cayambe”. En, *Boletín ICC-Riman*. Año 3, No. 30, septiembre del 2001. (Ecuador: Instituto Científico de Culturas Indígenas). <http://icci.nativeweb.org/boletin/30/becker.html>
- . “Comunas and Indigenous Protest in Cayambe, Ecuador”. *The Americas*, vol. 55, No. 4 (1999), 531-559.

- . “Ecuador, indigenous and popular struggles”. En, Immanuel Ness, editor. *International Encyclopedia of Revolution and Protest*. Blackwell Publishing, 2009: 1056–1057.
- . *Indians and leftists in the making of Ecuador’s Modern Indigenous Movements*. Duke University Press, Durham and London, 2008.
- Bernand, Carmen. *Los indígenas y la construcción del Estado-Nación. Argentina y México, 1810-1920: historia y antropología de un enfrentamiento*. Buenos Aires: Prometeo, 2016.
- Borja, Karina. “El baile del yumbo, un símbolo de resistencia: análisis del paisaje de San Isidro del Inca”. Paper, 53 Congreso Internacional de Americanistas, México, 19-24 de julio de 2009.
- Borja, María Sol, Ana Cristina Basantes y Mayuri Castro. “El paro de inicio a fin”, en KG, *noticias internet*, 2 de diciembre de 2019. <https://gk.city/2019/12/02/cronologia-hechos-paro/>
- Botero, Luis. “Ecuador siglos XIX y XX. República, 'construcción' del indio e imágenes contestadas”. *Gazeta de Antropología*, 29 (1), 2013: 1-23 <http://hdl.handle.net/10481/24586> 1-23
- Braudel, Fernand. “La larga duración”. En, *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza Editorial, 1970: 60-106.
- Burgos Guevara, Hugo. *Relaciones interétnicas en Riobamba: dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1997.
- Burguière, André. “La antropología histórica”. En Eduardo Torres-Cuevas, coord., *La historia y el oficio de historiador: colectivo de autores franceses y cubanos*, 91-117. Ciudad de la Habana: Imagen Contemporánea, 2002.
- Büschges, Christian. “La etnicidad como recurso político. Etnizaciones y de-etnizaciones de lo político en América Andina y Asia del Sur”, En, *Etnicidad y poder en los países andinos* Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier, compiladores, 15-35. (Quito: Corporación Editora Nacional, 2007), 22-24.
- Bustos, Guillermo. *El culto a la nación. Escritura de la historia y rituales de la memoria en Ecuador, 1870-1950*. Quito: FCE, Universidad Andina Simón Bolívar, 2017.
- Cabrera Hanna, Santiago. “El Centro Histórico de Quito en la planificación urbana (1942-1992). Discursos patrimoniales, cambios espaciales y desplazamientos socio culturales”. *Territorios: Revista de estudios urbanos y regionales*, No. 36 (I

- semestre de 2017): 189-215. DOI: <<http://dx.doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/territorios/a.5249>>.
- Camus, Manuela. *Ser indígena en la ciudad de Guatemala*. Ciudad de Guatemala: FLACSO, Sede Guatemala, 2002.
- Capello, Ernesto, “Santa Clara de San Millán. The politics indigenous genealogy”, en *City at the Center of the World: Space, History, and Modernity in Quito*, 179-209. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2011.
- Carbonell Camós, Eliseu. “Tiempo ambiental, tiempo social. Los debates de la antropología del tiempo situados en las sociedades agrícolas del Mediterráneo, a través de la obra literaria de Josep Pla”. *Gazeta de Antropología*, No. 17 (2001): 1-14. <<http://hdl.handle.net/10481/7484>>.
- Carrión, Andrea, Ana María Goetschel y Nancy Sánchez. *Breve historia de los servicios en la ciudad de Quito*. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD / Municipio Metropolitano de Quito, Dirección de Educación y Cultura, Proyecto Museo de la Ciudad. 1997.
- Carrión, Fernando y Jaime Erazo. “La forma urbana de Quito: una historia de centros y periferias”. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, vol. 41, No. 3 (2012): 503-22.
- Carrión, Fernando y René Vallejo, “La planificación de Quito: del Plan Director a la ciudad democrática”, en *Ciudades y políticas urbanas*, Fernando Carrión, coordinador. Quito: CODEI, 1992.
- Carrión, Fernando. “Evolución del espacio urbano ecuatoriano”. En Enrique Ayala Mora, edit., *Nueva historia del Ecuador*, 12: 37-72. Quito: Corporación Editora Nacional, 1989.
- . *Quito, crisis política y urbana*. Quito: El Conejo / Centro de investigaciones CIUDAD, 1987.
- Carrión, María del Carmen. “Estigma y nacionalismo: imágenes del indígena en la pintura de Diógenes Paredes”, en Banco Central del Ecuador, *Diógenes Paredes*, 36-40. Quito: BCE, 2003.
- Carta de Jaime Nebot a Jaime Vargas, presidente nacional de la CONAIE. Asunto Indigenado, 20 de octubre de 2019 <https://twitter.com/jaimevargasnae/status/1186298487605997568/photo/2>.
- Carta de Jaime Vargas enviado a Lenín Moreno, 11 de octubre de 2019. https://twitter.com/CONAIE_Ecuador/status/1183069083757109250

- Caruso, Natalia. “Campesinización y etnicidad en América Latina: algunas aproximaciones teóricas”, en *X Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013. <https://cdsa.aacademica.org/000-038/21.pdf>
- Casagrande, Joseph “Estrategias para sobrevivir: los indígenas de la sierra”. En Marcelo Naranjo, José Pereira y Norman Whitten, editores. *Temas sobre continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*. Quito: Puce, 1977: 77-104.
- Castillo, Nicolás. “La crisis en el Ecuador: cronología para entender lo sucedido”, en UIDE, *Panorama Global. 12 días de octubre. Conmoción Social*, Boletín 7, septiembre-octubre de 2019. <https://www.uide.edu.ec/wp-content/uploads/2019/12/BOLETIN-RRII-7.pdf>
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, compiladores. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Castro-Gómez, Santiago. “¿Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente a la biopolítica (1904-1934)”. En, *Nómadas*, nro 26, 44-55. Universidad Central-Colombia, 2007.
- Castro-Klarén, Sara. “Review of On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis, by Walter D. Mignolo and Catherine E. Walsh”. *MLN* 134, no. 2 (2019): 512-519. doi:10.1353/mln.2019.0034.
- Centro Cultural Ñukanchik Kawsay y Colectivo Comuna Hormiga. *Comuna San José de Cocotog: un relato histórico en construcción*. Quito: Ministerio de Cultura de Ecuador / El fuego y la Palabra, 2010.
- Cevallos Schmitt, Alfonso. *Arte, diseño y arquitectura en el Ecuador: La obra del padre Brining 1899 - 1938*. Quito: Abya-Yala / Museo del Banco Central del Ecuador. 1994.
- Chust, Manuel y Claudia Rosas Lauro, coordinadores. *Los miedos sin patria. Temores revolucionarios en las independencias iberoamericanas*. Madrid: Sílex Universidad, 2019.
- Cifuentes Guerra, María. “Planificación urbana, modernización vial y cambios en la vida cotidiana de Quito: el caso del barrio San Blas, 1967-1973”. *Procesos: Revista ecuatoriana de historia*, No. 44 (II semestre de 2016): 45-74.
- Coignet, Patricia. *Gestión de las políticas públicas desde las organizaciones internacionales hacia los pueblos indígenas*. Quito: IAEN, 2011.

- Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador, *Geografiando por la resistencia. Territorios y comunes: Utopías y desafíos*, cartilla 2. Quito: Colectivo geografía crítica, 2018.
- Comas, Juan. “El Instituto Indigenista Interamericano: ojeada retrospectiva”, en *América Indígena*, 4to trimestre. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1965: 353-358.
- Corr, Rachel. *Ritual and remembrance in the Ecuadorian Andes*. USA: The University of Arizona Press, 2010.
- Costales, Alfredo y Piedad de Costales. *Comunas Jurídicamente Organizadas*. Quito, Ecuador: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, 1962.
- . *Historia social del Ecuador. Reforma Agraria*. Quito: Editorial CCE, 1971.
- . *Recopilación de las leyes indígenas de 1830 a 1918. Tomo III*. Quito: Instituto ecuatoriano de antropología y geografía, 1964.
- Cotera, Elber. “Métodos cuantitativos e historia”. *Revista escuela de administración de negocios*, No. 38 (III cuatrimestre de 1999): 97-109.
- Covarrubias Cuéllar, Karla y Mario Camarena Ocampo coord. *La historia oral y la interdisciplinariedad. Retos y perspectivas*. México: Universidad de Colima / Colección Culturas Contemporáneas, 2013.
- Crain, Mary. “La interpenetración de género y etnicidad: nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito”. En Gioconda Herrera, coordinadora. *Antología Género*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador / Junta de Andalucía, 2001: 353-381.
- De la Cadena, Marisol. *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004.
- De la Torre Arauz, Patricia. *Patrones y conciertos: una hacienda serrana, 1905-1929*. Quito: Corporación Editora Nacional / ABYA-YALA, 1989.
- De la Torre Carlos y Mireya Salgado, ed. *Galo Plaza y su época*. Quito: Flacso-Ecuador, Fundación Galo Plaza Lasso, 2008.
- De la Torre, Carlos. *De Velasco a Correa. Insurrecciones, populismos y elecciones en Ecuador, 1944-2013*. Quito: Corporación Editora Nacional / Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2015.
- . *El racismo en Ecuador: Experiencias de los indios de clase media*. Quito: CAAP, 1996.
- Declaraciones de Yaku Pérez para Radio La Calle. TVR EC.
<https://www.facebook.com/TVRHDEC/videos/2427953340857613>

- Del Popolo, F., A. Oyarce y B. Ribotta. “Indígenas urbanos en América Latina: algunos resultados censales y su relación con los Objetivos de Desarrollo del Milenio”. *Notas de Población*, No. 86 (2009): 99-138.
- Deler, Jean. *Ecuador del Espacio al estado nacional*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Instituto Francés de Estudios Andinos / Corporación Editora Nacional, 2007.
- Delumeau, Jean. *El miedo en el occidente: (siglos XIV-XVIII) Una ciudad sitiada*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2012.
- Dubly, Alain y Alicia Granda. *Desalojos y despojos. Los conflictos agrarios en Ecuador 1983-1990*. Quito: CDHU y Editorial El Conejo, 1991.
- Ecuador. *Constitución de Ecuador de 1830*. https://www.cancilleria.gob.ec/wp-content/uploads/2013/06/constitucion_1830.pdf.
- Ecuador. *Constitución Política de Ecuador 1979*. https://www.cancilleria.gob.ec/wp-content/uploads/2013/06/constitucion_1978.pdf
- Ecuador. *Ley de Organización y Régimen de Comunas*, Registro Oficial n.º 558, 6 de agosto de 1937.
- Ecuador. Ministerio de Agricultura y Ganadería, *Acuerdo Ministerial 364*, Registro Oficial. Año I, n.º 46, 17 de octubre de 1979.
- Ecuador. *Reglamento de Disolución y Liquidación de Comunidades Campesinas*, Decreto Ejecutivo 1250, Registro Oficial, Año II, n.º 306, 04 de noviembre de 1985.
- Ecuador. *Registro Oficial* Nro. 391. Lunes, 10 de marzo de 1986.
- Ecuador. *Registro Oficial* Nro. 508. Martes, 26 de agosto de 1986.
- Ecuador. *Registro Oficial* Nro. 1606. Sábado, 5 de agosto de 1911.
- Elías, Nobert. *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- . *Sobre el tiempo*. 3a. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Enríquez, Francisco, compilador. *Leonidas Proaño, el obispo de los pobres*. Quito: El Conejo, 1989.
- Entrevista a Fabricio Villamar, Nathalia Guerra y Leonidas Iza ¿Cuánto le afecta a la CONAIE su radicalismo? - Políticamente Correcto 8 de diciembre de 2019 https://www.youtube.com/watch?v=Yg_BTH9vTE0
- Escobar, Arturo. “Las violencias a través de otras miradas”. En, *The Journal of Latin American Anthropology*, 7 (1), 310-315.
- Escudero Martínez, Hernán. “Opiniones sobre la Crisis en medios de comunicación”, en UIDE, *Panorama Global. 12 días de octubre. Conmoción Social*, Boletín 7,

- septiembre-octubre de 2019. <https://www.uide.edu.ec/wp-content/uploads/2019/12/BOLETIN-RRII-7.pdf>
- Espinosa Apolo, Manuel. “Adscripciones socio-raciales y mutaciones étnico-culturales en Quito durante la primera mitad del S. XX: Longos, cholos, chagras, chullas y gente decente”. Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2001.
- . *Chilibulo: memoria histórica y colectiva*. Quito: Administración Zonal Eloy Alfaro, 2007.
- Espinosa, Carlos. “Complot correista o protesta indígena”, en *Medio digital Cuatro Pelagatos*, 14 de octubre de 2019. <https://4pelagatos.com/2019/10/14/complot-correista-o-protesta-indigena/>
- Eustace, Nicole, Eugenia Lean, Julie Livingston, Jan Plamper, William M. Reddy, Barbara H. Rosenwein. “AHR Conversation: The Historical Study of Emotions”. En, *The American Historical Review*, Volume 117, Issue 5, 1487–1531 (2012). <https://doi.org/10.1093/ahr/117.5.1487>, 1493-4.
- Fabris, Fernando. “La subjetividad colectiva como dimensión psicosocial del proceso socio-histórico y la vida cotidiana. Su análisis a través de los emergentes psicosociales”, en HOLOGRAMATICA Año VII, Nro. 15, 23-42. UNLZ, 2011. http://www.cienciared.com.ar/ra/usr/3/1310/hologramatica16_v1pp23_42.pdfv
- Farias, Levy y Maritza Montero. “De la transcripción y otros aspectos artesanales de la investigación cualitativa”, en *International Journal of Qualitative Methods* 4 (1), (2005), 5-8. https://sites.ualberta.ca/~iiqm/backissues/4_1/pdf/fariasmontero.pdf
- Febvre, Lucien. “La Sensibilité et l’histoire: Comment Reconstituer La Vie Affective d’autrefois?”, *Annales d’histoire Sociale* (1939-1941) 3, no. 1/2 (1941): 5–20. <http://www.jstor.org/stable/27574143>.
- Fernández, Iván. “Conformación institucional- regional del aparato estatal ecuatoriano”. *Ecuador Debate*, 3, 1983: 70-87.
- Fine-Dare, Katheleen. “Más allá del folklore: La yumbada de Cotocollao como vitrina para los discursos de la identidad, de la intervención estatal, y del poder local en los Andes urbanos ecuatorianos”. En William Waters y Michael Hamerly, comp., *Estudios ecuatorianos: Un aporte a la discusión*, Tomo II, 55-72. Quito: FLACSO, Sede Ecuador / Abya-Yala, 2007.
- . *Cotocollao. Ideología, historia y acción en un barrio de Quito*. Quito: ABYA-YALA, 1991.

- Fraser, Nancy y Axel Honneth. *¿Redistribución o reconocimiento?: Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata / Fundación Paideja Galiza, 2006.
- Freidenberg, Flavia y Manuel Alcantara Sáez. “Partido Social Cristiano” e “Izquierda Democrática”. En *Los dueños del poder: Los partidos políticos en Ecuador (1978-2000)*, 29-82: 131-172. Quito: FLACSO, Sede Ecuador, 2001.
- Garrido, Margarita ¿Do recognition and moral sentiments have a place in the analysis of political culture? Honor, Contempt, Resentment and Indignation in the Late Colonial Andean America, en *Italia Storia Della Storiografia*, v.67 (2015): 67-85.
- . "Historia de las emociones y los sentimientos: aprendizajes y preguntas desde América Latina". *Historia Crítica*, n.o 78 (2020): 9-23. <https://doi.org/10.7440/histcrit78.2020.02>
- Gavilanes, Elizabeth “¿Continuidad o ruptura? Los juicios por agravio presentados por indígenas de la Gobernación de Cuenca entre 1780 y 1814”. Tesis de maestría: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2020. <http://hdl.handle.net/10644/7146>
- Godard, Henri. “El plan regulador G. Jones Odriozola y la estructuración actual del espacio urbano”. En *Atlas infográfico de Quito: socio-dinámica del espacio y política urbana*, 1-6. Quito: IGM / IPGH / ORSTOM, 1992.
- . “Las ciudades andinas en el siglo XX. Desarrollo, planificación urbana y exclusión social”. En Mauricio Archila Neira, edit., *Historia de América Andina. Democracia, desarrollo e integración: vicisitudes y perspectivas (1930-1990)*, 7:231-285. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2013.
- Goetschel, Ana María, Andrea Pequeño, Mercedes Prieto, Gioconda Herrera. *De memorias. Imágenes públicas de las mujeres ecuatorianas de comienzos y fines del siglo veinte*. Quito: Trama, 2007.
- Goetschel, Ana María. “Hegemonía y poder local (Quito: 1930-1950). En, Jorge Núñez, editor. *Migraciones y vida urbana*. Quito: Editora Nacional, 1992.
- . Moral y orden. *La delincuencia y el castigo en los inicios de la modernidad en Ecuador*. Quito: Flacso Ecuador-Abya Yala, 2019.
- Gómez, Álvaro. “Indígenas urbanos en Quito: el proceso de etnogénesis del pueblo Kitukara”. *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, editado por Fernando García, 107-119. Quito: Colección 50 años FLACSO, 2008.
- Gomezjurado, Javier. *El Panecillo en la Historia*. Quito: Impresores, 2016.
- . *Quito: historia del cabildo y la ciudad*. Quito: PPL Impresores, 2015.

- Gotkowitz, Laura. *La revolución antes de la revolución. Luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia 1880-1952*. La Paz: Plural / Fundación PIEB, 2011.
- Grosfoguel Ramón y Walter Mignolo, “Intervenciones decoloniales: una breve introducción”. En, *Tabula Rasa*, nro. 9, julio-diciembre, 2008, 29-37.
- Grosfoguel, Ramón. “Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales”, en *Tabula Rasa*, nro. 14, enero-junio 2011, 341-355.
- Gudynas, Eduardo. “Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa”, en Fundación Rosa Luxemburg, *Más allá del desarrollo*, 21-53. Quito: Abya Yala, 2011.
- Guerra Francois, Xavier. “Hacia una nueva historia política. Actores sociales y actores políticos”. En, *Anuario del IEHS IV*. Tandil, 1989: 243-264.
- Guerrero, Andrés. “El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura”. En Andrés Guerrero, *Etnicidades*. Quito: Flacso, Ecuador, 2000: 9-60.
- . “De sujetos indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990”. En, *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Lima: Institut français d'études andines, 1993: 83-101. Disponible en Internet: <http://books.openedition.org/ifea/2171>
- . *Curagas y tenientes políticos. La ley de la costumbre y la ley del estado*. Quito: El Conejo, 1990.
- . *La hacienda precapitalista y la clase terrateniente en América Latina y su inserción en el modo de producción capitalista: el caso ecuatoriano*. Quito: Universidad Central, 1975.
- Guerrero, Katherine. “Mercados emblemáticos del D.M. de Quito y su patrimonio alimentario: El caso del mercado Santa Clara e itinerario turístico cultural de la Comuna Santa Clara de San Millán”. Tesis de licenciatura, Universidad Central del Ecuador, 2015.
- Guevara, Nadia. “La incorporación de lo indígena en el espacio urbano paceño a principios del siglo XX”, en *Territorios*, nro. 36, 69-89. Doi: <http://dx.doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/territorios/a.5093>.
- Gutiérrez, Ramón, coord. *Pueblos de indios. Otro urbanismo en la región andina*. Quito: Abya-Yala, 1993.
- Hall, Stuart y Paul du Gay, compiladores. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editors, 2003.

- Hammersley, Martyn y Paul Atkinson. *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Harvey, David. “El derecho a la ciudad”. *New Left Review*, No. 53 (2008): 23-39.
- . “From Managerialism to Entrepreneurialism: The Transformation in Urban Governance in Late Capitalism”. *Human Geography* 71 (1), 1989: 3-17.
- Hidalgo, Ángel. “Tiempo de la historia, relato del tiempo”. *Procesos: Revista ecuatoriana de historia*, No. 42 (II semestre de 2015): 156-59.
- Honneth, Axel. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz, 2012.
- . *Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.
- . *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997.
- . *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta, 2011.
- Hopfgartner, K. ¿Comunas en Quito? Santa Clara de San Millán y La Toglla: expresiones de identidad y territorio comunal en el marco del desarrollo urbano. *Cuestiones Urbanas*. vol. 4, No. 1 (2016): 65-95.
- Horn, Philipp, Paola Alfaro D'alencón, y Ana Claudia Duarte, edit. *Emerging Urban Spaces: A Planetary Perspective*. Cham: Springer, 2018.
- Hurtado, Osvaldo y Joachim Herudek. *La organización popular en el Ecuador*. Quito: Fray Jodoco Ricke, 1974.
- Ibarra, Hernán. *La caricatura política en el Ecuador a mediados del siglo XX*. Quito: Museo de la Ciudad, 2006.
- . *La rebelión de Daquilema (Yaruquíes-Chimborazo, 1871)*. Quito: GAD Riobamba, 2018.
- Instituto de Estudios Ecuatorianos. *Memoria Social y Cultural en el Distrito Metropolitano de Quito: Ruralidad y Comunas*. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos, 2014.
- Iñiguez, Ismenia. “La comuna de Santa Clara de San Millán: Elementos de identidad”. En Sara Medina, Patricio Guerrero, Ismenia Iñiguez y María Navas, *Identidades Urbanas*, 95-165. Quito: Universidad Politécnica Salesiana, 2006.

- Jácome, Víctor. “Economía Política e identidades en las comunas periurbanas de Quito”. Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, 2011. <http://hdl.handle.net/10469/5449>
- . “El proceso fallido de disolución de las comunas urbanas en Ecuador: el caso de Santa Clara de San Millán, 1973-1986” en, Jeremy Rayner y Juan Mérida, editores. *Las comunas del Ecuador: autonomía, territorio y la construcción del Estado plurinacional*. Quito: IAEN, 2019: 107-137.
- . “Mujeres indígenas urbanas y comunas en Quito del siglo XX: representaciones sociales y relaciones económicas con la urbe”. *Tsafiqui: Revista de investigación científica*, No. 7 (2015): 33-44.
- James, Daniel. Doña María. Historia de vida, memoria e identidad política. Buenos Aires: Manantial, 2004.
- Jasper, James. “Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación”. En, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, nro. 10, año 4, diciembre de 2012-marzo de 2013, 46-66. <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/222>
- Jaramillo Alvarado, Pío. *El indio ecuatoriano: contribución al estudio de la sociología Indo-Americana. Tomo I y II*. 7a. ed. Quito: Corporación Editora Nacional, 1997.
- Jaramillo, Oscar y Víctor Jácome, “De economía popular a economía popular y solidaria en Quito: el caso de los indígenas urbanos inmigrantes del barrio San Roque”, *CIRIEC-España, Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*, 96, 2019, 155-187. DOI: 10.7203/CIRIEC-E.96.12148
- Jiménez de Aberasturi, Juan y Marga Otaegi. “Historia oral y archivística oral: un método para el estudio de la historia local”. En Joseba Aguirreazkuenaga y otros, *Tokiko Historiaz Ikerketak: Estudios de historia local*, 79-101. Donostia: Diputación foral de Bizkaia / Eusko Ikaskuntza, 1987.
- Jimeno, Myriam. ¿Hay progreso en Colombia? La “víctima” y la construcción de comunidades emocionales. En *Revista de Estudios Colombianos*. University of San Diego, (2010), 7-15. https://colombianistas.org/wp-content/themes/pleasant/REC/REC%2036/Art%C3%ADculos/5.REC_36_MyriamJimeno.pdf
- Jung, Courtney. *The Moral Force of Indigenous Politics: Critical Liberalism and the Zapatistas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

- Kingman Garcés, Eduardo, comp. *Ciudades de los Andes: visión histórica y contemporánea*. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD, 1992.
- . “Comunas quiteñas: el derecho a la diversidad”. En Teodoro Bustamante, Luís Burbano., Rodrigo Calvo, Pericles Carofilis, Luís Echeverría, Eduardo Kingman y Francisco Villareal, *Quito, Comunas y Parroquias*. Quito: Trama, 1992.
- . *La ciudad y los otros 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador / Universidad Rovira i Virgili, 2006.
- Kingman, Eduardo y Blanca Muratorio, *Los trajines callejeros: memoria y vida cotidiana: Quito, siglos XIX-XX, 27-112*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador / Instituto Metropolitano de Patrimonio / Fundación Museos de la Ciudad, 2014.
- Lara, Jorge. *Quito*. Quito: MAPFRE, 1992.
- Laso, Francois Xavier. “La huella invertida: antropologías del tiempo, la mirada y la memoria. La fotografía de José Domingo Laso 1870-1927”. Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, 2015.
<http://hdl.handle.net/10469/8627>
- Lavallé, Bernard. “Mañas y tácticas de la violencia indígena: ¿alzamiento y/o borrachera ritual? (santa clara de Ñaquito, 1735)”, en *Amor y opresión en los Andes coloniales*. Lima: Institut français d’études andines, 1999: 176-184.
<http://books.openedition.org/ifea/3544> . DOI: 10.4000/books.ifea.3544.
- Lazar, Sian. *El Alto, Rebel City: Self and Citizenship in Andean Bolivia*. Durham: Duke University Press, 2008.
- Lempérière, Annick. “El paradigma colonial en la historiografía latinoamericanista”. En Magali Carrillo e Isidro Vanegas, compiladores. *La Sociedad monárquica en la América hispánica*. Bogotá: Plural, 2009: 15-42.
https://historiapolitica.com/datos/biblioteca/monarquia_lamperiere.pdf
- Lenín Moreno, Presidente Constitucional del Ecuador, Decreto Ejecutivo 883.
https://www.eltelegrafo.com.ec/images/Fotos_ElTelegrafo/Banners/2019/d_883_20190902121437.pdf
- Lesser, Mishy. *Conflicto y poder en un barrio popular de Quito*. Quito: Editorial Conejo, 1987.
- Londoño, Jenny. *Entre la sumisión y la resistencia. Las mujeres en la Real Audiencia de Quito*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2014.
- Losiggio, Daniela. “La política desde el affective turn: el rescate de las pasiones”, en Ana Abramowski y Santiago Canevaro, compiladores. *Pensar los afectos:*

- aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2017.
- Lozano Castro, Alfredo. *Quito, ciudad milenaria: forma y símbolo*. Quito: Abya-Yala / Centro de Investigaciones CIUDAD, 1991.
- Luzuriaga Jaramillo, Sofía. *Quito y sus recorridos de agua. Abastecimiento, discursos y pautas higiénicas modernizantes*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2013.
- Maiguashca, Juan y Lisa North. “Orígenes y significados del Velasquismo: lucha de clases y participación política en el Ecuador, 1920-1972”. En Rafael Quintero, edit., *La Cuestión Regional y el poder*, 29: 89-159. Quito: Corporación Editora Nacional, 1991.
- Maiguashca, Juan. “Las clases subalternas en los años treinta”. *Revista Ecuatoriana de Historia Económica*, No. 6: 165-89.
- . “Periodizando continuidades”. *Procesos: Revista ecuatoriana de historia*, No. 42 (II semestre de 2015): 149-52.
- Maldonado, Daniel. “Influencia del transporte y la movilidad en el desarrollo urbano de Quito, construcción del Metro Quito, influencia urbana de la estación Jipijapa en el sector”. Tesis de maestría: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2018. <http://repositorio.puce.edu.ec/bitstream/handle/22000/15512/Influencia%20del%20transporte%20y%20la%20movilidad%20en%20el%20desarrollo%20urbano%20de%20Quito%2C%20construcci%C3%B3n%20del%20Metro%20Quito%2C%20influencia%20urbana%20de%20la%20estaci%C3%B3n%20Jipijapa%20en%20el%20sector.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Malerba, Jurandir, “Nuevas perspectivas y problemas”. En Estevão de Rezende Martins dir., *Teoría y metodología en la historia de América Latina*, 63-99. Paris: UNESCO / Editorial Trota, 2006.
- Manjoo, Farhad. “The White-Extinction Conspiracy Theory is bonkers”, en *The New York Times*. March 20, 2019. <https://www.nytimes.com/2019/03/20/opinion/new-zealand-great-replacement.html>
- Marcha por la paz por la Alcaldesa Cynthia Viteri & Jaime Nebot en pleno 9 de Octubre 2019 https://www.youtube.com/watch?v=3q9t_DiQwds
- Mariezkurrena Iturmendi, David. “La historia oral como método de investigación histórica”. *Gerónimo de Uztariz: Revista técnico-profesional*, No. 23-24 (2008): 227-33.

- Marina, José y Marisa López. *Diccionario de los sentimientos*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2006.
- Martínez Casas, Regina. “De la orilla de la eternidad informacional a la atemporalidad del ritual: Indígenas urbanos del siglo XXI”. *RMCPs: Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, vol. 46, No. 189 (2003): 191-206.
- Martínez Novo, Carmen. *Undoing Multiculturalism: Resource Extraction and Indigenous Rights in Ecuador*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2021.
- . “Discriminación y colonialidad en el Ecuador de Rafael Correa (2007-2017). En, *Alteridades* 28 (55). (2018): 49-60. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2018v28n55/martinez>
- . “Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004”. En, *Ecuador Debate* 63. (2002): 235-268.
- . “Religión, política e identidad presentación del dossier”, en *ICONOS* Nro. 22. Quito: Flacso, Ecuador. (2005): 21-26. <https://doi.org/10.17141/iconos.22.2005.100>
- . “Ventriloquism, Racism and the Politics of Decoloniality in Ecuador.” *Cultural Studies* 32(3), (2018): 389-413. <https://doi.org/10.1080/09502386.2017.1420091>
- Martínez, Nicolás. *La condición actual de la raza indígena en la provincia de Tungurahua*. Ambato: Talleres del Instituto Luis Martínez, 1916.
- Martínez, Regina y Guillermo de la Peña. “Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara (Méjico). *Revista de Antropología Social*, No. 13 (2004): 217-51.
- Matos Mar, José. *Desborde popular y crisis del estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1986.
- Mendoza, Jesús. *La comunidad indígena en el contexto urbano: Desafíos de sobrevivencia*. Ciudad de México: Centro de estudios sociales y de opinión pública, 2010.
- Mignolo, Walter. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. (Akal ediciones).
- Minchom, Martin. *El pueblo de Quito 1690-1810: demografía, dinámica sociorracial y protesta popular*. Quito: FONSA, 2007.
- Ecuador. *Ley de Organización y Régimen de las Comunas*. Quito: Talleres Gráficos de Educación, 1937.

- Miño, Wilson. *Ferrocarril y modernización en Quito. Un cambio dramático entre 1905 y 1922*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2018.
- . *Historia del cooperativismo en el Ecuador*. Quito: Ministerio Coordinador de la Política Económica, 2013.
- Mohanty, Chandra, “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”. En Rosalva Hernández Castillo y Liliana Suárez Narvaz, coord., *Descolonizando el Feminismo: teorías y Prácticas desde los Márgenes*, 117-63. Madrid: Cátedra, 2008.
- Monsalve, Luis. *El indio. Cuestiones de su vida y su pasión*. Quito: Ediciones La Tierra, 2006 [1943].
- Montúfar, César. “Del desarrollo al ajuste. Análisis del proceso social ecuatoriano entre 1950 y 1980”, en César Montúfar y otros. *1980-1990: La crisis y el desarrollo social en el Ecuador*. Quito: El Conejo / DYA / UNICEF, 1990.
- Mora, Alfonso. *El derecho de propiedad y el socialismo*. Cuenca, 1928.
- Moreno Yáñez, Segundo. *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/Corporación Editora Nacional, 2014.
- Moreno, María. “Misses y concursos de belleza indígena en la construcción de la nación ecuatoriana”. *Íconos: Revista de ciencias sociales*, No. 28 (2007): 81-91.
- Moscoso, Lucía. “Rumipamba: aproximación histórica”. En Adriana Grijalva Cobo, edit., *Rumipamba: un sitio arqueológico en el corazón de Quito*, 69-126. Quito: Ministerio de Cultura, 2011.
- Municipio de Quito. “2.8. Situación actual de las comunas quiteñas”, en *Colección Plan del Distrito Metropolitano. Sección: Título 1b: Los procesos sociales (1988-1992)*. Quito: Ilustre Municipio de Quito-Dirección de Planificación, 1992.
- Municipio de Quito. *Memoria descriptiva; opiniones de los técnicos nacionales y extranjeros. Reformas aprobadas por el Consejo*. Quito: Imprenta Municipal, 1949.
- Municipio del Distrito Metropolitano de Quito. *Llano Chico: Memoria histórica colectiva*. Quito: Municipio del Distrito Metropolitano de Quito. 2007.
- Muratorio, Blanca, edit. *Imágenes e imagineros: Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador, 1994.
- Naranjo, Marcelo, coord. *Quito antes era lejos. Memoria y presente de las parroquias periurbanas de Quito*. Quito: Abya Yala, 2019.

- Nebot recomienda que los indígenas se queden en el Páramo
<https://www.youtube.com/watch?v=M5BoU73zJ2E>.
- Núñez, Jorge. *El Ecuador en la Historia*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2016.
- O'Connor, Erin. *Género, indígenas y nación. Las contradicciones de construir el Ecuador, 1830-1925*. Quito: Abya-Yala, 2016.
- Ochoa, Boris y Sandra Gordillo. "Recomiéndeles que se queden en el páramo: ¿Un fragmento discursivo racista/regionalista?", en *Sur Academia: Revista Académica-Investigativa*, 7(14), 114-126. Facultad Jurídica, Social y Administrativa-UNL, 2020.
<https://revistas.unl.edu.ec/index.php/suracademia/article/view/724>
- Oleas, Julio. "Ecuador 1972–1999: del desarrollismo petrolero al ajuste neoliberal". Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2013.
<http://hdl.handle.net/10644/4099>
- Oquendo, Luis. Quito: propiedad territorial y crecimiento urbano. Quito: FLACSO, Sede Ecuador, 1988.
- Ortiz, Cecilia. *Indios, militares e imaginarios de nación en el Ecuador del siglo XX*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador / Abya-Yala, 2006.
- Pacheco, Cecilia, Daniela Balarezo, Nixon Revelo y Roberto Ulloa. *Propuesta preliminar de conceptualización del Programa de Áreas de Protección Ecológica del Distrito Metropolitano de Quito – DMQ*. Quito: Secretaría del Ambiente, Conservación Internacional - Ecuador y EcoFondo 2011.
<file:///C:/Users/USER/Downloads/Areas%20de%20protecci%C3%B3n%20ecol%C3%B3gica.pdf>
- Palmer Thompson, Edward. *La economía moral de la multitud y otros ensayos*. Bogotá: Desde Abajo, 2014.
- Panqueba, Jairzinho. "El otro lado de Bogotá: memoria cotidiana e identificación histórica de la comunidad indígena de Bosa". Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador. 2006.
- Patzi, Paco. *Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*. Bolivia: Editorial Vicuña, 2009.
- Paz y Miño, Juan. "Ecuador: ¿Cómo entender la movilización indígena y popular?", en *Nexos*, 28 de octubre de 2019.
<https://www.nexos.com.mx/?p=45412#.XbhMORAPRGA.whatsapp>

- . “Una aproximación histórica al populismo en el Ecuador”. En Jorge Núñez Sánchez, editor. *Historia Política del siglo XX*. Quito: Editora Nacional, 1992: 259-279.
- Peltre, Pierre. “Quebradas y riesgos naturales en Quito, periodo 1900-1988”, en Pierre Peltre, coordinador. *Riesgos naturales en Quito. Lahares, aluviones y derrumbes del Pichincha y del Cotopaxi*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1989: 45-91.
- Peñaherrera, Piedad y Alfredo Costales. *Llacta Runa*. Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, 1961.
- Pérez, Loly. “Cronología del paro en Ecuador, y lo que vino después”, en Deutsche Welle, noticias internet. 28 de noviembre de 2011. <https://www.dw.com/es/cronolog%C3%ADa-del-paro-en-ecuador-y-lo-que-vino-despu%C3%A9s/a-51456988>
- Pérez, Pilar. “Cuando los montes se vuelven carbón: La transformación de los paisajes en los alrededores de Quito 1860 – 1940”. Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, 1995. <http://hdl.handle.net/10469/692>
- Peyronnie, Karine y René de Maximy. *Quito inesperado: de la memoria a la mirada crítica*. Quito: Abya-Yala, 2002.
- Pineda, Roberto. “El Congreso Indigenista de Pátzcuaro, 1940: una nueva apertura en la política indigenista de las Américas”. *Baukara: Revista de Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, No. 2 (II semestre de 2012): 10-28.
- Plamper, Jan, William Reddy, Barbara Rosenwein and Peter Stearns, “The history of emotions: an interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns”, en *History and Theory*, Vol. 49, No. 2, 237-265 (May 2010) <https://www.jstor.org/stable/40864443>, 237; Peter Stearns “Choices in the History of Emotions.” *Historia Crítica*, n.º 78, 3-7 (2020), 4 DOI: <https://doi.org/10.7440/histcrit78.2020.01>
- Plamper, Jan. “Historia de las emociones: caminos y retos”, en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. 36 (2014): 17-29. http://dx.doi.org/10.5209/rev_CHCO.2014.v36.46680
- Polanyi, Karl. *La Gran Transformación: crítica al liberalismo económico*. Argentina: Quipu editorial, 2007.

- Poma, Alice y Tommaso Gravante. “Emociones, protesta y acción colectiva: estado del arte y avances”, En, *Aposta*. Revista de Ciencias Sociales, núm. 74, (2017): 32-62. <https://www.redalyc.org/journal/4959/495954961003/html/>
- Poole, Deborah. “Landscapes of power in a cattle-rustling culture of southern andean Peru”, En, *Dialectical Anthropology*, 1987, Vol. 12, No. 4, 1987: 367-398. <http://www.jstor.com/stable/29790249>
- Portelli, Alessandro. “Lo que hace diferente a la historia oral”, en W. Moss, A. Portelli, R. Fraser y otros. *La Historia Oral*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991.
- Portocarrero, Gonzalo. Hegemonía cultural y políticas de la diferencia, 165-200. Buenos Aires: CLACSO, 2013. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20130722095432/Gonzalo_Portocarrero.pdf
- Postero, Nancy y Leon Zamosc, “La batalla de la cuestión indígena en América Latina”. En, Nancy Postero y León Zamosc, editors. *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*. Quito: Abaya Yala, 2005: 11-52.
- Pothast, Bárbara, Christian Büschges, Wolfgang Gabbert, Silke Hensel y Olaf Kaltmeier, editores. “Introducción”, en *Dinámicas de inclusión y exclusión en américa latina. conceptos y prácticas de etnicidad, ciudadanía y pertenencia*,. Vervuert Verlagsgesellschaft, 2015: 7-24 https://www.researchgate.net/publication/339816099_DINAMICAS_DE_INCLUSION_Y_EXCLUSION_EN_AMERICA_LATINA_CONCEPTOS_Y_PRACTICAS_DE_ETNICIDAD_CIUDADANIA_Y_PERTENENCIA
- Prieto, Mercedes, compiladora. *El programa indigenista andino, 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador / Instituto de Estudios Peruanos, 2017.
- . “Rosa Lema y la Misión cultural ecuatoriana indígena a Estados Unidos: turismo, artesanías y Desarrollo”. En Carlos de la Torre y Mireya Salgado, editores. *Galo Plaza y su época*. Quito: Flacso Ecuador-Fundación Galo Plaza Lasso, 2008: 157-191.
- . *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la sierra del Ecuador, 1925-1975*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador, 2015.
- . *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador /ABYA-YALA, 2004.

- Proaño, Leonidas. “Busco en todas partes luchadores por la Paz y por la Vida”, discurso pronunciado en la Universidad de Saarlandes, Alemania, 26 de octubre de 1987. En, Francisco Enríquez, compilador. *Leonidas Proaño, el obispo de los pobres*. Quito: El Conejo, 1989: 13-23.
- Pueblo Kitu Kara. *Agenda Política del Pueblo Kitu Kara: Proyecto 'Construcción de una agenda programática del Pueblo Kitu Kara para la defensa de los territorios y gobiernos comunitarios*. Quito, Ecuador, 2016.
- Quijano, Aníbal “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. En, *Perú Indígena*, nro. 13 (29), 1992, 11-20.
- . “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, compiladores. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, 93-126.
- . “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En, *Ecuador Debate*, nro. 44, 1998, 227-238.
- Ramírez, Patricia y Miguel Aguilar, coord. *Pensar y habitar la ciudad: afectividad, memoria y significado en el espacio urbano contemporáneo*. México: Antropos, 2006.
- Rayner, Jeremy. “The Struggle For Quito’s Communes: Negotiating Property And Citizenship In Plurinational, Post-Neoliberal Ecuador”. *Urban Anthropology: Journal of Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, vol 46, No. 1-2 (2017): 95-134.
- Rebolledo, Loreto. *Comunidad y resistencia. El caso de Lumbisí durante la colonia*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador / ABYA-YALA, 1992.
- Revel, Jacques. “Microanálisis y construcción de lo social”. En *Un momento historiográfico: trece ensayos de historia social*, 41-62. Buenos Aires: Manantial, 2005.
- Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. *Temas Sociales* 11. La Paz: Gramma, 1990: 49-75.
- . “La noción de “derecho” o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”. *Revista Aportes Andino* N. 11, 1-15

- (Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2004), 2.
www.uasb.edu.ec/padh
- . “La raíz: colonizadores y colonizados”, en Silvia Rivera Cusicanqui y Raúl Barrios, *Violencias encubiertas en Bolivia*. Vol 1. Cultura y política. Edición coordinada por Xavier Albó y Raúl Barrios. (La Paz, cipca-Aruwiyiri, 1993.
- . *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- . *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*. La Paz: Mirada Salvaje, 2010.
- . *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- . *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Mirada Salvaje / Piedra Rota, 2010.
- Rodríguez Maeso, Silvia. “Ciudadanos indígenas, racismo y luchas políticas en una comunidad de la periferia de Quito”. *E-cadernos ces*, No. 7 (2010): 94-121. DOI: <10.4000/eces.404>.
- Rodríguez, Leonidas. *Vida económico-social del indio libre de la sierra ecuatoriana*. Washington DC: The Catholic University of America Press, 1949.
- Roig, Arturo. *Ética del poder y moralidad de la protesta: la moral latinoamericana de la emergencia*. Vol. 10. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 2002.
- Romero, José. *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2007.
- Rosenwein, Bárbara. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. USA: Cornell University Press, 2006.
- Rosenwein, Barbara and Riccardo Cristiani. *What is the History of Emotions?*. Cambridge: Polity Press, 2018.
- Rosero, Fernando, compilador. *Estructuras agrarias y movimientos sociales en los Andes Ecuatorianos (1830-1930)*. Quito: IIE-PUCE-CONUEP, 1990.
- Rubio Orbe, Alfredo. *Legislación indigenista del Ecuador*. México: Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano, 1954.
- Saénz, Moisés. *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*. México: Secretaria de Educación Pública, 1933.

- Salomon, Frank. *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, 1980.
- Sánchez, Consuelo y Agustín Martínez. “Pueblos originarios en la metrópoli de la ciudad de México: gobernar en la macrocomunidad de Milpa Alta”. En Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed, coord., *Gobernar (en) la diversidad: experiencia indígena desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, 229-68. México: Casa Chata / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) / FLACSO, Sede Ecuador / FLACSO, Sede Guatemala, 2008.
- Sánchez-Parga, José. *Población y pobreza indígenas*. Quito: CAAP, 1996.
- Santana, Roberto. “Un proceso dominante: la comunalización”. En *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*, 153-58. Quito: Centro Andino de Acción Popular, 1983.
- Sauerwald, Gregor y Salas, Ricardo. “La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth”. *Hermenéutica intercultural: Revista de filosofía*, No. 29 (2018): 209-24.
- Sauerwald, Gregor. *Reconocimiento. ¿Un nuevo paradigma de la filosofía política y social? Por un diálogo entre el sur y el norte*. Quito: ABYA-YALA, 2014.
- Scheer, Monique. “Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A Bourdieuan approach to understanding emotion”. *History and Theory* 51 (2), 2012: 193-220. DOI: 10.1111/j.1468-2303.2012.00621.x
- Serrano, Waldo. “Cronología de la crisis en Ecuador”, en *Voz de América, noticias internet*. 10 de octubre de 2019. <https://www.vozdeamerica.com/america-latina/ecuador-cronologia-crisis>
- Sieder, Rachel, coord. *Exigiendo justicia y seguridad: Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2017.
- Silva, Renán. “La servidumbre de las fuentes”, en Adriana Maya y Diana Bonnet, compiladoras. *Balace y desafío de la Historia de Colombia al inicio del siglo XXI*. Bogotá: U. de los Andes, 2003.
- Simbaña Pillajo, Freddy. *La danza de la Yumbada en el barrio La Magdalena*. Quito: Abya-Yala / Universidad Politécnica Salesiana, 2018.

- Simbaña Rengifo, Carla. “Periurbanización y territorio: El caso de la ex - comuna de San Francisco de Tanda y Pelileo de la parroquia suburbana de Nayón”. Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, 2014.
- Simbaña, José. “Comunidades indígenas de Calderón Ñucachic ñan”. En José Almeida, edit., *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*, 187-212. Cayambe: ABYA-YALA, 1995.
- Sitton, Thad, George Mehaffy y Ozroluke Davis. *Historia oral: una guía para profesores y otras personas*. México: Fondo de Cultura Económica. 1989.
- Smith, Adam. *Teoría de los sentimientos morales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Tamayo, Eduardo. *Resistencias al autoritarismo: Gobierno de León Febres Cordero (1984-1988)*. Quito: Agencia Latinoamericana de Información ALAI, 2008.
- Terán, Rosemarie. "Los imaginarios hispanistas del patrimonio autorizado". *Procesos: revista ecuatoriana de historia*. 50, II Semestre, 2019: 193-195.
- . “La cuestión de la regeneración de la raza en el discurso educativo del laicismo”. *Revista Andina De Educación*, 1(1) (2018): 35-38. <https://doi.org/10.32719/26312816.2018.1.1.5>
- Tinel, François-Xavier. “Febres Cordero: un coloso con pies de arcilla”. En *Las voces del silencio: procesos de resistencia de los indígenas de Chimborazo durante el gobierno de León Febres Cordero 1984-1988*, 127-168. Quito: ABYA-YALA / FLACSO, Sede Ecuador, 2008.
- Torres Guillén, Jaime. “La lucha por el reconocimiento en la Revolución mexicana”, *Metapolítica*, nro. 12, julio-septiembre, 2018: 13-21.
- Torres-Cuevas, Eduardo. “¿Antropología histórica o historia antropológica?”. En Luis de las Traviesas, edit., *La historia y el oficio de historiador: colectivo de autores franceses y cubanos*, 118-23. Ciudad de la Habana: Ediciones Imagen Contemporánea, 2002.
- Torres, Víctor Hugo. “Los pueblos indígenas urbanos: Etnogénesis y resistencia”, en *Hegemonías y subalteridades urbanas. La configuración metropolitana de Quito*. Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador/Abya Yala, 2020, 337-368.
- Tuaza, Alberto. *Anejos libres e indios sueltos. La Moya y sus alrededores*. Riobamba: Unach, 2018.
- . “Concepciones del Estado y demandas de las organizaciones campesinas e indígenas (1940-1960)”. En Felipe Burbano, coord., *Transiciones y rupturas. El*

- Ecuador en la segunda mitad del siglo XX*, 464-513. Quito: FLACSO, Sede Ecuador / Ministerio de Cultura, 2010
- Valenzuela Márquez, Jaime. 2014. "Indios urbanos: inmigraciones, alteridad y ladinización en Santiago de Chile (siglos XVI-XVII)". *Historia Crítica: Revista de acceso abierto*, No. 53 (II trimestre de 2014): 13-34.
- Vansina, Jan. *Oral tradition as history*. London: J. Currey / Nairobi / Heinemann Kenya, 1985.
- Vargas, José María. *Jacinto Jijón y Caamaño. Su vida y su museo de arqueología y arte ecuatorianos*. Quito: Editorial Santo Domingo, 1971.
- . *Patrimonio Artístico Ecuatoriano*. Quito: Editorial Santo Domingo, 1972.
- Veena Das y Deborah Poole, "El Estado y sus márgenes, etnografías comparadas". *Cuadernos de Antropología Social*, No. 27 (2008): 19-52.
- Wade, Peter. "El significado de raza y etnicidad". En *Raza y etnicidad en latinoamérica*, 11-34. Quito: ABYA-YALA, 2000.
- Walsh, Catherine. "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial", en, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, compiladores. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, 47-62.
- . *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2009, 26-38.
- . "Interculturality and Decoloniality". En, Mignolo Walter y Catherine Walsh, *On decoloniality: concepts, analytics, praxis*, 57-79. Durham and London: Duke University Press, 2018.
- . "Decolonial learnings, askings and musings". En, *Postcolonial Studies*, vol. 23, No. 4, 2020: 604-611 <https://doi.org/10.1080/13688790.2020.1751437>
- Weiss, Laura, Juan Engelman, y Sebastián Valverde. "Pueblos indígenas urbanos en argentina: un estado de la cuestión". *Pilquen: Revista de ciencias sociales*, vol. 16, No.1 (IV trimestre de 2013): 1-14. <http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/Sociales/article/view/1422>
- Wilkinson, Charles. *Lucha de Sangre: el ascenso de las naciones indias modernas*. Quito: Abya-Yala, 2013.
- Williams, Julie. "Celebrando el pasado del futuro: la negociación de la identidad indígena en Lumbisí, Ecuador". En Williams Waters y Michael Hamerly, comp., *Estudios*

ecuatorianos. Un aporte la discusión, tomo II, 73-86. Quito: FLACSO; ABYA-YALA / LASA, 2006.

Williams, Raymond. *El campo y la ciudad*. Buenos Aires: Paidós, 2001.

Wray, Natalia, Fernando Guerrero y Lucía Ruiz. *Catastro de las comunas legalmente constituidas en el Ecuador. Población indígena y desarrollo amazónico*. Quito: Abya Yala, 1987.

Yáñez del Pozo, José. “Cocotog del pueblo de los kitus”. *En Runa Yachai: La socialización infantil y la lógica de la subsistencia entre los pueblos indígenas del Ecuador*, 68-98. Quito: ABYA-YALA, 2003.

Zaragoza, Juan Manuel y Javier Moscoso. “Presentación: Comunidades emocionales y cambio social”. *Revista de Estudios Sociales* 62: 2-9. (2017), 2-5. <https://dx.doi.org/10.7440/res62.2017.01>

Anexos

Anexo1: Post Scriptum. Un vistazo a la movilización indígena de octubre de 2019

Simultáneamente a la redacción de este documento académico, en Ecuador se produjo una movilización indígena que paralizó las operaciones de todo el país. Si bien no se trata expresamente de Santa Clara, lo ocurrido dejó en evidencia que el menosprecio blanco-mestizo sobre la población indígena está vigente, así como las luchas para enfrentarlo. Dicho esto, se comparte una reflexión sobre lo acontecido.

La movilización tuvo como antecedente el decreto n.º 883 del gobierno de Lenin Moreno, expedido el 1 de octubre de 2019, mismo que, entre otros puntos, retiraba los subsidios a la gasolina e incrementaba su costo; en consecuencia, el gremio de transportistas paralizó sus actividades.⁶¹⁵ Si bien los hechos iniciaron con los transportistas, la población indígena fue la protagonista principal, ya que tenía una agenda más amplia con respecto a la reivindicación de derechos y en torno a las garantías de una vida digna para la población ecuatoriana. Más tarde, se sumaron a las protestas los movimientos de mujeres, asociaciones estudiantiles, barrios populares de Quito, entre muchos otros. Las poblaciones indígenas, lideradas por Leonidas Iza y Jaime Vargas, se trasladaron a Quito y se instalaron en la Casa de la Cultura Ecuatoriana y sus alrededores, mientras que algunas mujeres y niños fueron acogidos en las instalaciones de universidades lindantes, constituyéndose como centros de ayuda humanitaria. Los manifestantes buscaron llegar al palacio presidencial, pero fueron reprimidos por la fuerza policíaca.

La situación del país obligó al poder ejecutivo a trasladarse a la ciudad de Guayaquil y escudarse en el Partido Social Cristiano (PSC), que tiene bajo su control el gobierno local. Desde esta nueva sede, el ejecutivo intentó desacreditar las acciones del movimiento indígena argumentando que estaban dirigidos por el expresidente Rafael Correa y sus coidearios, de estar financiada por el gobierno venezolano, de tener como aliados al narcotráfico o que se trataba de un golpe de Estado disfrazado de protesta social. Además, acusó a los indígenas de ser responsables directos de hechos vandálicos, como el incendio de la Contraloría General del Estado. A pesar de todos estos bulos, la unión

⁶¹⁵ Ecuador, *Decreto Ejecutivo 883*, Suplemento al Registro Oficial 52, 2 de octubre del 2019.

de varios movimientos para protestar mostró que la lucha se produjo por cuestiones más estructurales; por ejemplo, el modelo económico impuesto por el FMI, la exclusión social de grandes grupos de la población como los indígenas, o las políticas a favor de los grandes grupos empresariales y en desmedro de las economías populares. Por lo tanto, las protestas se presentaron como la respuesta a una crisis de múltiples dimensiones y a la inoperancia del gobierno de Moreno para enfrentar dicha crisis.

Las estrategias de lucha de los indígenas estuvieron relacionadas con la protesta social que se tornó violenta; es así como utilizaron “mecanismos de movilización propios, como la acción colectiva obligatoria y coercitiva en las comunidades”, como lo señala el historiador Carlos Espinosa, además, “la toma de carreteras, la quema de llantas, la confrontación física con las fuerzas del orden, los castigos corporales de la justicia indígena”. Aparte de lo expuesto, Espinosa argumenta que una de las características de los hechos de octubre fue la violencia colectiva –no vista desde la Guerra civil de los Cuatro Días de 1932– y que originó una espiral que se alimentó del “efecto recíproco entre protesta violenta y represión estatal”.⁶¹⁶ Finalmente, después del diálogo mantenido con los dirigentes de las organizaciones CONAIE, FEINE y FENOCIN, y que contó con la mediación del coordinador residente de las Naciones Unidas en Ecuador, Arnaud Peral, y los representantes de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, el gobierno derogó las medidas el 14 de octubre.⁶¹⁷ Con esto, el movimiento indígena mostró que sigue vivo, organizado, tiene fuerza y cuenta con el apoyo de otros movimientos para triunfar.

Ahora, los hechos expuestos evidenciaron que una parte de la sociedad ecuatoriana reproduce –consciente o inconscientemente– formas de menosprecio contra las poblaciones indígenas para inferiorizarlos, y que un gobierno de turno, para sostenerse y defender intereses políticos-económicos, puede reprimir con un alto nivel de violencia a la población. Si bien, se presentaron blanco-mestizos que apoyaron al movimiento indígena en las protestas –dotando de alimentos y medicinas, asistiendo a los heridos o apoyándolos a través de redes sociales– también se presentaron otros grupos que dejaron en evidencia la persistencia del menosprecio como el tratado en la lucha de Santa Clara. Esta vigencia del menosprecio blanco-mestizo se presentó con el menosprecio estatal, ya que los gobernantes asumieron que los indígenas no pueden tener agencia; por lo tanto,

⁶¹⁶ Carlos Espinosa, “Complot correista o protesta indígena”, en *Medio digital Cuatro Pelagatos*, 14 de octubre de 2019, <https://4pelagatos.com/2019/10/14/complot-correista-o-protesta-indigena/>

⁶¹⁷ Carta de Jaime Vargas enviado a Lenin Moreno, 11 de octubre de 2019, https://twitter.com/CONAIE_Ecuador/status/1183069083757109250.

que sus acciones eran motivadas por fuerzas manipuladoras externas que los arengaban a abandonar sus comunidades, cerrar carreteras, efectuar saqueos e invadir ciudades. Por consiguiente, intentaron desprestigiar la protesta, aduciendo que esta no iba en contra de las medidas gubernamentales, sino a consecuencia de intereses desestabilizadores externos que utilizaban a las organizaciones indígenas. También recurrieron a la fuerza policial para reprimir y atemorizar. Las acciones policiales fueron justificadas por el gobierno de Moreno, las élites políticas y empresariales; ya que, a su decir, las protestas buscaban el derrocamiento del gobierno de turno.

Por otro lado, también se evidenció el menosprecio de la élite política blanco-mestiza y, al mismo tiempo, mostró su miedo de raíz colonial que concebía a los indígenas como una amenaza constante a su tranquilidad y privilegios, y que, en momentos de protesta, pueden trasladarse a las ciudades para destruirlas. Esto se notó con las medidas de bloqueo, tomadas por las autoridades del Municipio de Guayaquil, una vez que los manifestantes advirtieron su marcha a esa ciudad. Frente a esa amenaza, las autoridades municipales ordenaron, además de sitiar los ingresos a la urbe, la organización de una marcha denominada *por la paz*; así, Jaime Nebot, el líder del PSC, llamó a defender la ciudad, argumentando que los protestantes debían ser “castigados” por su “actitud delictiva” y por “no tener normas claras a la convivencia civilizada”. Nebot, además, pidió a los periodistas recomendar a los indígenas “que se queden en el páramo”, ya que contaban con los recursos necesarios para defender Guayaquil.⁶¹⁸ De esta forma, el líder político marcaba una línea divisoria entre los que viven en la costa y los de la sierra; específicamente los indígenas, a quienes les insinúa su lugar de origen y pertenencia: el páramo.⁶¹⁹ Estas declaraciones provocaron respuestas por parte de los líderes indígenas que lo acusaron de racista, lo que obligó a Nebot a enviar una carta al movimiento indígena con el título “Asunto Indigenado” en la cual se excusaba al aducir que sus palabras fueron sacadas de contexto.⁶²⁰ Boris Ochoa y Sandra Gordillo señalan que, desde la perspectiva de los líderes indígenas, lo expresado por Nebot fue racista, además,

⁶¹⁸ Carta de Jaime Nebot a Jaime Vargas, presidente nacional de la CONAIE, Asunto Indigenado, 20 de octubre de 2019, <https://twitter.com/jaimevargasnae/status/1186298487605997568/photo/2>; República del Banano, “Nebot recomienda que los indígenas se queden en el Páramo”, video de YouTube, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=M5BoU73zJ2E>; Studio Sargox, “Marcha por la paz por la Alcaldesa Cynthia Viteri & Jaime Nebot en pleno 9 de Octubre 2019”, video de YouTube, 2019, https://www.youtube.com/watch?v=3q9t_DiQwds.

⁶¹⁹ Boris Ochoa y Sandra Gordillo, “Recomiéndeles que se queden en el páramo: ¿Un fragmento discursivo racista/regionalista?”, en *Sur Academia: Revista Académica-Investigativa*, 7(14), 114-126 (Facultad Jurídica, Social y Administrativa-UNL, 2020), <https://revistas.unl.edu.ec/index.php/suracademia/article/view/724>.

⁶²⁰ Carta de Jaime Nebot a Jaime Vargas, presidente nacional de la CONAIE, Asunto Indigenado.

presentó tintes regionalistas, ya que sus expresiones surgieron “de manera espontánea, no planificada, dejando notar lo que piensa y siente de manera subconsciente, exhibe sus prejuicios racistas pese a autodefinirse como no racista”, además agregan que, si bien se dirige a los indígenas “su audiencia final, es más amplia: el pueblo ecuatoriano, pues la voz del líder socialcristiano es amplificada por su poder y por los medios de comunicación”.⁶²¹

Las posturas de los líderes indígenas Leonidas Iza, Yaku Pérez y Jaime Vargas confluyeron en que los pronunciamientos de Nebot eran racistas, por lo que exigían respeto. De esta manera, enmarcando estas reacciones en la perspectiva del reconocimiento *honnethiano*,⁶²² los líderes indígenas sintieron que fueron agraviados, por lo tanto, irrespetados, sobre todo, porque desvalorizó a la población indígena y su lucha; así, hablan de racismo, xenofobia, irrespeto y burla a su dignidad. Entonces, mostraron su indignación, exigieron justicia y advirtieron que se harán respetar. Por ejemplo, Iza respondió a Nebot con lo siguiente: “¡no juegue con la dignidad de este pueblo! Si él está burlando, solo piense que los pueblos indígenas, aquí estamos hace más de doce mil años”.⁶²³ Por otra parte, Vargas indicaba: No somos ‘indigenado’, somos Pueblos y Nacionalidades, somos el Movimiento Indígena con una agenda política y una estructura cultural, política y organizativa, llamarnos ‘indigenado’ es muestra clara del desconocimiento de lo que somos, de quienes somos.⁶²⁴ En cambio Pérez expresó lo siguiente: “Le exigimos respeto al pueblo obrero, al pueblo campesino, al pueblo agricultor, al pueblo indígena que les da comer a ellos. Más respeto con los sagrados páramos y con el sagrado movimiento indígena”.⁶²⁵ Lo pronunciado por Nebot se transformó en un “arma de resistencia por parte de la dirigencia indígena”, con la cual insistieron en la reivindicación del páramo, del agua, el territorio y la soberanía alimentaria; al mismo tiempo, recalcaron su presencia milenaria y el desconocimiento que existe de las élites blanco-mestizas sobre su sistema sociopolítico e identitario.⁶²⁶

Otros miembros de la élite política blanco-mestiza también se pronunciaron sobre las protestas de octubre con palabras que denotan menosprecio sobre los indígenas; en concreto, el expresidente, Osvaldo Hurtado indicaba: “El movimiento indígena se ha

⁶²¹ Ochoa y Gordillo. “Recomiéndeles que se queden en el páramo”, 124.

⁶²² Honneth, *Lucha por el reconocimiento*.

⁶²³ Ochoa y Gordillo. “Recomiéndeles que se queden en el páramo”, 123

⁶²⁴ *Ibíd.*

⁶²⁵ Declaraciones de Yaku Pérez para Radio La Calle, TVR EC, <https://www.facebook.com/TVRHDEC/videos/2427953340857613>.

⁶²⁶ *Ibíd.*

convertido en un obstáculo para el desarrollo del Ecuador”.⁶²⁷ Con esto, reprodujo la apreciación desarrollista referente a que los indígenas son un obstáculo para alcanzar el desarrollo que tomó fuerza en la década de 1970. Así también, Fabricio Villamar, exasambleísta, profirió un discurso similar al señalar que la lucha de los indígenas es legítima por la situación de pobreza en la que se encuentra esta población, pero también sostenía que los hechos de octubre no contribuían al desarrollo económico y Quito no se merecía los actos vandálicos. Por otro lado, Villamar sostuvo que los indígenas deben ser agradecidos con la república por los “2 millones 300 mil hectáreas de tierra gratuitas” otorgados, y que no se ha reconocido que la “república ha puesto muchísimo para los indígenas” y el “altísimo aprecio y consideración” que les tiene.⁶²⁸ Por su parte, José Ayala Lasso manifestaba que “la virulencia de las protestas no corresponde al carácter de los indígenas, pero demuestra la gravedad de sus problemas y la urgencia de adoptar soluciones eficaces, de forma inmediata y permanente”.⁶²⁹

Articulada a lo anterior, se encuentra ese sentido de tolerancia y el discurso de los valores del buen ciudadano de la élite política blanco-mestiza construidos desde finales del siglo XIX e inicios del XX; especialmente, aquellos de corte liberal en torno a la moral pública, referida a que las élites estaban dispuestas a aceptar a aquellos indígenas con buenas costumbres y que no alteren el orden público.⁶³⁰ Las expresiones de Villamar, Hurtado, Nebot y Ayala reproducen la imagen de los indígenas buenos y pacíficos que protestan con violencia por influencia externa, en este caso, la injerencia de correístas y chavistas que se aprovechan de la situación de pobreza de esta población para manipularlos y alcanzar el golpe de Estado.

Con respecto al menosprecio de los blanco-mestizos no pertenecientes a las élites, este quedó plasmado en redes sociales. Verbigracia, el periodista Anderson Boscán, durante un diálogo con Luis Vivanco, con fundamento en la igualdad de las personas ante la ley, sentenció lo siguiente: “Indio encontrado, indio preso”.⁶³¹ La concepción de los indígenas como delincuentes, terroristas y vándalos que deben ser encarcelados, fue

⁶²⁷ Hernán Escudero Martínez, “Opiniones sobre la Crisis en medios de comunicación”, en UIDE, *Panorama Global. 12 días de octubre. Conmoción Social*, Boletín 7, (septiembre-octubre de 2019), 36, <https://www.uide.edu.ec/wp-content/uploads/2019/12/BOLETIN-RRII-7.pdf>.

⁶²⁸ Ecuavisa, “¿Cuánto le afecta a la CONAIE su radicalismo? - Políticamente Correcto 8/diciembre/2019”, video de YouTube, entrevista a Fabricio Villamar, Nathalia Guerra y Leonidas Iza, 2019, https://www.youtube.com/watch?v=Yg_BTH9vTE0.

⁶²⁹ Escudero Martínez, “Opiniones sobre la Crisis en medios de comunicación”, 37.

⁶³⁰ Goetschel, *Moral y orden*, 45-53.

⁶³¹ Anderson Boscán, “Los indígenas deben ir presos hasta que se acaben todos”, video de YouTube, 2019, https://www.youtube.com/watch?v=cV9Wn33x04s_.

compartida por millares de personas, con lo que se desenmascaró el racismo y el clasismo de las capas altas y medias más acomodadas y conservadoras que son, como lo indica el historiador Juan Paz y Miño: “Incapaces de comprender las dinámicas sociales, para estos sectores simplemente había ‘indios’ dispuestos a lanzarse contra sus propiedades, además de bandidos y ladrones aprovechadores de las movilizaciones”.⁶³²

En las redes sociales se aprecian varios comentarios sobre los hechos, donde los blanco-mestizos plasmaron su consideración, no solo sobre las protestas de octubre, sino la valoración que tienen sobre la población indígena. Por ejemplo, se encuentra frases como: “Ya es hora de ser más agresivos con estos animales”, “¡Hasta q al fin se les acabo la ignorancia, horda de salvajes vandálicos!”, “Dirigentes indígenas terroristas”, “Y así quieren que a los indios los traten con guante blanco. Yo de policía les doy bala”, “La policía no debe tener contemplación con esos salvajes”, “Asquerosa gentuza estos disfrazados de indios pacíficos”, entre otros.⁶³³ Estos comentarios podrían referir específicamente al contexto en el que fueron señalados; no obstante, se aprecian términos de larga data, utilizados para humillar a los indígenas, y que fueron señalados a lo largo de esta tesis, por ejemplo: salvajes, animales, vándalos. Algunas de estas expresiones concuerdan con los criterios de las élites políticas que los consideran como delincuentes, terroristas y antidemocráticos. Por último, en más de un comentario se indica que hay que “darles bala”, frase utilizada, para señalar que deben ser reprimidos brutalmente.

Lo indicado refleja que, en lo que va del siglo XXI, las formas de menosprecio blanco-mestizo de raíz colonial y del primer periodo republicano, practicadas para inferiorizar a poblaciones indígenas, están enquistadas en la sociedad y continúan reafirmandose. Como parte de este menosprecio, sigue vigente la postura de las élites políticas y económicas blanco-mestizas acerca de que solo ellos pueden proponer e implementar las políticas que pueden salvar al país, pues contemplan sus acciones como las adecuadas, mientras denostan aquellas propuestas por otros grupos como el movimiento indígena. En definitiva, un segmento de la sociedad civil blanco-mestiza continúa representando la imagen de los indígenas como atrasados, ladrones, incivilizados, que no pueden pensar y actuar por sí mismos, y que son un obstáculo para el desarrollo del país. Frente a esto, la lucha por el reconocimiento de estas poblaciones,

⁶³² Juan Paz y Miño, “Ecuador: ¿Cómo entender la movilización indígena y popular?”, en *Nexos*, 28 de octubre de 2019, <https://www.nexos.com.mx/?p=45412#.XbhMORAPRGA.whatsapp>.

⁶³³ Tomado de Twitter y Facebook. Se omiten los enlaces para mantener la confidencialidad de los perfiles.

tanto por la eliminación de desigualdades sociales y económicas, cuanto por respeto, seguirá vigente como lo mostraron los hechos de octubre del 2019.

Lo ocurrido en Ecuador converge con el contexto mundial en el sentido que se puede apreciar, por una parte, a grupos de personas humilladas, excluidas, indignadas y que exigen respeto y condiciones que les permitan tener una vida digna; por otro lado, están los grupos dominantes, especialmente los autoidentificados como sociedades blancas, que han utilizado el poder político, económico y posicionamiento social, para menospreciar, imponer agendas, negar derechos o limitarlos, someter identidades y, temerosos de perder privilegios, despojar a las poblaciones subalternas de sus derechos adquiridos mediante procesos de luchas acaecidas en el siglo XX y lo que va del XXI.

Sin embargo, la costumbre de los grupos dominantes basada en el atentar contra la dignidad de otros, no ha podido ser superada y, al contrario, se refuerza. Entonces, se puede deducir que todavía falta tiempo y conciencia para superar esta costumbre, ya que atraviesa prácticas, comportamientos y discursos desde lo cotidiano hasta las acciones estatales, colocando obstáculos para el ejercicio de los derechos, y ratificando la aplicación de formas de menosprecio como la desvalorización social, la desventaja jurídica, la desposesión de derechos, la humillación, el maltrato físico y simbólico, entre otros.⁶³⁴ Lo señalado puede ser ejemplificado con sucesos como las “alianzas patriarcales”⁶³⁵ que ponen en riesgos derechos adquiridos por las mujeres como está aconteciendo en Estados Unidos de Norteamérica al otorgar libertad a los estados, para decidir sobre los derechos reproductivos de las mujeres; la apertura de fronteras de países europeos para el ingreso de la población ucraniana a raíz de la guerra con Rusia bajo el discurso de su blancura, frente a las medidas migratorias, muchas violentas, para evitar el ingreso de población proveniente de países africanos, dejando en evidencia el manejo de una política que considera unas vidas más valiosas que otras; o, la “teoría del reemplazo” que aduce que se está produciendo en Europa y Estados Unidos una erradicación de los blancos, especialmente, por la inmigración de latinoamericanos y africanos, y estas posturas han motivado masacres como la acaecida en el 2019 en Christchurch, Nueva Zelanda, o la toma de medidas para reforzar el dominio político y socioeconómico de los que se asumen blancos.⁶³⁶

⁶³⁴ Honneth, *La sociedad del desprecio*.

⁶³⁵ Catherine Walsh, “Decolonial learnings, askings and musings”, *Postcolonial Studies*, vol. 23, No. 4, 604-611 (2020), 608 <https://doi.org/10.1080/13688790.2020.1751437>

⁶³⁶ Farhad Manjoo, “The White-Extinction Conspiracy Theory is bonkers”, en *The New York Times* (march 20, 2019) <https://www.nytimes.com/2019/03/20/opinion/new-zealand-great-replacement.html>

Es así que, a nivel global, se van presentando luchas por sociedades exentas de miseria, menosprecio y en defensa de los derechos adquiridos, que son protagonizadas por poblaciones que participaron en conflictos anteriores o, al menos, están informadas de las luchas pasadas y de los agravios actuales.⁶³⁷ Entre estas luchas se encuentran: la defensa del territorio Mapuche en Chile; las protestas afroamericanas contra los abusos policiales y el racismo estructural en EE.UU.; las luchas de las poblaciones lgbtiq+ contra la despenalización de la homosexualidad y por el matrimonio igualitario; la defensa de la diversidad cultural en las urbes impulsada por los indígenas urbanos en ciudades como Quito y La Paz; el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) en Brasil y su lucha por el acceso a la tierra; el movimiento de jóvenes en Myanmar contra la dictadura militar y el respeto a la democracia; entre otros.

Para cerrar, quienes batallan comparten valores, sentimientos y valoraciones positivas sobre sus acciones, y esta intersubjetividad marca sus disputas. Es por ello, que no se trata solo de individuos luchando, sino de comunidades. Así también, convergen en expectativas sobre el reconocimiento que consideran merecer, y sus luchas son respuestas a la negación o limitación, por parte de los grupos dominantes, de ese reconocimiento.

⁶³⁷ Suauerwald, *Reconocimiento...*, 50-3.

Anexo 2: Versión resumida de la Teoría del reconocimiento de Axel Honneth

Esferas de la experiencia humana de reconocimiento		Ámbitos de manifestación del reconocimiento	Formas del reconocimiento	Formas de menosprecio o no reconocimiento	Estructura del reconocimiento	
Social Intercultural Económico	Subjetiva	Familia	Amor	Maltrato físico y simbólico, la violación y la tortura. (Lesiones a la integridad física)	Estructura igualitaria (Su principio ético es: El respeto que los seres humanos merecen y una sociedad digna exenta de miseria y humillación)	Estructura desigual (Motiva la lucha por el reconocimiento)
		Sociedad civil	Derecho	Desposesión de derechos, exclusión social, invisibilidad social, fraude y la desventaja jurídica. (Lesiones a la integridad social)		
	Material	Comunidad	Solidaridad	Ofensa, estigmatización, humillación, deshonra y desvalorización de modos de vida individual o colectiva. (Lesiones a la dignidad)		

Elaboración propia

Anexo 3: Personajes e instituciones con estimaciones positivas y negativas presentes en la lucha de Santa Clara

Apreciación		Personaje u organización	Descripción
Positivo	Comunero	José Federico Tumipamba (+)	Primer apoderado de la comunidad indígena y comuna de Santa Clara. Los comuneros hablan con admiración por haber organizado la comuna y ser respetado tanto en el ámbito comunal como en el estatal, y con gratitud por haber encabezado la defensa en los conflictos con el Banco del Pichincha y la Universidad Central.
		Francisco Vaca (+)	Presidente del Cabildo que dirigió la defensa de Santa Clara entre 1979-1985.
		Luis “Lucho” Guamanzara (+)	Miembro del Cabildo en el conflicto con León Febres Cordero, amigo de miembros del Partido Político Izquierda Democrática. Presidente del Cabildo que retornó la tranquilidad a la comuna en 1986.
		María del Carmen Tumipamba (+)	Primera mujer que es parte del Cabildo Comunal. Abrió el espacio para la participación de la mujer en el liderazgo comunal. La recuerden por su papel en el pedido de inconstitucionalidad del Reglamento de Disolución de comunidades campesinas ante el TGC.
		Banda de Músicos de Santa Clara de San Millán	Organización de músicos originarios de Santa Clara. La recuerdan con orgullo y respeto por considerarla una de las mejores de Quito.
	No comunero	Eloy Alfaro	Presidente del Ecuador quien les otorgó el reconocimiento jurídico de comunidad de indígenas.
		Izquierda Democrática	Segunda fuerza política de Ecuador en los años 80. La recuerdan con gratitud, por su apoyo en el enfrentamiento Santa Clara-León Febres Cordero.
Negativo	Comunero	Gonzalo Romero (+)	Comunero <i>wairapamushca</i> . Se lo aprecia como una persona que ‘daño’ a la comuna por apoyar la disolución y liquidación de la comuna.
		Comité Pro-escriturización del Barrio de Santa Clara de San Millán	Organización creada por un grupo de comuneros nativos y <i>wairapamushca</i> , encabezados por Gonzalo Romero. Motiva el sentimiento negativo por su papel en el conflicto con Febres Cordero y su insistencia en que Santa Clara se convierta en barrio.
	No comunero	Municipio de Quito	Poder local del ámbito estatal. La consideran como una institución en la que no se debe confiar por sus intervenciones en la comuna y su insistencia que adquieran la categoría de barrio.
		Banco del Pichincha	Institución financiera que intentó utilizar las aguas de Chusalongo a través de un juicio que se extendió de 1936 a 1942. Se expresan con indignación sobre esta institución.
		Ministerio de Previsión	Instituciones del ámbito estatal responsables de las comunas. Motivan el sentimiento de la

	Social/Ministerio de Agricultura	indignación por sus acciones que no han respetado a la comuna.
	Rafael Váscquez (+)	Propietario de terrenos aledaños a Santa Clara. Fue uno de los demandantes en el conflicto que mantuvo la comuna con el Banco del Pichincha, así también, forma parte del conflicto entre la Universidad y Santa Clara. Lo recuerdan con un personaje que maltrataba a la población comunera.
	Sixto Durán Ballén (+)	Exalcalde de Quito. Produce indignación por dividir el territorio comunal con la construcción de la Av. Occidental.
	León Febres Cordero (+)	Expresidente de la República 1984-1988. Lo recuerdan con indignación por incentivar la disolución y liquidación de Santa Clara.
	Eustorgio Sánchez (+)	Expárroco de Santa Clara de San Millán en los años 60. Lo recuerdan con indignación por negarse a la entrega de la imagen de Santa Clara de Asís para el desarrollo de las fiestas.

Fuente: Trabajo de campo
Elaboración propia

Anexo 4: Comunas de Quito con reconocimiento jurídico*

<i>Parroquia</i>	<i>Comuna</i>	<i>Creación</i>
Cotacollao	Parcayacu	1938
	San José de Cangahua	1938
	San Antonio de Padua	1949
Magdalena	Tarma	1938
	Chilibulo – Marco Pamba – Raya	1938
	Chindalo	s/f
Chillogallo	El Pugro	1945
	Espejo	1972
Benalcázar	Santa Clara de San Millán	1942
	Miraflores	1991
Guápulo	El Tingo	1938
	Bellavista Gualquintagua	1938
	La Floresta	1938
Alfaro	Dr. Camilo Ponce Enríquez	1957
Tumbaco	Tola Grande	1941
	Tola Chica	1944
	Leopoldo Chávez	1941
	Central	1944
	La Buena Esperanza	1970
Guangopolo	El Barrio o Toglla	1938
	Rumiloma	1959
	Soria Loma	1979
Conocoto	Chachas	1977
	La Moya	1946
	San José	1966
Zámbiza	San Isidro del Inca	1939
	Llano Chico	s/f
	San José de Cocotog	1948
Calderón	Llano Grande	1956
	San Miguel Común	1975
	Oyacoto	1980
	Elena Enríquez Espinosa	1981
Amaguaña	El ejido de Turubamba	1937
	Cuendina	1958
	Cachai Cochapamba Carapungo	1959
	Santa Isabel	1970
Cumbayá	Lumbisí	1937
	San Juan Bautista	1950
	San Francisco de Miravalle	1971
Alangasí	San Juan de Angamarca	1976
	San Pedro del Tingo	s/f
	Centro del Pueblo	1938
	San Francisco Santa Loma	1960
	San Francisco de Zanjaloma	1960
	La Cocha	1992
Pomasqui	Santa Clara	s/f
Nayón	San Francisco de Tanda	s/f
	Pelileo	1941
Yaruquí	La Victoria	1945
	El Tejar	s/f
	San Vicente	38
	Chaupi Estancia	s/f
	Oyambiro	1957
	Santo Domingo	1962
	Oyambaro	1977

Puembo	Isabel Tobar	1938
	Chiche Anejo	1938
La Merced	San Francisco de Baños	1939
El Quinche	La Esperanza	1939
	Iguíñaro	1937
	La Victoria	1937
	Ingapi	1945
	San Vicente	1950
	San Miguel	1955
	Cuenpuri	1955
Atahualpa	Península	s/f
	San Pedro de Astiro	s/f
Puéllaro	Leopoldo Chávez	1938
	Coillagal	1970
Checa	El Carmen	1937
Nanegal	Cariaco	1938
Minas	Asilla	1938
	Alause La Chasta	1938
Calacalí	Izapamba	1945
	Palma Real	1958
Guayllabamba	San Lorenzo	1946
	San Vicente	1975
	San Diego de Sevilla	1976
Pacto	Ingapi	s/f
	El Paraiso	1953
	Buenos Aires	1962
	Pactoloma	1962
	La Delicia	1975
Gualea	Nanegal chico	s/f
	Santa Elena	1941
	Nueva Granada	1950
	El Porvenir	1954
	Las Islas	1954
	Santo Domingo	1962
Pintag	San Juan de la Tola	1953
	4 de octubre	1969
	5 de abril	1970
	Santa Isabel del Marco	1976
	Calvario de la Calera	1976
	Palugo	1980
Tababela	Gumbí	1953
	San Agustín	1957
Chavezpamba	Pilgarán	1957
Pifo	Tablón Alto	1971
Nono	San Francisco de Alaspungo	1975

 Parroquias urbanas

 Parroquias rurales

Fuente: Archivo Nacional de Comunas. MAGAP, 2015/ Natalia Wray, Fernando Guerrero y Lucía Ruiz. “Catastro de las comunas legalmente constituidas en el Ecuador”, en *Población indígena y desarrollo amazónico* (Quito: Abya Yala, 1987).

Elaboración: propia

*No todas están activas

Anexo 5: La revisión de archivo y la historia oral: una explicación ampliada sobre metodología utilizada para el estudio de la lucha por el reconocimiento de Santa Clara

Este anexo explica de forma más detallada las dos aristas metódicas diseñadas para documentar esa dimensión subjetiva de la lucha por el reconocimiento de Santa Clara, y que fueron indicadas en la introducción de esta tesis. Es así, que se inicia señalando que las aristas fueron la revisión de archivo y la historia oral, que fueron planteadas como respuesta al encuadre de esta tesis, que es una historia *desde abajo*, pues la intención fue recabarla desde los propios comuneros, para reconstruir la experiencia histórica desde una variedad de voces y visibilizar otras motivaciones de su lucha como son las subjetivas; así como también, su protagonismo en la historia de Ecuador y Quito del siglo XX. Esto no implicó que no se haya considerado un *estudio hacia arriba*, es decir, “estudiar al Estado y a los grupos de poder para comprender su relación con los sectores subalternos” como lo explica Carmen Martínez Novo, al contrario, para comprender la lucha por el reconocimiento de Santa Clara fue importante esto, para apreciar el menosprecio estatal y a los grupos blancos-mestizos, y “entender cómo se ejerce el poder a través del control de las instituciones y de la posibilidad de conformar actitudes”.⁶³⁸

Por otra parte, estas aristas metodológicas responden a la interdisciplinariedad de este estudio, ya que se inserta, especialmente, en la microhistoria, la nueva historia política y la antropología histórica. Para este caso, se entiende como microhistoria al estudio y la escritura de la historia, que abandona las “historias de carácter holístico y sintético”, y gira hacia modalidades analíticas de escritura histórica, centradas en objetos contruidos en escala reducida. Razón a la nueva historia política —que está inserta en la corriente historiográfica denominada como nueva historia planteada en los años setenta del siglo pasado por la tercera generación de la reconocida Escuela Francesa de los Annales, esencialmente, de la mano de Jacques Le Goff y Pierre Nora—, se acoge la propuesta de Francois Xavier Guerra, que indica que se centra en las actuaciones y las interacciones de los actores colectivos que se constituyen en todos los estratos sociales; es decir, en los vínculos que permiten cohesión en los grupos que tejen entre sí relaciones de poder. Así también, señala que lo político está en el manejo del poder en la sociedad a

⁶³⁸ Martínez, “Discriminación y colonialidad en el Ecuador de Rafael Correa (2007-2017)”, 50.

todo nivel, entonces, no solo el Estado es la única institución que utiliza el poder, sino otros actores (sindicatos, hombres sobre mujeres, etc.). En lo que respecta a la antropología histórica, es entendida como aquella que permite investigar temas que se pueden aún presenciar e impulsa a un trabajo de campo que acude a documentos escritos y materiales in situ (visuales y orales). Permite rescatar la historia oral que subsisten entre los miembros de una sociedad actual sobre sus experiencias y vivencias de tal o cual hecho.⁶³⁹ A continuación, se detallan las aristas metodológicas enunciadas:

Fuentes de archivo

Renán Silva señala que “plantear e intentar resolver un problema en el campo de la investigación histórica exige seleccionar con pertinencia los documentos que hacen posible su investigación, pero exige sobre todo *trabajar* los documentos que han sido objeto de selección.”⁶⁴⁰ De todas maneras, existe un paso que es anterior y, al mismo tiempo, paralelo a esa acción: la ubicación de estos documentos. En el caso de Santa Clara, la documentación fue hallada en dos tipos de archivo: los organizados por los blanco-mestizos y el organizado por Santa Clara. El punto de partida fueron las conversaciones previas mantenidas con comuneros, acción que conllevó a identificar la existencia de varios hechos objetivos, entendiendo como objetivo que efectivamente ocurrieron, y que en conjunto podían ser apreciados como un proceso de lucha de esta comuna.

De esta manera, se establecieron un grupo de archivos y bibliotecas que conservan documentos recogidos y organizados por blanco-mestizos, y que permitieron un acercamiento a una maraña de hechos que involucraban a la comuna de Santa Clara. Esta documentación puede ser considerada como oficial-burocrática, en el marco que fueron expedidos por funcionarios de instituciones estatales y eclesiásticas, y dirigidas al Cabildo comunal. Las respuestas emitidas a los contenidos de esa documentación por Santa Clara y sus aliados (por ejemplo, abogados), que se ubican en estos archivos, también se enmarcan en la misma categoría de oficial-burocrática. De esta forma, se hallaron juicios,

⁶³⁹ Jurandir Malerba, “Nuevas perspectivas y problemas, en *Teoría y metodología en la historia de América Latina*, ed. por Estevao de Rezende Martins y Hector Pérez Brignoli, (Paris: UNESCO / Editorial Trotta, 2006): 63-99; Francois Xavier Guerra. “Hacia una nueva historia política. Actores sociales y actores políticos”. En, *Anuario del IEHS IV*, (Tandil, 1989): 243-264; André Burguière, “La antropología histórica”, en *La historia y el oficio de historiador. Colectivo de autores franceses y cubanos*, ed. por Luis de las Traviesas (Ciudad de la Habana: Ediciones Imagen Contemporánea, 2002): 91-117.

⁶⁴⁰ Renán Silva, “La servidumbre de las fuentes”, 36.

leyes, reglamentos, cartas, oficios, ordenanzas, acuerdos ministeriales, informes burocráticos, nombramientos del cabildo, mapas y planímetros. A excepción de algunos documentos provenientes de los comuneros, estas fuentes enmarcan los discursos de las personas que detentan poder: técnicos, subsecretarios, asesores, alcaldes, ministros, arzobispos, etc. Todo esto permite contar con la información estatal, sea central o local, y de los poderes locales, a la par de sus acciones frente a las comunas quiteñas.

Los archivos de este grupo son: Nacional de Comunas (que junto a las conversaciones con comuneros abrieron el abanico para indagar en otros archivos), Nacional de Ecuador, Metropolitano de Historia de Quito, Corte Constitucional del Ecuador, General de la Función Judicial de Ecuador y Corte Nacional de Justicia del Ecuador. A todos estos, se suman los archivos de la Universidad Central que conserva, aunque de manera incompleta, las actas del Consejo Universitario acerca del conflicto mantenido con Santa Clara; el Arzobispal de Quito, con toda la información de las diferentes parroquias eclesiásticas a las que perteneció Santa Clara desde finales del siglo XIX hasta los años setenta. Igualmente, el archivo del Ministerio de Cultura, específicamente, el Fondo Jijón, que cuenta con algunos estudios sobre los grupos indígenas en la primera mitad del siglo XX, y toda la colección de los boletines de la Parroquia Eclesiástica de Santa Clara de San Millán.

A este grupo de archivos se enlazó la revisión de periódicos en las hemerotecas de la Casa de la Cultura, Ministerio de Cultura y Biblioteca Aurelio Espinosa Polit, y todo el marco legal sobre los indígenas y las comunas en Ecuador expedidos en el siglo XX, que han sido recopiladas en la “Herramienta de Información Legal Ecuatoriana, LEXIS”, y por los investigadores: Costales y Rubio⁶⁴¹, y cuya revisión fue necesaria teniendo en cuenta que la normativa refleja la estructura de reconocimiento; específicamente, lo que corresponde a la esfera de derecho como lo indica Honneth. Además, tiene “implicaciones socioculturales, porque son un medio por el cual las élites blanco-mestizas pretendieron divulgar sus ideales en toda la sociedad”⁶⁴².

Por el contrario, en el marco del acercamiento a la esfera subjetiva de la lucha por el reconocimiento, la información facilitada por este grupo de archivos no permitió una mayor aproximación a lo subjetivo, ni al sistema comunitario de Santa Clara. Esto

⁶⁴¹ Alfredo Rubio Orbe, *Legislación Indigenista del Ecuador* (México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano, 1954); Piedad de Costales y Alfredo Costales Samaniego, *Recopilación de las Leyes Indígenas de 1830 a 1918*. (Quito: IEAG, 1964).

⁶⁴² Honneth, *Lucha por el reconocimiento*; O'Connor, *Género, indígenas y nación*, 16.

condujo a revisar el archivo *in situ* de esta comuna, resguardado en los libros de actas de las Asambleas comunales desde 1942 y los libros de Registros de Comuneros desde 1974. El acceso al archivo se facilitó por el apoyo de Diego, comunero, y Tatiana, residente de la comuna, que conocí durante mis estudios universitarios. Ellos me pusieron en contacto con los miembros del Cabildo. A esto se unió el contexto actual de la dirigencia de las comunas quiteñas, ya que en los últimos 10 años se ha presentado un cambio generacional, y los jóvenes están ocupando las diferentes dignidades de los Cabildos. Las comunas del Ilaló, Lumbisí, Cocotog y Santa Clara son un ejemplo de lo dicho. Esto ayudó a entablar diálogos y llegar a acuerdos, ya que compartimos no solo una misma generación, sino intereses de investigación. Así, apreciaron que mi presencia no era una amenaza para la comuna, permitiendo el ingreso al archivo. En este caso, la revisión de los libros comunales se realizó en horario de atención de la casa comunal: 19h00 a 24h00.

Gracias al acceso y revisión del archivo comunal, se precisaron mayores detalles de su proceso de lucha; en particular, las iniciativas propuestas por los comuneros en las Asambleas Generales para enfrentar a los blanco-mestizos y sus instituciones, que quedaron plasmadas en las actas comunales elaboradas por la secretaría del Cabildo, y legitimadas por la Asamblea General mediante la lectura y aprobación de actas al inicio de cada reunión. A continuación, se realizó un acercamiento a los aspectos sociodemográficos de la población comunera a través de los registros comunales. Cada comunero, desde 1974, debe completar una ficha donde registra sus nombres, fecha de nacimiento, estado civil, número de hijos, número de terrenos y actividad económica. Con esta información se construyó una base de datos que, a través de un programa estadístico, permitió un análisis descriptivo univariado, cuyos resultados fueron plasmados en tablas y gráficos particularmente útiles para identificar a los comuneros con el entorno del periodo 1974-1990. Esta fase de corte cuantitativo se la efectuó, como lo señala Cotera, para otorgar cifras que permitan dar “mayor contenido al análisis histórico”, y permitió contar con datos imposibles de encontrar en los archivos organizados por los blanco-mestizos.⁶⁴³

La búsqueda de evidencias que muestren, entre otros aspectos, las prácticas de menosprecio y cómo los pobladores de Santa Clara respondieron a estas en el periodo 1911-1990, conllevó a prestar especial atención a las descripciones sobre los comportamientos de los blanco-mestizos, intervenciones de comuneros y funcionarios

⁶⁴³ Elber Cotera, “Métodos cuantitativos e historia”. *Revista Escuela de Administración de Negocios*, 38 (2009): 97-109, <https://journal.universidadean.edu.co/index.php/Revista/article/view/137>.

públicos, reacciones colectivas frente al desprecio, etc. Con esta labor investigativa se deliberó que los documentos hallados con la descripción de esos comportamientos, intervenciones y reacciones, no necesariamente fueron escritos por los actores directos. La documentación vinculada, sobre todo, a juicios, oficios y actas comunales que presentaban esta característica fueron realizadas por secretarios o abogados y, en muchos casos, son resúmenes de un hecho o intervenciones de una o más personas. Por ejemplo, las actas comunales fueron redactadas por los secretarios de los cabildos, quienes fueron los responsables de colocar, a su juicio, lo que consideraban medular de las intervenciones de los miembros del Cabildo y de los comuneros en las Asambleas Generales, y cuyo contenido era aprobado por los comuneros en la siguiente Asamblea General. Se buscó superar esta eventualidad con las fuentes escritas, por medio de la segunda estrategia metodológica de esta investigación: la historia oral.

Historia oral

Por medio de la historia oral se abordó parte de la subjetividad y, a la vez, se develaron aspectos desconocidos de los conflictos experimentados por Santa Clara como las formas de menosprecio, sentimientos, deseos colectivos, las estrategias de lucha y su vida cotidiana. Todo esto en el marco de la memoria de corta y larga duración.⁶⁴⁴ Conjuntamente a lo expuesto, se recogieron testimonios por medio de entrevistas semiestructuradas, mismas que fueron registradas en audio y transcritas, para así construir una fuente oral de dos componentes: uno primario que refiere a los audios, otro secundario que son las transcripciones.⁶⁴⁵

Esta construcción de la fuente oral implicó, en primer lugar, la determinación del tipo de trabajo de historia oral a realizar, siendo este la recopilación de relatos de vida

⁶⁴⁴ La importancia de la historia oral para la descolonización de la historia y como medio efectivo para abordar y recuperar lo subjetivo en la historia, ha sido señalada por autores como: Daniel James, *Doña María. Historia de vida, memoria e identidad política*, (Buenos Aires: Manantial, 2004); Silvia Rivera Cusicanqui, “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. *Temas Sociales 11*, 49-75, (La Paz: Gramma, 1990).

⁶⁴⁵ Las fuentes orales son narrativas y hablan más de los significados de los hechos que de los hechos en sí. Revelan acontecimientos desconocidos o poco conocidos de la vida cotidiana, principalmente, de las clases no hegemónicas; también, permiten penetrar en el interior de una cultura o en el seno de una conciencia colectiva y estudiar las mentalidades de los medios populares a través de la escucha de lo que dicen los testigos acerca de sus creencias, costumbres, valores, emociones, deseos, mitos, luchas, ocio, incorporando de esta manera al conocimiento histórico y social las experiencias de grandes sectores de la población. Juan Jiménez y Marga Otaegi, “Historia oral y archivística oral: un método para el estudio de la historia local”, en *Tokiko Historiaz Ikerketak: Estudios de historia local* (Donostia: Diputación foral de Bizkaia / Eusko Ikaskuntza, 1987), 79-81; David Mariezkurrena, “La historia oral como método de investigación histórica”, *Gerónimo de Uztariz: Revista técnico-profesional*, No. 23-24 (2008), 222-9.

enmarcados en lo que se conoce como la historia oral temática. Dichos relatos se centraron en la memoria individual de diferentes comuneros que, al mismo tiempo, están unidos por su vivencia y/o experiencia en los conflictos mantenidos en su lucha por el reconocimiento. En segundo lugar, se pensó en el instrumento más adecuado para registrar los testimonios; por lo que se estableció el uso de la entrevista temática y de fines diversos de carácter semiestructurada.⁶⁴⁶ A la postre, se establecieron tres fases para contar efectivamente con la fuente oral: la planificación, la aplicación y la transcripción.

En la fase de planificación se estableció una guía de entrevista con preguntas que abarcaban los hechos previamente identificados durante la revisión de archivo y otras que buscaban nueva información, sobre todo, de la cuestión subjetiva y la vida comunitaria. El siguiente paso fue la selección de los entrevistados, y para esto se contó con el apoyo del Cabildo comunal. A los entrevistados se los separó considerando dos variables: *especialistas* y edad; los primeros son adultos mayores a quienes los comuneros los describen como “los que conocen más sobre la comuna” y que participaron en algunos hechos que forman cada etapa de la lucha de Santa Clara. El segundo grupo se conformó por adultos y jóvenes que conocen los hechos porque sus padres u otros comuneros les transmitieron ese conocimiento.

Al tener en consideración todo este acervo, se puso especial atención en dos cuestiones: la primera, siguiendo lo señalado por Portelli, el rol del investigador en la construcción de la fuente oral implica ser reflexivo con respecto al trabajo participativo entre el entrevistador y el entrevistado; además, es de vital importancia tener en cuenta que la fuente oral condiciona su existencia a la transmisión, y que la existencia de la fuente oral –y su contenido– depende mucho de las preguntas, diálogos y de la relación personal establecida por el investigador con los entrevistados. Por su parte, la segunda cuestión se relacionó con las narrativas propias de cada uno de los entrevistados para así delimitar: las experiencias individuales de las concernientes al grupo de comuneros, las acciones concretas en el proceso de lucha, lo que quisieron hacer, y su percepción actual de lo que lograron.⁶⁴⁷

Durante la fase de la aplicación se mantuvo, en la medida de lo posible, un orden en el uso del cuestionario; no obstante, al mantener una interacción fructífera tanto al

⁶⁴⁶ La entrevista temática es aquella que se aplica a varias personas sobre un acontecimiento o hecho histórico concreto y esto está vinculado con los relatos de vida; en cambio, la de fines diversos busca comprender aspectos como lo sentimental, los valores, las cosmovisiones, entre otros. Mariezkurrena, “La historia oral”, 229

⁶⁴⁷ Portelli, “Lo que hace diferente a la historia oral”, 46.

escuchar como al preguntar, algunas preguntas no fueron señaladas e, incluso, se formularon nuevas preguntas complementarias y pertinentes durante las entrevistas. Con esto, se evitó coartar las intervenciones de los comuneros y lograr fluidez en la interlocución. Entre otras consideraciones, se evitó que los encuentros de duración extensa y se efectuó más de una reunión con la población entrevistada. Las entrevistas tuvieron lugar en un sitio a elección de los entrevistados que, generalmente, era la casa comunal facilitada por el Cabildo, aunque también se llevaron a cabo en las casas de los comuneros. Se pidió autorización para grabar la entrevista a cada uno de los interlocutores y se dispuso la grabadora de manera que no cause incomodidad. Se prestó total atención y respeto hacia los comuneros al momento que compartían sus relatos. El final de cada entrevista no constituyó el final de la reunión propiamente dicha, sino que se sostuvo un tiempo para conversar, y que fue muy importante para generar confianza y comprometer a los entrevistados para las próximas reuniones. Los mencionados lapsos posentrevista resultaron ser muy fructíferos, puesto que la población comunera compartió información inédita que no logró ser recabada por medio de las preguntas del cuestionario. Subsiguientemente, se procedió al almacenamiento de los audios y se identificó a cada grabación con un código.

La siguiente fase para la construcción de la fuente oral fue la transcripción del registro del audio de la entrevista. Para esto se recurrió a la transcripción natural o también conocida como *verbatim limpio*, con un grado de edición bajo, que implicó: colocar signos de puntuación, respetar el orden del discurso y eliminar adiciones o información irrelevante como muletillas, cacofonías y palabras repetidas, con la finalidad de lograr un texto más legible. No obstante, el transcribir no es, como lo señalan Farías y Montero, solo el paso del audio a la hoja de papel, pues conlleva a tener presente que este ejercicio no es tarea fácil, sobre todo, porque gestos, tonos, ritmos, entonación y pequeñas dramatizaciones son complejos de marcar en una transcripción, y esto ya rompe con la idea de que una transcripción debe ser correcta.⁶⁴⁸ Además, el ejercicio de transcribir también implicó de otras prácticas lingüísticas como escuchar varias veces la grabación; transcribir inmediatamente la entrevista con el objeto de analizar lo indicado por los comuneros y contrastar con la información obtenida de otros relatos, observaciones o las fuentes escritas, para resaltar los puntos inconclusos y, sobre la base de los hallazgos,

⁶⁴⁸ Levy Farías y Maritza Montero, “De la transcripción y otros aspectos artesanales de la investigación cualitativa”, en *International Journal of Qualitative Methods* 4 (1), (2005), 5-8, https://sites.ualberta.ca/~iiqm/backissues/4_1/pdf/fariasmontero.pdf.

preparar los temas para las siguientes reuniones. Con esta tercera fase se completó la construcción de la fuente oral.

En seguida, se presenta el listado de conversaciones y entrevistas realizadas:

a. Conversaciones

18 de junio 2016: Navas Tumipamba, Dayana y Navas Tumipamba, Magaly

4 de agosto de 2016: Tumipamba, Francisco

b. Entrevistas

Código	Edad	Nro. Entrevista	Fecha
MLL	82	1	18/06/2015
JLL	78	1	12/04/2018
		2	14/04/2018
		3	21/04/2018
		4	28/04/2018
CLL	74	1	14/04/2018
		2	21/04/2018
		3	28/04/2018
		4	12/05/2018
MY	90	1	02/05/2018
		2	09/05/2018
JL	51	1	09/05/2018
MP	30	1	12/04/2018
		2	19/04/2018
VC	35	1	04/04/2018
		2	09/05/2018

La importancia de la articulación entre las fuentes

Durante el estudio de la lucha de Santa Clara, en un determinado momento, se pensó que la información obtenida por medio de los archivos sería suficiente para documentar la esfera subjetiva de dicha lucha mediante el desciframiento de las conductas, gestos de menosprecio y acciones de blanco-mestizos y comuneros inscritos

en palabras, frases o justificativos hallados en la documentación. No obstante, se determinó que esto no era suficiente, y más aún cuando se indagaba sobre detalles de la vida comunitaria y las iniciativas de Santa Clara para enfrentar a las formas del menosprecio de los blanco-mestizos. Por lo que, al tener en consideración que esta obra investigativa aborda las luchas acaecidas en la historia contemporánea, se estableció la necesidad de contar con las fuentes orales y no solo escritas para alcanzar mayor pericia histórica. En el acercamiento a las fuentes orales y escritas, se evitó caer en la apreciación de lo subjetivo versus lo objetivo; donde, las fuentes orales se han encasillado en lo primero y lo escrito, en lo segundo, por lo que, no se considera la fuente oral como complemento o fuente auxiliar de los documentos escritos. En este sentido, se prefirió tratar el tema como una articulación de fuentes puesto que, como lo indica Alessandro Portelli, “no son mutuamente excluyentes” y “tienen características comunes, así como autónomas y funciones específicas que solo cada una puede cumplir”,⁶⁴⁹ pero que en conjunto permiten exponer y discutir información variada sobre los mismos hechos.

Con esta articulación se pudo determinar que lo dicho por los comuneros sobre el pasado de Santa Clara puede ser y no puede ser lo vivido; ya que, existe la mediación de la memoria y la propia subjetividad. Lo mismo ocurrió con los documentos escritos e incluso material visual, que no necesariamente encierran la realidad. Teniendo en cuenta lo planteado por Jiménez y Otaegi, mientras se interrogó sobre el pasado a la población comunera y se escudriñaban los documentos, se presentaban vacíos, inconclusiones, silencios y reelaboraciones. Sin embargo, en el caso de los comuneros, se entendía que la existencia de estos vacíos, silencios y reelaboraciones formaban parte de su propia conciencia histórica y su propia interpretación de la historia de Santa Clara. Al mismo tiempo, cabe observar que, la presencia de estas características en el discurso de los comuneros pudo haber sido influenciado por la pregunta misma, por la manera en que se pregunta, por el orden de las preguntas, por la selección de los entrevistados, por el uso de las fuentes, por los archivos que se indagan, por la sola presencia del investigador en el campo e, incluso, por la interpretación histórica que se realiza a la largo de la investigación.⁶⁵⁰

En efecto, el sentido nunca fue prescindir de sesgos y paradojas propias de la memoria colectiva humana, que en sí es imposible hacerlo, sino, más bien, disminuir su

⁶⁴⁹ Alessandro Portelli, “Lo que hace diferente a la historia oral”, 37.

⁶⁵⁰ Jiménez y Otaegi, “Historia oral y archivística oral”, 88; Covarrubias y Camarena, *Historia oral y la interdisciplinariedad. Retos y perspectivas*. (México: Universidad de Colima, 2013), 20.

influencia. Por lo que, considerando lo señalado por Hammersley y Atkinson, se aplicó una estrategia de relacionamiento de la información, misma que constituyó una herramienta más afín a la articulación entre fuentes. En consecuencia, esto condujo a tratar un mismo hecho entre las fuentes escritas (tanto primarias como secundarias) con las orales; de la misma manera entre fuentes escritas de diversos archivos, entre relatos de diversos comuneros con la observación de eventos, arrastrados de años (e incluso siglos), y que aún están vigentes en Santa Clara.⁶⁵¹ De todos modos –y de la mano del encuadramiento teórico– se pudo profundizar en las descripciones de los diferentes conflictos que conforman la lucha de Santa Clara para vislumbrar las características de su vida comunitaria e identificar con mayor precisión las formas de menosprecio de los blanco-mestizos contra los indígenas y, simultáneamente, lograr un acercamiento a la subjetividad comunera y sus acciones frente al menosprecio.

Lo anteriormente descrito permitió elegir las muestras tomadas de las fuentes más representativas y que se incluirían en el cuerpo de la presente tesis con el fin de representar los acontecimientos y las interpretaciones sobre estas, y que sostienen el argumento central. Es así como, para ilustrar los conflictos de la lucha de Santa Clara en su primera etapa (1911-1969), se consideró más a las fuentes escritas; mientras que, en la segunda etapa (1970-1990), sin dejar a un lado las escritas, se otorgó mayor espacio a las fuentes orales, tomando en cuenta que estas provienen, en parte, de comuneros que vivenciaron estos hechos. En general, esta tesis no suprimió los relatos de los comuneros (obtenidos de las fuentes orales y escritas), en favor de las interpretaciones de tercer o cuarto nivel sobre lo dicho por estos pobladores; al contrario, estos relatos están presentes a lo largo del texto y dejan de manifiesto la voz de los comuneros y a las fuentes, sin perjuicio de las críticas que esto puede ocasionar.

Ejemplos de las entrevistas realizadas

A continuación, se presentan una muestra de las entrevistas realizadas. Esta muestra se compone de dos entrevistas, la primera refiere a una comunera, que vivió algunos hechos de la primera etapa, especialmente, el enfrentamiento entre Santa Clara con la Parroquia Eclesiástica por la propiedad de la imagen de Santa Clara de Asís; la

⁶⁵¹ Martyn Hammersley y Paul Atkinson, *Etnografía. Métodos de investigación*, (Barcelona: Paidós, 1994), 249.

segunda, corresponde a un joven líder comunero, que describe algunos hechos, sobre todo de la segunda etapa, con base a lo que sus padres y abuelos le narraron.

Ejemplo 1

Nombre o código	MY
Edad	90 años
Fechas de entrevistas	2 de mayo de 2018
Lugar de la entrevista	Casa de la entrevistada
Entrevistador	VJ
Duración	Entrevista: 1 hora 34 minutos 33 segundos

(E): Podemos iniciar indicándome su nombre, su edad y desde qué tiempo vive en la comuna.

(MY): 90 años vivo yo. Como se le puede decir, yo me llamo MY y he vivido aquí desde que mis papases han sido desde abajo, desde la Mosquera Narváez [Calle que se extiende desde la Av. 10 de Agosto hasta la Av. Gaspar de Carvajal, y atraviesa los territorios que los comuneros señalan les pertenecían y fueron arrebatados por Juana de Mazo en el siglo XIX; sin embargo, algunos comuneros conservaron terrenos, que tuvieron que venderlos durante el proceso de expansión urbana de Quito] ahí tenía mi mamacita, eso es lo que le iba a decir, mis abuelitos habían tenido ahí el terreno en la 10 de Agosto y la Mosquera Narváez, ahí habían vivido mi papá, mi mamá. Mis abuelitos se murieron y quedaron mi papá, mi mamá, ah sí, otra tía que vivía ahí. Ya después ya no se pudo seguir por motivos de que ya era años y mi papá no avanzó a pagar el impuesto, por eso subimos acá [estribaciones del Volcán Pichincha] porque, como se dice, mi papá, mi mamá, propios comuneros de aquí, que han nacido y han criado mis abuelitos, y ha sido mi mamacita única hija, de eso seguimos, o sea, como se dice, ya llegó a tener hijos mi mamá, y unos ya se criaron abajo, ya después que vendió mi mamá porque se murió mi papá y venimos acá.

(E): ¿Usted vivió abajo cuando era niña?

(MY): Sí, claro cuando era todavía pequeña.

(E): ¿Cómo era el sitio?

(MY): Este sitio era puro árboles, desde abajo, desde el parque Italia, desde ahí, para abajito era un puente que bajaba por atrás, por donde ahora son los padres [se refiere al Seminario Mayor San Luis] por ahí se andaba, la quebrada era así [ancha] y la calle era

así [angosta] y bajábamos por ahí, caminando, para ir a la Colón. Mi papá, mi mamá vivían a la vuelta, así caminábamos una o dos cuadras, sí bajábamos, a ver, unas dos cuadras de la 10 de agosto para arriba, creo que eran una, dos o tres cuadras que vivíamos nosotros para arriba.

(E): ¿Y había ríos?

(MY): No, lo que yo no he visto es ríos, nada, sino lo que había es aguüita que sacaban del cubo, así grandotes, así hondos, pozos creo que decían, pero eso sacaban el agua con baldes, con polea. Con eso sacaban el agua de adentro, de ahí ya como se fue, como se dice, organizando ya empezaron a cogerle el agua en tubo

(E): ¿Y se acuerda cuando tuvieron agua entubada?

(MY): Yo sería de unos 10 años, que me di cuenta que había ahí el agua que sacaban a través de tuberías, ya pusieron tubos, ya siguieron poniendo, como se dice, ya haciendo la canalización para acá arriba, ya todito eso. Vino mi mamacita también a vivir acá abajo en una casa que tengo en la Atacames [Calle que limita a la comuna en sentido este] ahí vivíamos un tiempo, de ahí de eso como mi papá, mi mamá me dejaron un pedazo de terreno, vuelta hay hice yo una casita, ahí vivimos por 50 años creo. De ahí, ya después, en cambio como venía organizando desde abajo mismo ya siguieron las casas componiendo, quitando las chilcas, quitando los pencos. Había agua así, como se dice, positas positas, pero la calle que subíamos era sólo pequeñita nada más, a lado era puro bosque, desde abajo donde el parque Italia desde ahí era hasta ahora existen los palos, hasta ahora existe el bosque, y desde ahí ya subieron poco a poco, ya venimos a existir por acá.

(E): ¿Y usted iba con sus hermanos, amigos y amigas a jugar en esos terrenos?

(MY): No tanto, a si jugar ya de chiquitas nos íbamos, porque solo quedábamos dos en la casa. Lo que subíamos es para acá arriba [Comuna Alta] de la Mosquera Narváez, se subía para acá arriba por esa callecita chiquita, acá le decíamos cerro.

(E): Ahora usted mencionó que había construido su casa aquí ¿de qué materiales se construían las casas?

(MY): De adobe y piedras.

(E): ¿Y el techo?

(HY): El techo era de madera, teja y carrizo.

(E): Bueno, algunos comuneros me contaron que antes, aquí, se dedicaban hacer ladrillos y tejas...

(MY): Claro, eso sí, pero mi papá hacía poco, mi papá hacía poco nomás. De ahí, yo vuelta, ya cuando viene a vivir acá tuve también que trabajar, vuelta, trabajaba en las legumbres vendiendo, que compraban esas tiras de lechuga como se dice, me iba a los mercados a cargar para poder vender. Sabía hacer planchitas de lechuga, planchas de zanahoria, planchas de remolacha, de rábano, de col, pero así sabía hacer planchas, así de este porte nomás.

(E): ¿Y dónde vendía las legumbres?

(MY): Sembraban los padres [curas] tenía trabajadores y ellos sembraban, y lo que sembraban vuelta vendían a las que sabíamos comprar, para vender nosotros, eso sabíamos hacer.

(E): ¿Las compradoras eran más de la comuna o venían de diferentes partes?

(MY): No, había mucho de aquí, mismo íbamos a cargar y de ahí a comprar las planchas, de ahí íbamos sacando cargando a la casa, y de ahí vuelta ya llevábamos a vender por abajo.

(E): ¿Dónde vendían las legumbres?

(MY): Yo sólo por La Mariscal, sólo por ahí he vendido durante cuántos años creo que es, creo que estaba haciendo la cuenta unos 60 años.

(E): ¿Vendían de casa en casa?

(MY): Claro, de casa en casa cargado.

(E): ¿Y existía el mercado de Santa Clara o algún otro espacio?

(MY): Ahí no había todavía el mercado, después lo hicieron, de ahí así nomás íbamos a vender, así me acuerdo que era los miércoles, nos íbamos a vender. Ahí llenaban bastantes para vender, cogíamos fila para vender con sus cositas que sabían hacer.

(E): ¿No existía alguna feria libre o plaza?

(MY): Claro, eso como feria libre sabía hacer [señala la plaza de Santa Clara ubicada en la Av. 10 de Agosto], porque así como feria libre dejaban que vendan, así, pero que hagan en orden como una fila, así cada uno dejaba para que anden otras, así mismo hacían eso sí.

(E): ¿Por qué desapareció?

(MY): Porque ya hicieron los mercados, ya se fueron a los mercados [las vendedoras] ya alzaron todo eso, ya no dejaban ni vender, sino que cogieron puestos que se hicieron en el mercado.

(E): Pero ¿quién no dejaba vender?

(MY): La policía del municipio.

(E): Bueno ahora, regresando al tema de los ladrilleros ¿tenían alguna técnica especial en hacer ladrillos, usted alguna vez miró cómo se hacían?

(MY): Hacían del lodo, del terreno mismo sacaba la tierra y hacían en moldes, hacían los ladrillos, y eso se secaba. Bastante que trabajaban, casi un mes de trabajo, vuelta hacían, ya en el horno ahí le quemaban.

(E): ¿Había bastantes hornos?

(MY): Aquí había 4 hornos [sector donde se encuentra su casa] En la calle principal, que es ahora, también había 3, pero ahí quemaban teja, ladrillos y tejuelo, eso se quemaba.

(E): ¿Por qué desapareció esa actividad?

(MY): Es que ya seguían haciendo tanta cosa con puro cemento, arena y ripio, ya empezaban a trabajar en eso, y ya se siguió perdiendo hasta ahora.

(E): Para ir de la parte baja hasta el cerro ¿había caminos chaquiñanes?

(MY): Si, como chaquiñanes, así fue, pero no grandes, así nomás, por suelto de la Mosquera Narváez salíamos al Seminario y de ahí, sí ya cogíamos la calle para subir por el filo del Seminario, y ya para subir acá arriba. Por ahí se subía con el ganado y se lo bajaba por la calle principal y avanzaba el ganado, sabía darse cuenta por dónde va porque mi papá tenía ganado bastante y así había veces que las vaquitas parían y les llevaba, para abajo, para vender la leche. Así, que los animalitos si se daban cuenta por donde andan y ya salían del terreno de abajo de la Mosquera Narváez, de ahí para acá adelante subían nomás los animalitos, cogían su camino y uno como se iba llevándoles para arriero hablando, hablando, subíamos acá.

(E): Hasta donde le subían al ganado

(MY): Hasta acá arriba

(E): ¿Pasando la occidental?

(MY): Más arriba, hasta más arriba.

(E): ¿Dónde es la iglesia?

(HY): No más abajo, en el terreno de mi mamá.

(E): ¿Tenían ganado más arriba?

(MY): Claro, tenían algunos, los que más tenían por arriba, pero antes no se robaban nada ahora todo que se roban y no dejan tener nada, de ahí si tenía ganado, ya después los ganados desaparecieron ya no hay ninguno.

(E): ¿Y la mayoría de las mujeres a qué se dedicaban?

(MY): A trabajar en los pundos, yo también trabajaba en los pundos.

(E): ¿Cómo era la manera de hacer los pundos?

(MY): Traíamos el barro para hacer del Batán, en una mula. Eso sabía ser especial, la tierra. Se limpiaba encima y ya se conocía la tierra, lo que es para hacer los pundos. Ahí limpiábamos bien y de ahí a cavar, para traer íbamos en carro o subíamos cargados en costales, unos que otros con burritos y otros a la espalda cargados desde el Batán veníamos a la Mosquera Narváez, eso sabíamos hacer.

(E): ¿En el Batán a quién les compraban la tierra?

(MY): A los que vivían allí les decíamos que vendan un poquito de tierra, decían lleve nomás. Ahí, sacábamos, porque encima había tierra mala, por eso limpiábamos todito y sacamos la tierra, un tanto de aquí hasta allá a la puerta [indica con sus manos un espacio de dos metros cuadrados] ahí cavábamos esa tierra que limpiamos y de ahí veníamos cargados. Aquí en la casa vuelta le hacíamos secar en una parte limpia, en unos cueros que teníamos de ganados, ahí encima se hacía secar, eso bien seco que estese para poder golpear y que se haga polvo, y eso vuelta le amasábamos como que se amasaba el pan.

(E): ¿Qué diferencia tenía la tierra del Batán con la tierra de aquí [comuna]?

(MY): Es que no valía para hacer los pundos, la tierra de aquí valía sólo para ladrillos, para el adobe y así. Algo, algo, se recogían para poner mezclado.

(E): Y ¿qué hacía especial a la tierra del Batán?

(MY): Para hacerle más finita (el barro) teníamos que secarle bien. Bien seco, ahí le golpeábamos nosotros con unos palos; después de eso, le cerníamos en el arnero, que antes había, ahora no se ve arneros, ahí le cerníamos; después, ya hecho el montoncito del polvo le mezclamos con agua y hacíamos de mezclarle todito con la mano; asimismo, en un cuero de ganado seco, vuelta le regábamos, como se dice, le pisábamos con el pie, le pisábamos bien, y ya bien pisoteado, entonces, ya para preparar, para hacer los pundos sabía ser livianita.

(E): ¿Para hacer los pundos utilizaban alguna máquina?

(MY): No, con la mano nomás.

(E): ¿Existían varios tipos de pundos?

(MY): Unos grandotes hacíamos a mano, así grandes, porque hacíamos las maltas que cargaban la chicha, eso también con la mano nomás hacíamos. Algunas trabajaban para acá arriba, nosotros vuelta por abajo. Por el campo encargaban (pedido de elaboración de las maltas), por motivo del agua que iban a cargar de pozos, para tener en la casa, para eso llevaban las maltas que decíamos.

(E): ¿Ustedes hacían pundos, digamos, estos grandes para la chicha y estos pequeños para otra cosa?

(MY): Unas ollas hacían de barro, ahí entonces hasta para cocinar la comida hacían.

(E): Algunos pundos tienen brillo ¿Ustedes le daban ese brillo?

(MY): Le hacíamos con unas cosas que había como ceniza con eso le pintábamos, pero cuando sabía hacer maltas hacíamos con la boquita, así nomás [pequeñas] y eso hacíamos.

(E): ¿Hacían decoraciones?

(MY): Si

(E): ¿Cómo eran?

(MY): Unas plantitas, cualquier plantita le dibujábamos ahí, a todas las maltas.

(E): A la creatividad de cada persona

(MY): si eso se sabía hacer

(E): ¿Quiénes, generalmente, les compraban las maltas y los pundos?

(MY): Los propios dueños que tenían casas por el sector de Calderón, de Zámbriza, de Nayón, toditos esos lados, venían a comprar acá, porque sabían que trabajaban los pundos y maltas. Así venían a cargar, de ahí vuelta iban ellos cargados. Iban vuelta asimismo lejos a revender, eso hacían.

(E): ¿Ustedes iban a vender fuera?

(MY): Al mercado si íbamos, a San Francisco, llevando cargando, ahí en la plazoleta San Blas, ahí vendíamos, cuando íbamos cargados a vender allá.

(E): ¿Cómo se trasladaban hasta allá?

(MY): Cargados, caminando íbamos cargando hasta allá, y había veces que se vendía en seguida, pero a veces se demoraba.

(E): ¿Nunca se regresaban con los pundos?

(MY): Había veces, de repente. Se dejaba encargado para la otra semana ir a vender.

(E): ¿No vendían todos los días?

(MY): No, así los días de feria nomás se vendía.

(E): ¿Los domingos y los sábados?

(MY): No, sólo los martes íbamos a vender.

(E): ¿Por qué eran los martes?

(MY): Porque ahí venían la gente del campo, que decíamos, venían y se acercaban a comprar e iban llevando lo que necesitaban para la casa de ellos.

(E): ¿Cuánto costaba un pundo?

(MY): Según el porte, por 3 sures, 5 sures, 10 sures, así sabía ser.

(E): Ahora, si las mujeres se dedicaban hacer los pundos, los hombres ¿a qué se dedicaban?

(MY): Ya eso según el trabajo que hayan tenido, eran albañiles, otros eran carpinteros, zapateros así había de todo.

(E): ¿Nunca hacían pondos?

(MY): No, ellos nunca.

(E): En el caso de los ladrillos ¿las mujeres hacían ladrillos?

(MY): Los hombres hacían eso.

(E): ¿Y las tejas?

(MY): Las tejas también los hombres, pero según las mujeres también aprendieron a hacer, pero ya desde que se quitó, ya no hacen pues venden otras cosas.

(E): Los pondos también se los horneaba ¿cómo lo hacían?

(MY): Se le quemaba en un horno con la hoja de eucalipto seca, con eso se le quemaba. Para quemarle por debajo, porque el horno tenía un hueco, ya así para meter y ahí era cuadrado y ahí le metíamos el eucalipto. Había hartos eucalipto, íbamos a traer cargando donde hay para quemarles, lo mismo la teja.

(E): ¿El eucalipto lo compraban o solamente cogían?

(MY): No comprábamos las cargas, veníamos cargados. Había quienes han sabido negociar los árboles y ellos vendían, eso sabían hacer.

(E): (E): Bueno, muy interesante porque tenemos a las mujeres haciendo pondos, a los hombres haciendo ladrillos, otros sembrando para vender las verduras, otros negociando los árboles de eucalipto.

(MY): Si, tumbando y haciendo leña, haciendo guangos de leña, para vender, pero de esos gruesos.

(E): Otros criaban ganado también ¿verdad?

(MY): Bueno, claro el ganado si tenían, todos tenían ganado porque el animalito se tenía amarrado, pero si ya al rato del otro día se le soltaba y ya ellos sabían ir soltándole, para acá arriba, ellos ya se iban comiendo la hierba para arriba.

(E): ¿Y criaban chanchos?

(MY): No he criado yo

(E): ¿Tal vez otros comuneros?

(MY): Otros, borregos, puercos, caballos, chivos.

(E): ¿Y gallinas?

(MY): Claro, gallinas y cuyes.

(E): ¿Qué nomás sembraban?

(MY): Por acá arriba se sembraba es papas, maíz, trigo, cebada, habas, alverja, todo eso se sembraba, pero en terrenos grandes, cogía mi papá, pero al partir y eso trabajaba. [esta práctica de producción que consiste en acuerdos entre comuneros en el que se comprometen a sembrar o criar animales colocando cada uno lo que tiene, por ejemplo, uno pone el terreno y la semilla, otro pone el trabajo, posterior, la división de la producción se realiza según lo acordado]

(E); Y los niños ¿a qué se dedicaban?

(MY): Ir a la escuela, ellos no hacían nada, ya se les iba a dejar a cada cual en la escuela.

(E): ¿Los padres les enseñaban estos oficios o aprendían viendo, por ejemplo, hacer los ladrillos o los pondos?

(MY): Viendo, pero ya no hacían ellos, solo los papases, los nietos el que quería hacer, bueno, por supuesto. Yo para mi casita hice, vuelta, hay trabajaron marido y mujer, trabajaron los adobes, pero no ladrillos, si no era casa de adobe.

(E): Usted ¿cómo aprendió a hacer los pondos?

(MY): Mi mamá trabajaba en eso, yo también aprendí, trabajaba en eso, el tejuelo trabajaba yo, casi cuadrado, en eso también trabajaba, más antes, se trabajaba de todo.

(E): ¿Y su mamá también vendía en los mercados de San Francisco?

(MY): Cuando llevábamos los pondos sí, se iba mi mamacita también allá cargada los pondos, mi papa también ayudaba siquiera con diez íbamos cargados, como no había carros ni nada, íbamos nomás por acá arriba cogíamos [Se refiere a la actual Av. Occidental]

(E): ¿Era un camino que existía?

(MY): Empedrado, pero angosto era el camino porque no había de ese tiempo, de ahí vuelta regresábamos, y ya ahí creo que había el tranvía, ahí en ese tiempo, no me recuerdo, pero tranvía creo que había, el tranvía cobraba 2 centavos o un centavo el tranvía.

(E): ¿Hasta dónde llegaba el tranvía?

(MY): Nosotros bajábamos hasta Santo Domingo, de ahí cogíamos el tranvía hasta la Colón, que bajaba para abajo nos quedamos en la esquina de la Colón y 10 de agosto.

(E): ¿Desde cuándo es comunera?

(MY): Soy nacida, mi mamacita, mi papá habían sido comuneros, mis abuelitos había sido comuneros.

(E): ¿Usted recuerda la época en que la comuna se legalizó como comuna?

(MY): Mi papá me conversaba, también porque yo, eso sí no, pero mi papá conversaba que había sido la comuna casi colindando con Guápulo decía, y de ahí disque había subido a sí mismo, como aquí se hicieron, pues de rempujar, como se dice, venden.

(E): ¿Usted asistía a las asambleas?

(MY): Raro, mejor ahora estoy asistiendo. Antes no, poco, poco, así íbamos. Cuando yo era ya casada o aún no, no me recuerdo, pero a las mingas sí. Quien no iba, algunos, los cabildos hacían a lunes coger preso, y le llevaban presos hasta que pague la multa. Así hacían porque no cumplían a las mingas, eso sí también era otra cosa, de ahí cada uno ya sabía eso, ya se iban nomás a la minga.

(E): Pasando a otro tema, las fiestas ¿Cómo eran las fiestas en la comuna?

(MY): Las fiestas como actual, casi por ahí van, pero antes eran más porque antes eran las fiestas que hacían así, como ahora también se hacen, hacían con disfrazados, en ese tiempo los yumbos, los sacharunas, hacían con la banda, todo eso hacían. Ahora mejores ya no hay nada sólo hay disfrazados nomás. En ese tiempo, cuando yo hice también sólo disfrazados hubo, pero en cambio yumbos, así como se dice, los yumbos, los sacharunas, ya no hay, pero no sé si es que hacen por otro lado.

(E): ¿Cómo era la vestimenta de los yumbos?

(MY): Los que se vestían de yumbos sabían ponerse unos como [coronas] en el cabeza lleno de plumas y el vestido sabían ponerse como de seda, pero los buenos se vestían así. Ellos, así como se dice, los yumbos, diciendo que son yumbos de no sé dónde, sabían salir con unas chontotas grandes como caña, con eso salían y con ese bailaban, eso sabían hacer.

(E): ¿Y los sacharunas?

(MY): Ellos vueltas sabían ir a traer el musgo de Guayllabamba, habían sabido comprar caña, el metro, que tenga para coserle ahí ese musgo blanco que si hay por Guayllabamba. Ahí, en esos le cocían encima todo bien pegadito y eso se ponía.

(E): ¿La gente que se vestía de yumbo y sacharunas eran comuneros?

(MY): Bueno, uno que otro sí, pero así otros, así sabían ir a decir como que les preste la mano para que salgan disfrazados, y ellos les daban haciendo la ropa, como que le dijera que venga ayudar o que venga a vestirse para que baile con todo.

(E): ¿Conoce alguna persona que se haya vestido de yumbo o de sacharunas, y que todavía viva en la comuna?

(MY): Parece que ya no hay, en la época de mis papás eran.

(E): ¿Cuándo aparecen los actuales danzantes? Ahora la mayoría son capariches

(MY): Capariches, como son payasos, la loca chiquilla. Todo eso ya venía desde mucho antes mismo, ya salían eso, pero asimismo entreverado con los yumbos, una parte hacían, de una parte, se ponían el grupo de disfrazados y la otra parte, el grupo de yumbos o de los payasos eso sabían hacer.

(E): ¿Cómo se contactaban con los danzantes o con los disfrazados?

(MY): No sé eso, no me doy porque cada cual bailaban entre ellos. Vuelta los yumbos, en cambio, veían como es el tono de la música, seguían bailando entre ellos parados, lo mismo los sacharunas y los disfrazados, vuelta ya sale la música de la banda.

(E): Cada grupo tenía su propia música ¿Quién tocaba la música para los yumbos?

(MY): Así había para los yumbos, contrataban, eso sí no sé de dónde sabían contratar, pero contrataban y venían con tambor, con palitos, así con eso.

(E): Respecto a la comida ¿había alguna especial en las fiestas?

(MY): Daban de comer a toda la gente, sabía haber la colada de maíz, eso daban con cuero de puerco, eso daban de comer, y el segundo daban papitas con salsa eso daban.

(E): ¿Algún tipo de carne?

(MY): Con las papas daban con cuero o pollo, en mí fiesta di conejo, gallina y cuyes.

(E): ¿Cómo la escogieron para que haga la fiesta?

(MY): Había nombramientos en la iglesia.

(E): ¿Cuál iglesia?

(MY): En la iglesia de Santa Clara, de abajo, ahí hicieron casi todos los comuneros, hasta actual que hacen, pero ahora ya no se hacen ni uno ni dos [priostes] sino, ahora es todo en general que se hace toda la comunidad.

(E): ¿Antes hacían las fiestas por familias?

(MY): Dos, marido y mujer, hacían la fiesta, y se aguantaba todos lo que hacíamos.

(E): Entonces resultaba caro

(MY): Claro, dese cuenta el licor, la chicha, la comida que se le daba, unos medianazos a los cabecillas de los disfrazados, así era de hacer entre dos, ahora mejor hacemos así con otros.

(E): ¿Qué tiempo de lo que hizo usted la fiesta?

(MY): Creo que 50 años, la Cecilia [hija] yo tuve al año que hice la fiesta, le tuve a la Cecilia, y la Cecilia ya va a cumplir 50, entonces sí, estamos bien 50 años, por ahí 50, 51 años.

(E): ¿A cuántas personas, más o menos, tuvo que alimentar en la fiesta?

(MY): Siquiera a unas 200 personas. En ese tiempo no había mucha gente, eso se daba de comer, se cocinaban unos pailones, hay daba.

(E): ¿la chicha la hacían o la compraban?

(MY): Claro, venían a dar haciendo, pero eran familia, por supuesto, cuando yo hice mis cuñados vinieron a cocinar la chicha en unos tinacos de este porte, cuatro. Ponían los tanques de chicha, bastante.

(E): ¿Hubo castillos y vaca loca?

(MY): La chamiza, la vaca loca, bajaba de arriba a Santa Clara [iglesia] Ahí hacían, de ahí, ya después, se quitó. Para yo hacer, hice aquí arriba en la casa comunal.

(E): ¿Y en honor a quién era la fiesta?

(MY): A la imagen de Santa Clara, y esa imagen cuando yo hice la fiesta, yo le subí porque ya el padre de abajo, para nosotros subirla, ya faltando dos o tres meses para la fiesta fuimos a hablar donde el padre de abajo de Santa Clara, porque ahí hacían todos, la fiesta, y salió de que ya no. Nos fuimos yo y mi marido y otros dos acompañantes y hablamos, dijo “hijita, ya eso no existe, ya mejor las imágenes se van a otro lado”. Como me tocaba a mí hacerle, ya estaba todo, ya había cogido juegos, chamiza, todo eso ya estaba, todo ya para la fiesta y me sale diciendo el padre así. Madre mía, yo sí lloraba diciendo y en dónde voy a hacer, con qué voy hacer, ahí fue que me acompañaron para irnos a la Curia, a la vez no le dejamos en paz al cura, cada día nos íbamos a exigirles a ellos. Dese cuenta que 3 meses anduvimos casi cada día rogándole al padre que dé, dijo “hijita, si tanto exigen vayan a la Curia, hablen allá”. En qué manos va a ir a caer la imagen porque sólo a ella le hacían en Santa Clara, aquí la Clarita de acá arriba sólo a ella le hacían abajo. Se hacía San José también, ahora todo ha quitado, sólo Clarita nomás es la fiesta cada año. Entonces, ahí es lo que me ayudaron antes a mí, faltando 2 días o creo que era para la víspera. Tarde le subió a la imagen con permiso de la Curia, nos hizo firmar aquí en Santa Clara, nos hizo firmar a mí y a mi marido, de ahí de la Curia también me mandó allá, sí pues el padre de aquí allá vuelta, allá también que firme.

(E): ¿Que firmen que regresarán la imagen a la iglesia?

(MY): No, me mandó mejores diciendo téngale ahí usted, se va a hacerse cargo de la imagen porque había estado ya para irse a Guápulo. A la virgencita del Tránsito si se avanzaron, a Las Casas se la llevaron, ahí le tienen, y a Santa Clarita antes le avancé a subir. Pues yo, como se anduvo, ahí nos hizo firmar a mí y a mi marido en la Curia y abajo, en la parroquia, hizo firmar “ustedes se hacen cargo de la imagen” cuidaranle,

veranle que no traten mal o como sea, ténganle en la capillita que se hizo aquí recién acabadita [habla de la capilla de la Casa Comunal].

(E): Entonces, Santa Clara iba a ser trasladada a otro lugar.

(MY): A Guápulo, pero anduvimos nosotros para poder subirle. Yo le decía al padrecito de abajo, por favor le llevo porque ya está la capilla para ella, ahí ha de estar, yo soy MY y mi marido es HY, y me dijo “Verale porque tanto que me joden aquí, digo, madrecita mía, esa gente no entienden que no le saquen, le sacan cada año por allá, por acá, la procesión, me imagino que la imagen no es para tanto, ella debe estar en su puesto”.

(E): ¿Qué otras fiestas más se hacían aquí?

(MY): Bueno, otros hacían Corpus, no hacían aquí hacían allá abajo en Santa Clara, porque lo que yo hice es Santa Clara, es aquí, trayéndole a la imagen de acá de la 10 de agosto hice yo acá, ahí se quedó desde hay existe aquí y de ahí le llevaron para arriba, de ahí ya así hacían por abajo las fiesta de San José, de la Dolorosa que hasta ahora hacen las del mercado, al Señor del Consuelo, había priostes nombrados.

(E): ¿Eran comuneros?

(MY): Sí, pero en cambio muchas veces no hacían, así quedaban y aquí decían “mal hecho, que no tienen cara” por motivo de que le nombran y quedan ensuciando el papel, no hacía la fiesta.

(E): Si le nombraban tenía que hacer la fiesta

(MY): Tenía que hacer porque estaba nombrado ante la gente. En plena misa gritaban los nombres de quienes iban hacer la fiesta.

(E): Por eso ustedes tenían que hacer la fiesta

(MY): Si, por eso era lo que yo hice porque si no a quién iba a hacer, porque si se llevaban [a Santa Clara] a Guápulo y a la virgencita de Tránsito, también hubiese avanzado, pero no avancé a luchar para subirle acá, y le llevaron a Las Casas, ahí le tienen.

(E): ¿Quién elaboró la imagen?

(MY): Santa Clarita había sido nacida en un punto que le tenemos acá arriba de donde el Guaico, el punto donde había asomado la imagen, el punto ese era una quebrada a este lado le habían encontrado donde Guaico.

(E): ¿Todavía existe ese punto?

(MY): La quebrada, eso sí.

(E): ¿Qué más puede contarme de la fiesta que organizó?

(MY): Hubo, como se dice, aquí cabecillas el que se compromete a dar, por supuesto, yo doy.

(E): ¿Cuánto tiempo duró la fiesta?

(MY):

Lo que yo hice duró la víspera. La semana que trabajaron los juegos, vinieron a trabajar una semana porque el uno de Latacunga vino a trabajar los juegos y le daba la comida, la chichita y cosas así. Ya llegó el sábado, hay sí, el sábado al mediodía, que era para recoger a los disfrazados de casa en casa. De ahí, en la tarde, vuelta la víspera, y así hasta las ocho, nueve de la noche; ya después, a tomar.

(E): Entonces había una semana para los juegos

(MY): Si una semana que trabajaron. Se daba agüita de canela, para el albazo. Salíamos a las 3 de la mañana con la gente, para el sábado al amanecer; ya el sábado, hasta el mediodía, vuelta las vísperas, se recogía a los disfrazados, yo hice así.

(E): Tengo entendido que las mujeres iban con velas de colores...

(MY): Eso es palmatorias, para mí hubo tres docenas para la fiesta, pero el día de la fiesta vuelta eso vienen a la casa de la priosta, venían y de la casa ya llevaba todo con esas palmatorias, llevaban a la iglesia, eso se sabía hacer, ya no existe.

(E): ¿Dónde compraban las palmatorias?

(HY): Eran, yo me acuerdo, eran de este tamaño las velas, y al medio eran esas torneritas y de ahí alrededor son bien bonitas como hojitas rojitas, verdecitas y arriba papel celofán. Eso hay de Santo Domingo hasta ahora veo la cerería ahí en Santo Domingo, así nomás es que hay esa que venden ceras ahí mandaban hacer.

(E): ¿Quién compraba?

(MY): Los que van a dar o sea los jochantes.

(E): ¿Qué es un jochante?

(MY): Se les pide que den una docena, por lo menos, de palmatorias y cuando ellos daban se devuelve.

Ejemplo 2

Nombre o código	VC
Edad	35 años
Fechas de entrevistas	4 de abril de 2018
Lugar de la entrevista	Casa comunal
Entrevistador	VJ
Duración	Entrevista: 27 minutos

(E): Para iniciar ¿cuál es su nombre y el cargo que ocupa en la comuna?

(VC): Mi nombre es Víctor Conchambay Neira, soy comunero de Santa Clara de San Millán, soy hijo de comuneros. Al momento, estoy trabajando dentro de la comunidad [audio inentendible] las personas que trabajan colaborando con el cabildo, como dicen los reglamentos, pasan a ser los vocales dentro de la comunidad. Hay diferentes tipos de vocales, hay vocales que ayudan en el tema de la recolección de firmas en las asambleas, por ponerte un ejemplo. Hay vocales que ayudan en la recolección de requisitos, documentos, en la atención del cabildo. Hay vocales que ayudan en el tema del perifoneo, convocatorias en la asamblea y así diferentes cosas que se van realizando. Yo, por haber sido parte también del cabildo, de la directiva de la comunidad, creo que igual he aprendido mucho y he tratado de aportar en lo que se ha podido, pero la intención es seguir trabajando dentro de la comunidad. Entonces, me he quedado acompañando a los compañeros del periodo actual y trabajo en cosas puntuales. A veces me piden que ayude, así mismo, tratando de conversar con instituciones del Estado, tratando de gestionar algún proyecto o ver qué se puede hacer en la comunidad. Entonces, sigo acompañando a los compañeros.

(E): ¿Las vocalías es una nueva forma del gobierno comunal o tiene su historia?

(VC): Sí, bueno. En realidad, los miembros del cabildo son cinco: presidente vicepresidente, síndico, tesorero y secretario o secretaria, y viendo la necesidad, en muchas de las veces el trabajo es bastante grande dentro de la comunidad, entonces cada cabildo, dependiendo de las necesidades que se vayan presentando, puede ir cogiendo personas que ayuden. En este caso con el nombramiento de vocales, se ha ido adicionando cada vez a más gente, que colabora y, como tal, va siendo parte del cabildo.

(E): La ciudad de Quito tiene barrios, pero estamos en una comuna ¿Por qué Santa Clara de San Millán no es barrio?

(VC): Yo creo que, no habido el interés, como tal, de ser barrio. La gente cree que se recibe todavía beneficios como barrio, sí, beneficios que lógicamente como comuna también tenemos, pero lamentablemente no se desarrollan. Todavía como que no hay la política pública, para que las comunas sigan teniendo o mejor dicho se vayan respetando sus derechos. Ósea, como cualquier sector dentro del país tenemos derechos, sea comuna sea barrio, pero sin embargo nosotros tenemos muchas limitaciones, por ejemplo, el tema de poder acceder a servicios, obras, por parte del Municipio ha sido un tema un poco

conflictivo porque habido la excusa del Municipio que dice: nosotros no podemos intervenir dentro de las comunas porque no son legales. Pero nosotros ¡no somos ilegales!, por el contrario, nosotros estamos aquí mucho antes de la ciudad. Eso también, a nosotros nos ha creado conflictos. Pero hay cosas buenas de ser comuna. Todavía nos conocemos entre todos y es algo paradójico. En cambio, en los barrios se supone que habido una modernización, la gente no ha ido culturizándose en realidad y va perdiendo ese sentido de vivir en comunidad y nos vamos haciendo cada vez más individualistas. Algo interesante en las comunas es eso, que todavía entre todos, por lo menos, si no te conocen por nombre nos conocemos de caras, pero sabemos que somos habitantes de la comuna, y que todavía hay un cierto apego. Es algo que te une y que, finalmente, se ve reflejado en el tema de las mingas. Sí, la gente todavía trabaja bastante el tema de mingas, que es muy bien visto por gran parte de la comunidad, pero también hay igual otra parte de la comunidad que dice no, ósea, yo ya pago mis impuestos y que el municipio se encargue de hacer el trabajo. En realidad, ese no es el fin, el fin es que una minga trata de unir a la gente para que todos seamos parte de un territorio, no por el hecho de que en realidad como ciudadanos tenemos derechos a que nos den obras, pero eso no quiere decir que nosotros también podríamos hacer algo por nuestro sector y eso mejor nos vincula como parte de una comunidad.

(E): ¿Las fiestas son una característica de la comuna, así como las mingas?

(VC): Sí, es un tema que me parece, incluso, hasta sentimental. Te vez reflejado con un sector, en este caso el territorio de la comuna, donde habido prácticas que se siguen manteniendo durante varias décadas y, claro, se representa en las fiestas. El mismo hecho que hay la banda de pueblo, que es tradicional en todas las comunas, no solamente aquí. En el caso de Santa Clara fue una de las primeras de la ciudad. También el tema de los disfrazados, las comparsas. Antes, se hacía los priostes, pero cambió las cosas, ahora ya no se hace priostes porque es muy difícil que un número reducido de personas mantenga la fiesta para tanta gente. Entonces, ahora se hace los cabecillas de las fiestas, que hacen el albazo porque la gente sale en la madrugada, recorre la comunidad cantando a los antiguos directivos de la comunidad. Todo ese tipo de cosas es recordar lo que se suscitó en la comunidad y no se debe perder. Festejar también es un tiempo libre dentro de la ciudad, esa ciudad que te ha obligado trabajar 365 días del año y que, finalmente, lo que nos contaban nuestras personas adultas de la comunidad, que la época de fiesta es donde la gente se dedicaba a descansar. Se dedicaban a consumir lo que se producía dentro de la comunidad. La gente que se encontraba en la fiesta, lógicamente, se pegaba su traguito,

se pegaba su baile y se olvidada del trabajo. Ahora, claro eso ya es mal visto dentro de la ciudad, dicen que eres un vago, que eres un borracho, finalmente, distorsionan la idea. Pero ese no es el mensaje, el mensaje es: distráete un poco de todo, esto que te trae la modernidad, esto de estar metido en la onda de seguir desarrollando, de seguir teniendo, de seguir acumulando. Cuando vas participando uno aprende mucho, no es porque no has estado aquí en la comuna, yo he vivido prácticamente toda mi vida en la comuna, sino que vas entendiendo, sino que te vas dando cuenta cuando vas formando parte directamente, haciendo actividad dentro de la comunidad.

(E): ¿Cuáles son las fiestas que tiene la comuna?

(VC): La principal es la patrona de Santa Clara de Asís, que es el 11 y 12 de agosto y se celebra cada año. Anterior a eso, y como las fechas continuas, el 26 de julio que se celebra el reconocimiento jurídico de la comuna, que es una de las primeras del país. Se celebra a la mitad del año la fiesta más notoria de la comunidad. La otra que podría mencionarte es la fiesta del niño de la comuna, que se celebra en la época de diciembre. Ahí, en cambio, si se sigue manteniendo los priostes, pero es una fiesta un poco más reducida porque no es entre toda la comunidad, sino es de la gente que se siente identificada con una fe, en este caso, la fe católica. A través de eso, se sigue reuniendo por fin de año, por Navidad.

(E): Me señaló que la ciudad miraba a la fiesta como una fiesta de borrachos, de vagos. ¿Considera que se mantiene esa mirada?

(VC): Sí, yo creo que el tema también va pasando por la folclorización de las tradiciones. Claro, la gente de afuera dice: todo es trago, todo es pérdida de tiempo, se gastan la plata haciendo una fiesta que se va a terminar y, realmente no han sacado nada. Pero, yéndonos un poquito más al fondo de esto, es recordar nuevamente esas cosas que se compartían en comunidad; por ejemplo, había gente, antiguamente, que pasaba las fiestas y para pasar las fiestas necesitaba tener dinero; entonces, había el tema de las jochas o intercambios. Te prestaban dinero y, a veces, había gente que empeñaba su terreno por una cierta cantidad de dinero, para pasar una fiesta, pero la intención era tener una época del año en donde se pasaba una temporada bonita, con música, con comida y trago. Ahora, por encontrarnos en la ciudad, ya no somos una comuna netamente agrícola y ya no tenemos este tema del campo, y ya no son las comelonas que se hacían antes. Entonces, es como más reducido el tema, pero por el mismo hecho de estar en la ciudad dicen: eso ya está fuera del contexto, esas fiestas quedaron para los pueblos, y la gente tiene un cuestionamiento diferente; es como que esas prácticas, ya quedaron para otros sectores,

otros lugares, ya fueron de otra época. Nosotros, ahora, somos conscientes que en esta época se debe priorizar un poco más el tema de seguridad y menos consumo de alcohol. Estamos de acuerdo, pero no se puede perder esta época del año en donde la gente puede compartir dentro de la comunidad cosas que se hacía antiguamente y que, de alguna manera, también tiene sus recuerdos, bonitos recuerdos porque muchas cosas se han tratado que no se pierdan y que se vuelven a practicar nuevamente. La gente se identifica, incluso, viene de fuera de la ciudad y fuera del país, y vienen a acordarse cómo eran las fiestas antiguamente y a compartir una zapateada, un recorrido con los disfrazados, la misa a Santa Clarita. Aquí hay mucha gente que dice: yo por fe vengo a agradecer a Santa Clarita porque igual ha sido buena con nosotros, porque como comuneros nos ha cuidado.

(E): ¿En qué consiste la zapateada y qué significan los disfrazados?

(VC): El tema de la zapateada la identificamos con la banda de pueblo y es como que, una fiesta de la comuna sin banda, es una fiesta sin música. Entonces, es la banda la que le pone vida a las fiestas, es algo tradicional. Lamentablemente, la banda de Santa Clara se disolvió. Actualmente, hay dos bandas: la de Sagrado Corazón y la Santísima Cruz, que eran los integrantes de la Santa Clara. Fue un proceso de más o menos cuatro generaciones en donde se fueron transmitiendo de hijos a padres el tema de participar en la banda. Era algo bonito porque comenzaba las fiestas y la banda, con el albazo, salían las madrugadas a dar el sereno a los antiguos directivos, antiguos comuneros y era la convocatoria que ya llegaban las fiestas. Ahora, en cambio, está tomando fuerza las bandas de pueblo a nivel de país. Es como que retomamos el tema de lo nuestro, retomamos el tema de poder compartir con música nacional, con música antigua. Ahora vos puedes tener una buena orquesta, puedes tener un buen discomóvil, puedes tener un buen artista, pero, finalmente, sino tienes una buena banda no ha sido una fiesta de pueblo. Entonces, yo creo que ese es el sentido de que la gente le siga identificando con lo antiguo, y vaya tomando fuerza lo antiguo, lo tradicional. El tema de los disfrazados es un tema un poquito más jocoso, más burlesco frente a la sociedad, como tal, a la sociedad moderna; por ejemplo, conversábamos un poco nosotros tratando de entender qué significa el payaso, qué significa el mono. Antiguamente, salía el disfrazado de policía, eso se ha perdido, ya no hay una persona que se disface de policía. Entonces, es el tema de la sátira a lo moderno. Cuando se enteraban que iba a comenzar la época de fiestas de tal comuna te mandaban a la policía, para que sea el que mande a resguardar la seguridad del sector, para que la gente no se exceda en el alcohol y, finalmente, el policía, como parte del pueblo, terminaba formando parte de la fiesta y terminaba emborrachándose, y

claro por eso se lo representaba. Tenemos al mono, porque el mono es como la burla de que nos mezclamos entre todos, finalmente, el payaso, el que hace reír, y la mama *chuchumeca* que es la señora que controla que todo el mundo esté bailando, y que todos estén alegres, y cada personaje tiene su sentido, tiene su significado. Entonces, eso es lo bonito, que se sigue manteniendo, pero el significado no se ha difundido, se ha perdido porque ya son nuevas generaciones y, a veces, no habido esa transmisión, pero poco a poco se va compartiendo un poco más y la gente también va dando significado.

(E): Señaló que ha vivido en la comuna desde niño ¿ya existían estas particularidades de la fiesta?

(VC): Yo, desde que me acuerdo, desde que tengo cinco años. Incluso, hasta las fiestas eran más fuertes, eran más sonadas. Yo vivía en la Atacames, ese es el límite este de la comuna. Claro, en la época de fiestas, uno de guambra era a ver qué era lo que pasaba porque a lo que ya va a comenzar las fiestas comienzan a botar los voladores con anticipación, y ya tienes la idea de que ya se vienen las fiestas de la comunidad. Entonces, lo bonito era salir a ver las comparsas, a ver a la banda, salir a ver la procesión y, claro, este tipo de cosas se han venido practicando. Entonces, ese tipo de cosas si se daban y había el tema que tú escuchabas en las comunas del sector rural, que hacen la toma de la plaza. Lógicamente, aquí, porque estamos en la ciudad, ya no había esa referencia de la plaza, pero la gente si hacía la toma simbólica de las calles porque las fiestas se realizaban en las calles. Entonces, ahora como ya ha ido cambiando el tema de las ordenanzas, los permisos municipales, ese tipo de cosas, ya se realiza un poco más pequeña. Ahora se trata de concentrar la fiesta mayor en las canchas deportivas, pero, sin embargo, eso te va reduciendo el tema de como vives las fiestas.

(E): Voy a plantear unas preguntas más y luego podemos acordar una nueva fecha de entrevista. Bueno, me puede explicar de dónde nacen los apellidos más predominantes de la comuna. Por ejemplo, ahora que estoy revisando los archivos comunales encontré que la mayoría de comuneros tienen apellidos como Llumipanta, Tumipamba, Guamanzara, algunos son Acondas ¿De dónde provienen estos apellidos?

(VC): La verdad no te puedo decir de dónde provienen. Yo también estaba tratando de ver los significados de los apellidos y saber las procedencias; por ejemplo, tengo entendido que el apellido Collahuazo viene desde el norte de los compañeros de Cayambe. En bastantes familias predomina el tema del apellido Collahuazo. Por ejemplo, Llumipanta me parece que es propio del sector. La pendiente que tiene la comunidad, las

quebradas que rodean al sector, conversando con los compañeros del apellido Llumipanta y personas de más de edad nos dicen que Llumipanta son los filos de las quebradas. Entonces, era como traducido al quichua. Igual llevan esos nombres de Tumipanta Tumipamba; por ejemplo, Tumi es piedra. Tengo entendido el apellido Aconda son de las comunas de Tumbaco, gente que así mismo vinieron a vivir por acá. Se me va otro apellido, me parece que son cinco, también Guamanzara que son de las comunas del sector de Calderón. Aquí eran muy pocas personas en los comienzos de la comuna, y venían comuneros, por lo general, eran de Calderón y del norte del país, que venían personas de otros sectores

(E): Esto me lleva a la siguiente pregunta ¿Cómo la comuna se relacionaba con otras poblaciones de sus alrededores; por ejemplo, La Floresta, San Isidro del Inca o Chilibulo?

(VC): He tenido la oportunidad de escuchar a personas y, bueno, hasta cierto punto algún momento compartimos con las comunas de Calderón. Yo tengo conocimiento, más que todo versiones orales que en Calderón, en época de difuntos, la comuna de Santa Clara hacía, yo creo que también es el tema religioso identificado con Santa Clara, en época de difuntos, varios comuneros y comuneras iba a rezar en el cementerio de Calderón. Claro, vos hacías plegarias al rezar en el cementerio por la almita de tal persona y a cambio te compartían lo que sembraban allá y también lo que fabricaban en mazapán. Entonces, era como que había una conexión. En esa temporada la gente pedía que los comuneros de aquí vayan a rezar por la almita de alguien. Eso me parece interesante porque en algún momento vi que, en Calderón, se mantenía la tradición de que en el cementerio se comía, y mientras se comía, se rezaba y se compartía ese tipo de cosas, antiguamente, años más atrás. La manera de orar, mi abuelito conversaba, que se compartía el tema de pundos. Se llevaba compartir pundos y, en cambio, se traía granos y había una conexión con el sector de Calderón.

(E): Para finalizar. Tengo entendido que la comuna fue reconocida como comunidad indígena en 1911 ¿En la actualidad se siguen identificando como indígenas?

(VC): Es muy poco en realidad. La gente ahora se autodefine como mestizo, pero claro nosotros tenemos un ancestro y lógicamente es una comunidad indígena como todas las comunidades en Quito, pero tienes la libertad de autodefinirte. Nosotros reconocemos que tenemos descendencia, es más, somos parte del pueblo kitu; por ende, nuestros ancestros vienen de sangre indígena. Entonces, en este sentido de sentirte un poco denigrado porque te digan que eres indígena algunos no se autodefinen, y es un tema que no se ha trabajado

a nivel de sociedad, que seas mal visto si tú te defines como indígena, y ahora tiene un poquito más nombre ser mestizo, por no llegar a decir que quieren ser considerados como blancos. Es así también, que nosotros creemos que hay que trabajar dentro de las comunas como Santa Clara. Nosotros también creemos que debemos reconocernos como indígena. Ya no ser una comunidad de campo, una comuna rural, no quiere decir que nosotros dejamos de ser indígenas.

Anexo 6: Periodización de la lucha por el reconocimiento de la comuna de Santa Clara de San Millán

En la Introducción se indicó aspectos generales que se utilizaron para establecer la periodización. Ahora, en este apartado se señalan los pasos más específicos, así como, se adjuntan los cuadros de periodización. Los pasos seguidos fueron los siguientes:⁶⁵²

1. Se estableció un *continuum* o cuadro de referencia para establecer temporalmente el transcurso de la actividad social de Santa Clara el mismo está sostenido en la lucha por el reconocimiento, especialmente, la esfera subjetiva que la motiva. Además, a esto se articula la larga duración que permite apreciar la simultaneidad de tiempos históricos, y esto se expresa al evidenciar la estructura de reconocimiento que reproduce formas de dominación de raíz colonial y republicano, específicamente, formas de menosprecio de los blanco-mestizos sobre los indígenas, así como, estrategias de resistencia, defensa, aceptación y concesión de los agraviados para combatir dicho menosprecio, y que también responden a su memoria de larga y corta duración;
2. Se determinaron puntos de inflexión que permitieron establecer un inicio y un fin, estos puntos no fueron producto de la subjetividad del investigador, sino que fueron reconocibles por los comuneros y la revisión de las fuentes de archivo, así partimos del reconocimiento jurídico de Santa Clara como comunidad indígena en 1911 y finalizamos con el reconocimiento de las comunas quiteñas por parte del Municipio de Quito entrando a la década de los 90. A esta extensión le denominamos periodo;
3. Se establecieron dos unidades concentradoras, es decir, aquellas que reúnen varios eventos sucesivos que no ocurrieron simultáneamente. A su vez, cada una de las unidades presentan un hilo conductor ligado al *continuum* principal. Estas unidades las denominamos etapas, se enmarcan en las medianas duraciones, y son:
 - a. Etapa 1911-1969 donde Santa Clara tiene un rol en aspectos generales como: la asimilación de las poblaciones indígenas al Estado nacional por parte de los blanco-mestizos en el marco de borrar la mancha india y alcanzar la modernidad; cierta tolerancia e invisibilización de las comunidades y comunas indígenas urbanas por parte de los grupos dominantes en un contexto de expansión urbana de Quito; la reproducción de formas de menosprecio de la población blanco-mestiza de la

⁶⁵² Sobre esta metodología véase: Nobert Elias, *Sobre el tiempo* (México: Fondo de Cultura Económica, 2010).

sociedad civil y los poderes locales sobre las comunas; las transformaciones internas de las comunas de Quito producto del acercamiento del área urbana a sus territorios, y su tránsito a la categoría de barrios; la organización y luchas indígenas, específicamente, la lucha por el reconocimiento de Santa Clara contra la humillación, la desvalorización social, el maltrato físico-simbólico y la desposesión de derechos.

b. Etapa 1970-1990 en el que Santa Clara tiene un rol en cuestiones como: Las transformaciones que experimentan Ecuador y Quito producto del boom petrolero; el menosprecio estatal local y nacional expresado en acciones y políticas que, bajo la concepción de pobreza de los indígenas, impulsan la integración de esta población al desarrollo económico de la nación; la incorporación definitiva de las comunas quiteñas de la periferia al área urbana y las nuevas transformaciones internas; la disolución de las comunas en ámbitos urbanos impulsada por el Estado al considerar que detienen el desarrollo de las ciudades; el fortalecimiento del movimiento indígena y su lucha contra la concepción del estado monocultural; la lucha, con nuevas armas, de Santa Clara contra la desvalorización social y la desposesión de derechos.

Los acontecimientos específicos tanto los relacionados con Santa Clara, que también incluyen eventos de su vida cotidiana, como los que forman parte de los aspectos generales y que refieren a Ecuador y Quito, están indicados en la periodización con el año respectivo. Por otra parte, la identificación, a través de la experiencia de Santa Clara, de aspectos generales de la historia de los indígenas, especialmente los urbanos, en el siglo XX y sus luchas por el reconocimiento, responde a la propuesta de Steve Stern, referenciado por Hernán Ibarra, que consiste en: para estudiar rebeliones indígenas se debe “ubicar los actos de protesta comprendiéndolos dentro del proceso histórico más global, donde las formas de “adaptación en resistencia” de la población indígena, se explican formando parte de procesos de larga duración y múltiples escales temporales”.⁶⁵³

⁶⁵³ Steve Stern, 1990 citado en Ibarra, *La rebelión de Daquilema*, 14.

Cuadro resumen de la periodización

Memoria larga		Etapas de la mediana duración	Memoria corta	
Acontecimientos que trascienden a los hechos puntuales	Periodo		Año	Acontecimientos puntuales de Santa Clara
<p>Territorios entregados en la Colonia (aproximadamente S. XVI)</p> <p>Aparecimiento de la imagen de Santa Clara en el volcán Pichincha.</p> <p>Conflicto con la hacendada Juana de Mazo, 1835-1858</p> <p>Reconocimiento como comunidad indígena, 1911.</p> <p>Conflicto con el Banco del Pichincha, 1936-1943</p>	1911-1990	1911-1969	1911	Reconocimiento de comunidad indígena
			1936	Inicio del juicio entablado por el Banco del Pichincha y otros por el uso del agua de Chusalongo.
			1942	Obtiene el reconocimiento de comuna indígena.
			1943	Gana el juicio entablado por el Banco del Pichincha y otros.
			1945	El Arzobispado de Quito ordena el cierre del cementerio
			1955	Conflicto con la Universidad Central del Ecuador.
			1958	Fin del conflicto con la Universidad. El Ministerio de Previsión Social (MPS) le ordena que firme el contrato con la Universidad.
			1966	El párroco de Santa Clara de San Millán, Eustorgio Sánchez, se niega a entregar la imagen de Santa Clara de Asís a los comuneros para el desarrollo de las fiestas.
		1967	El arzobispo de Quito, Pablo Muñoz Vega, autoriza la entrega de la imagen de Santa Clara de Asís a los comuneros.	
		1970	Santa Clara sustituye el término comuna indígena por comuna.	
		1973	El MPS acuerda disolver a Santa Clara por encontrarse en el área urbana.	
		1976	El Municipio de Quito inicia la construcción de la Av. Occidental y divide los territorios comunales.	
		1978	MAG acuerda disolver a Santa Clara por estar en la zona urbana y no ser agrícola.	
		1986	MAG disuelve a Santa Clara por encontrarse en el área urbana. Santa Clara solicita la inconstitucionalidad del Reglamento de Disolución de Comunas y de su disolución. El TGC declara la inconstitucionalidad.	
		1987-1990	Enfrentamientos con el Comité Pro-mejoras de Santa Clara.	

Elaboración: propia

Cuadro con la periodización ampliada

PERIODO	ETAPAS	ACONTECIMIENTOS			
		AÑO	SANTA CLARA	ASPECTOS GENERALES-CONTEXTO EXTERNO	
				QUITO	NACIONAL
1911-1990	1911-1969	1911	Santa Clara obtiene el reconocimiento de comunidad indígena otorgado por Eloy Alfaro.	Se construye bajo la dirección del experto Schroeter la planta de purificación de agua El Placer.	
		1912			Asesinato de Eloy Alfaro.
		1913	Se termina la construcción de la Iglesia de Santa Clara de San Millán, iniciada en 1904, con la participación de obreros y ladrilleros de la comunidad indígena de Santa Clara.	El sector de Benalcázar, donde se encuentra Santa Clara, es integrado a Quito como parroquia urbana.	
		1914	Se registra en el inventario de la iglesia de Santa Clara de San Millán la existencia de la imagen de Santa Clara de Asís, ubicada en la Sacristía.	<ul style="list-style-type: none"> - Resuelven el pleito por aguas las haciendas de Miraflores y Santa Clara de San Millán iniciado en 1905. - La ciudad se expande hacia Chimbacalle, al sur; y el barrio Larrea, al norte; además, empezó el poblamiento del suroccidente (calles de Bahía de Caráquez y los alrededores del cementerio de San Diego) y la loma del Itchimbía donde apareció el barrio de La Tola. 	
		1915			Se restablece el pago del impuesto a la propiedad a la población indígena

				ocasionando levantamientos en los “Andes centrales y sur”.
		1916		Se realiza el Primer Congreso Catequístico de Quito impulsado por el arzobispo González Suárez, que señala sobre los indígenas: catequizar a los niños en castellano; mantener el tutelaje de los párrocos; impulsar la instrucción escolar; prohibir las fiestas y priostes; practicar deportes; mejorar su vivienda, alimentación y vestimenta, e introducir la higiene.
		1917	Enrique Chiriboga Gangotena y el apoderado de la comunidad de indígenas de Santa Clara, José Federico Tumipamba, firman un contrato para construir una calle al costado norte del Seminario Mayor sin ningún tipo de remuneración.	La ciudad se expande al occidente con el barrio La Colmena y al oriente con el barrio La Floresta
		1918		- Abolición del Concertaje - Discursos des-etnizadores de la izquierda dirigidos a la integración de los indígenas al proletariado y campesinado, que se extenderán hasta 1950.
		1920		- Se restituye la exoneración del pago del impuesto a la propiedad a la población indígena durante el gobierno de José Luis Tamayo.

				<p>- Se producen los debates políticos sobre la introducción de los indígenas al servicio militar obligatorio generalizado.</p> <p>- Las protestas en Cayambe lideradas por Jesús Gualavisí para combatir la expropiación de las tierras.</p>
1922	Los albañiles de Santa Clara trabajan en la construcción de la ciudadela Mariscal Sucre.	- Quito empieza un proceso de consolidación del área urbana.		Se crea la Junta Protectora de la Raza India, que fue responsable de civilizar y proteger a la población indígena.
1923				Levantamiento indígena y matanza en Leito.
1924	Segunda fundación de la Banda de músicos de Santa Clara de San Millán.			
1925	Nicolás Tipantocta y Feliciano Simbaña venden sus tierras ubicadas en el borde de la Hacienda La Granja anticipándose a las prohibiciones de la Junta de Embellecimiento de la Ciudad y de una posible represión por mantener sus actividades de pastoreo.			
1926				Indígenas de los alrededores de la ciudad de Cuenca asaltan la plaza del mercado a raíz del mal abastecimiento de sal. Fueron reprimidos por las tropas produciendo la muerte de algunos indígenas.
1927				Inician debates políticos sobre la representación y administración de las comunidades de indios, que se extenderán hasta 1945.
1928	Federico Tumipamba y José Gabriel Collahuazo solicitan al Ministerio de			

		Previsión Social se prohíba a los comuneros vender la propiedad comunal, pues existía el temor que se produzca un caos comunal y un efecto dominó.		
	1929			Levantamiento y masacre de los indígenas de Columbe y Colta.
	1930		Aparecimiento de barrios populares al sur de la ciudad por bajo costo de la tierra, por ejemplo, Yahuachi.	
	1931			Se organizó, a pesar de que no se desarrolló, el Primer Congreso Nacional de Organizaciones Indias.
	1933	José Gabriel Collaguazo, miembro del cabildo de Santa Clara y del gremio de albañiles participa en la colocación de la primera piedra para la construcción del monumento a Atahualpa en el Panecillo.	<ul style="list-style-type: none"> - Se propone erigir un monumento a Atahualpa en el Panecillo. - Municipio emite la ordenanza con las condiciones generales a las que debían someterse los propietarios de tierras para la formación de nuevos barrios urbanos. 	
	1934			<ul style="list-style-type: none"> - Primera presidencia de José María Velasco Ibarra. - Creación de la Conferencia de Cabecillas Indígenas
	1936	Santa Clara enfrenta un proceso de humillaciones como consecuencia del juicio entablado por el Banco del Pichincha y otros por el uso del agua de Chusalongo.		Se realiza el Congreso de Industriales, que discuten sobre la transición de la población indígena a consumidores para aportar a la

				economía y obtengan una nueva forma de trabajo y vida.
		1937	<p>Primeras comunas jurídicas de Quito: Iguñaro, La Victoria, El Carmen, El Ejido, Lumbisí</p> <p>- Inicia un proceso de eclosión de la conformación de comunas en Quito, que se extenderá hasta 1972.</p>	Federico Páez expide la Ley de Organización y Régimen de Comunas (LORC).
		1938	<p>- Se organizan como comunas jurídicas los poblados urbanos y periurbanos de Quito: Tarma, Chilibulo, Marcopamba, La Raya, La Floresta, Bellavista, San Isidro del Inca, San José de Cangagua, Parcayacu.</p> <p>- Iniciativas desde instituciones del estado para la construcción de vivienda / caja de seguro y pensiones.</p>	
		1939	<p>Creación de la parroquia eclesiástica de Santa Clara de San Millán y restauración de la iglesia, que pasa a ser utilizada por las familias blanco-mestizas del sector.</p>	<p>- Diseño de los primeros planes urbanos de Quito: Eduardo Polit y Gustavo Mortesen.</p> <p>- Incorporación como parroquias urbanas: El Salvador y Alfaro.</p>
		1940	Aparecen los barrios y ciudadelas de Pambachupa, Mariana de Jesús, Durini, La Gasca y Las Casas.	

		1941	<p>- Los comuneros denuncian ante el arzobispo los maltratos verbales recurrentes recibidos por el párroco de Santa Clara de San Millán.</p> <p>- El párroco Miguel Ángel Troya retira las funciones de sacristán a José Federico Tumipamba.</p>		
		1942	<p>- Santa Clara obtiene el reconocimiento de comuna indígena.</p> <p>- La Iglesia Católica y grupo de mujeres benefactoras crean la primera escuela del sector: Hogar del Niño.</p> <p>- Desparece la Banda de Músicos de Santa Clara de San Millán.</p>	<p>- La Fundación Mariana de Jesús entrega al Municipio de Quito el derecho al uso de las fuentes de agua de las haciendas del sector de Rumipamba.</p> <p>- Empieza la elaboración del Plan Odriozola</p>	
		1943	Santa Clara sale victoriosa en el juicio entablado por el Banco del Pichincha y otros, con el apoyo de abogados blanco-mestizos.		
		1944	El párroco de Santa Clara de San Millán solicita al arzobispo el cierre del cementerio, por salubridad y pedido de las familias e instituciones “importantes” ubicadas en el sector.	Aprobación del Plan urbano de Jones Odriozola.	Fundación de la Federación Ecuatoriana de Indios
		1945	- Los comuneros culminan la construcción de la acequia para llevar las aguas de Chusalongo, símbolo del triunfo sobre el Banco del Pichincha. Organizan una fiesta y	- Se organiza como comuna jurídica el poblado periurbano del Pugro, sur de Quito.	Reclamos por tierras de los indígenas de Panyatug contra Emilio Álvarez.

		<p>condecoran al presidente José Federico Tumipamba.</p> <p>- El Arzobispado de Quito ordena el cierre del cementerio de Santa Clara de San Millán considerando que son válidos los argumentos del párroco.</p> <p>- Los comuneros solicitan al arzobispo interceda para la autorización de la construcción de un nuevo cementerio. La obra no fue ejecutada.</p>	<p>- La ciudad se extiende hacia la Villaflores.</p>	
1947	José Federico Tumipamba ocupa la figura de “apoderado” de la Santa Clara hasta este año.			MPS crea la Junta de Cuestiones Indígenas para la protección de las comunidades e intermediador en las controversias.
1948	Aparecen en los listados de mejores estudiantes de la escuela Hogar de Niño los comuneros: Luis Cochambay y José Enrique Simbaña			
1949		Se organiza como comuna jurídica el poblado periurbano de San Antonio de Padua, norte de Quito.		
1950	¿? Se prohíbe que los comuneros utilicen la plaza de Santa Clara de San Millán como mercado.	Incendio del Mercado de San Blas.		
1951	- Apertura del Mercado de Santa Clara donde se incorporan algunas comuneras.			Integración de grupos indígenas a programas y discursos de desarrollo de organizaciones estatales y de la iglesia, que se extienden hasta los años 80.

		- Los comuneros solicitan a la empresa eléctrica les dote del servicio de luz, el mismo que es negado.		
1952	Municipio de Quito retoma el caso del Banco del Pichincha y exige a Santa Clara permita el uso de las aguas de Chusalongo. La Corte resuelve que este es un caso cerrado.	Apertura del Mercado Central.	Interviene CEPAL en Ecuador y en su informe señaló como obstáculos para el progreso económico del país al “indio” y sus ambiciones de “comprar una parcela de tierra y patrocinar una fiesta”.	
1953			- Alianza de las comunidades de Poatug, Patate Urco, Surcos Nuevos y Totapi para recuperar las tierras comunales. - Aparece el programa Misión Andina que impulsa acciones relacionadas con el mejoramiento de las condiciones de vida y trabajo de la población indígena.	
1954			Enfrentamientos entre comuneros de San Antonio de Minas (Chimborazo) y terratenientes de Pungalá por tierras comunales.	
1955	Inicio del conflicto entre Santa Clara y la Universidad Central del Ecuador, con la solicitud de esta casa de estudios de la firma de contrato para la entrega de agua, que es rechazado por los comuneros por atentar con el bienestar comunal.			
1956	- Santa Clara inicia el uso del término Comuna Indígena.			

			- Se inicia con el proceso de apertura y ensanche de las calles principales de la comuna.		
	1957	El Ministerio de Previsión Social propone a los comuneros apoyarles en la obtención de sus títulos como propiedad particular de las tierras, proceso que lo denomina la Urbanización.		- Se organiza como comuna jurídica el poblado de Camilo Ponce Enríquez, norte de Quito. - Quito inicia un proceso de expansión de la centralidad y desarrollo de la periferia, que se extenderá hasta 1990.	
	1958	- El Ministerio de Previsión Social (MPS) despoja de los derechos de Santa Clara sobre el uso de sus aguas, y le ordena que firme el contrato con la Universidad Central. Con esto finaliza este conflicto. - La Universidad Central del Ecuador aprueba la realización del plano de Santa Clara. - Tercera fundación de la Banda de Músicos de Santa Clara de San Millán.	Incorporación como parroquias urbanas: Chaupicruz, La Floresta, La Libertad y Cotocollao.		
	1959				- Municipio de Otavalo expropia tierras de la comuna Pucará Bajo ocasionando el levantamiento de los comuneros, que fueron reprimidos dejando 5 muertos y 30 detenidos.

					- Primer intento de reformar la LORC.
		1960		Construcción del Colegio Femenino Spellman sobre los terrenos del antiguo cementerio de Santa Clara.	Con apoyo de los sacerdotes salesianos se creó la Federación Shuar.
		1961			Levantamiento indígena que recorrió en protesta las calles de Quito con cerca de 15 mil indígenas.
		1962	- Conformación de la Asociación de Músicos de Santa Clara de San Millán. - Se crea la escuela de corte y confección "Comuna indígena de Santa Clara de San Millán" por impulso de la Asociación de Músicos.		
		1964			Reforma Agraria.
		1965			Fundación de la Federación de Comunas del Guayas (FCG).
		1966	- El párroco de Santa Clara de San Millán, Eustorgio Sánchez, se niega a entregar la imagen de Santa Clara de Asís a los comuneros para el desarrollo de las fiestas. - Los comuneros reciben el apoyo del Vicario parroquial, quien justifica la entrega de la imagen por ser una población que podría actuar con violencia.		

		1967	El arzobispo de Quito, Pablo Muñoz Vega, autoriza la entrega de la imagen de Santa Clara de Asís a los comuneros.	- Aparecimiento del Plan General Urbano de Quito.	Brotan los primeros barriles de petróleo en Lago Agrio.
		1969		- Se realiza el Censo indígena de la provincia de Pichincha. En este se hace referencia que solo las parroquias urbanas de Chillogallo y la Magdalena-San Sebastián tienen población indígena. - La comuna urbana de Tarma inicia su proceso de disolución y pasa a convertirse en el barrio Jesús del Gran Poder.	
	1970-1990	1970	- ¿? Santa Clara sustituye el término comuna indígena por comuna por pedido de algunos comuneros. - La comuna está integrada en su totalidad a la mancha urbana de Quito.	- Sixto Durán Ballén es elegido alcalde de Quito. - Incorporación como parroquias urbanas: Vicentina, Guápulo.	
		1971	Se realiza el primer censo de comuneros de Santa Clara por pedido del MPS.		
		1972		- Se organiza como comuna jurídica el poblado urbano de San Bartolo, sur de Quito. - 118 comunas reconocidas en el cantón Quito.	- Velasco Ibarra es derrocado por los militares e inicia la dictadura. - Ecuador comienza a exportar petróleo.

					- Fundación de la Ecuarunari.
		1973	El MPS acuerda disolver a Santa Clara por encontrarse en el área urbana.	Se crea el Plan Director de Quito.	
		1974	- Santa Clara inicia el registro sistemático de comuneros. - Las fiestas de Santa Clara de Asís pasan a ser responsabilidad del Cabildo Comunal. Desaparecen los sacerdotes.		Desaparece el MPS y la administración de las comunas pasan al Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG).
		1975	Tras el deslave conocido como el “Accidente de la Av. La Gasca”, los comuneros enfrentan al alcalde Sixto Durán Ballé.		
		1976	El Municipio de Quito inicia la construcción de la Av. Occidental en territorios comunales sin un acuerdo con Santa Clara.		
		1977	Los comuneros deciden protestar por la imposición de reglas urbanísticas que tenían que aplicar en Santa Clara. La comuna acelera un proceso de urbanización interna.		MAG acuerda levantar los planos topográficos y delimitar las tierras comunales.
		1978	MAG acuerda disolver a Santa Clara por estar en la zona urbana y no ser agrícola.		- Aparece el Reglamento para la designación de tierras comunales.
		1979	MAG como mecanismo de disolución de Santa Clara retira la personería jurídica al Cabildo Comunal.	- Quito es declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad.	- Retorno a los gobiernos democráticos: gana las elecciones Jaime Roldós.

			<ul style="list-style-type: none"> - Los comuneros de Tanda Pelileo, motivados por el MAG, disolvieron la comuna, obtuvieron los títulos de propiedad individual de los lotes, y conformaron cuatro barrios. 	<ul style="list-style-type: none"> - Roldós reforma el Reglamento de designación de tierras comunales. - Reunión de la FCG para rechazar la intervención del MAG en tierras de las comunas de la península de Santa Elena.
		1980	<p>Quito empieza su expansión hacia los valles de los Chillos, Tumbaco, y las poblaciones como Pomasqui y Calderón</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Descenso en la conformación de comunas a nivel nacional.
		1981	<ul style="list-style-type: none"> - Se crea el Plan Quito. - Se concreta la declaratoria de Quito como Patrimonio Cultural de la Humanidad. 	<ul style="list-style-type: none"> - El MAG detiene todos los procesos de liquidación de comunas por vacíos jurídicos. - Muere Jaime Roldós en un accidente de aviación. Es proclamado presidente Osvaldo Hurtado. - En el Poder Legislativo se presenta un proyecto de ley para la municipalización de las tierras comunales.
		1983	<ul style="list-style-type: none"> - MAG devuelve la personería jurídica al Cabildo de Santa Clara y detiene el proceso de disolución. - El Municipio declara los territorios comunales sobre los 3000 m.s.n.m como “de protección ambiental”. 	<p>Quito es declarada “Capital Metropolitana”.</p> <p>Movilizaciones de las comunas de la península de Santa Elena por el reconocimiento de la propiedad territorial de 47 comunas.</p>

		1984			León Febres Cordero gana las elecciones presidenciales
		1985			- León Febres Cordero expide el Reglamento de Disolución y Liquidación de Comunidades Campesinas. - Se aprueban reformas a la LORC impulsadas por el Partido Democracia Popular.
		1986	<p>- MAG disuelve a Santa Clara por encontrarse en el área urbana y estar deteniendo el progreso de Quito, y al cumplimiento del Reglamento de Disolución y liquidación de comunidades campesinas.</p> <p>- Santa Clara pide al Tribunal de Garantías Constitucionales la declaratoria de inconstitucionalidad del Reglamento de Disolución y el Acuerdo Ministerial de su disolución.</p> <p>- Se conforma el Comité Pro-escriturización de Santa Clara.</p> <p>- El TGC declara la inconstitucionalidad del Reglamento de Disolución y Liquidación de Comunidades Campesinas por atentar con el reconocimiento de las diversas formas de propiedad de la tierra.</p>		Fundación de la CONAIE.

		1987		Quito tiene 123 comunas constituidas.	
		1988	El Comité Pro-escriturización del barrio de Santa Clara de San Millán continua con acciones para conseguir la disolución de Santa Clara		- Rodrigo Borja gana las elecciones presidenciales. - Oficialización de la educación intercultural bilingüe.
		1989		- Se inician los estudios para la elaboración del Plan Maestro que reconoce a las comunas quiteñas. - Se expide la Ordenanza 2708 que reconoce la presencia de comunas en Quito.	

Elaboración: propia

Anexo 7: Legislación sobre los indígenas que se refiere a comunas, comunidades y tierras desde el inicio de la república hasta 1990

	AÑO DE PROMULGACIÓN O REGISTRO OFICIAL	LEYES/REGLAMENTOS/ RESOLUCIONES / ACUERDOS FIRMA	CONTENIDO VINCULADO	FRASES CON CONTENIDO SUBJETIVO/SENTIMENTAL
1	15/10/1828	Decreto de Simón Bolívar, presidente de la república de Colombia.	Establece la contribución personal de indígenas. Señala excepciones que deben gozar los indígenas: estarán libres de pagar derechos parroquiales y de toda otra contribución nacional.	
2	20/03/1832	Decreto de José Modesto Larrea vicepresidente del estado del Ecuador, encargado del poder ejecutivo.	Pone en arriendo las rentas de la contribución de indígenas en todos los cantones del Estado.	
3	16/01/1833	Decreto de Juan José Flores, presidente del estado del Ecuador.	Establece en las parroquias del Estado escuelas de primeras letras para los niños indígenas y designa sus fondos. Señala que en todas las parroquias del Estado habrá por lo menos una escuela de primeras letras para niños indígenas y donde pudiera será para niñas indígenas.	Es un deber del gobierno promover a los indígenas para que <i>salgan de la ignorancia y rusticidad</i> a que los redujo el sistema colonial.
4	05/10/1833	Decreto del Congreso Constitucional del Estado del Ecuador.	Señala que la viuda y herederos indígenas no serán responsables de sus deudas, además queda abolida la pena humillante de azotes; también no se le puede exigir servicios personales sin el consentimiento y previa estipulación de su jornal. Los indígenas morosos serán apremiados por los medios suaves y equitativos que las leyes conceden a los demás ecuatorianos sin que jamás sea permitido el secuestro de sus instrumentos y animales de labranza. El que de su propia autoridad castigase indígenas con azotes, prisiones, arrestos u otras penas rigurosas o contrarias al pudor, perderá por el mismo hecho la deuda y además se cobrará una multa, que será destinado a la educación de los indígenas.	Para la mejor civilización de los indígenas conviene corregir los abusos que todavía se experimentan y que los mantienen en la misma depresión del sistema colonial.

5	02/09/1835	Decreto de la convención del Ecuador.	Corrige varios abusos que se cometen contra los indígenas. Además, señala que ningún indígena podrá ser nombrado prioste contra su voluntad, ni obligado por los respectivos párrocos. Estos últimos no podrán exigir otros derechos que los designados por el sínodo ni cobrar primicias por regulación o computo, sino de la cantidad de especies realmente cosechadas. Ningún diezmero ni cobrador de primicias podrá usar la violencia y vejaciones contra los indígenas. También no se le podrá exigir ningún impuesto estipulado por la ley, ni los impuestos por partidas bautismales y fe de muertos.	
6	17 /04/1837	Decreto el senado y la cámara de representantes de la República del Ecuador reunido en congreso.	Indica que, el cura que cobrase derechos a los indígenas, que no esté autorizado por la ley, será privado de su beneficio por dos meses y si reincidiere se le impondrá el duplo de esta, a la vez tendrán que devolver las sumas percibidas por los curas.	No se puede exigir de los indígenas ningún impuesto que no esté decretado por la ley, y para corregirlos oportunamente en obsequio a esta clase desgraciada, sobre cuya sencillez siempre la codicia pretende especular.
7	06/06/1843	Decreto, Convención Nacional del Ecuador.	Se realiza la entrega gratuita de tierras baldías a la población indígena que no cupiese en los terrenos de comunidad, y adjudicación en propiedad a los indígenas de las tierras de comunidad en proporción a las familias. Si hecho el reparto sobrase algún terreno, este se conservará como parte de la comunidad, sin que jamás pueda venderse.	
8	19/06/1843	Decreto, Juan José Flores, Presidente del Estado del Ecuador.	Se prohíbe la importación de esclavos en el territorio nacional y se declaran libres todos aquellos que sean introducidos bajo cualquier pretexto, pero se exceptúa para aquellos que introduzcan para empresas mineras y agrícolas con permiso del gobierno nacional.	
9	03/06/1851	Decreto, Convención Nacional del Ecuador	Se exime del pago de la contribución anual de tres pesos que tenían que realizar los indígenas de 18 a 50 años, a los indígenas que a más de las tierras de comunidad o resguardo, posean en propiedad libre, fincas raíces hasta por un monto de 1000 pesos. Entrega de las tierras de comunidad o resguardo a las familias de indígenas para su vivienda y cultivo particular, a más de las que necesiten en común para sus ganados y otros usos. Prohibición de la venta de los sobrantes de las tierras de	

10	26/06/1851	Decreto de José María Urbina, Presidente del Estado del Ecuador.	comunidad, más si su arrendamiento para beneficio de las escuelas primarias; se exceptúan los terrenos que por título pertenezcan a la comunidad indígena. En cada capital de provincia habrá una junta denominada “Protectora de la libertad de los esclavos”	
11	18/09/1852	Decreto de José María Urbina, Asamblea Nacional del Ecuador Presidente del Estado del Ecuador.	Quedan igualmente libres todos los esclavos que no hubiesen sido presentados por sus amos para la inscripción, según las disposiciones del Gobierno. Se considera igual que todos los esclavos físicamente inútiles quedaran libres, de igual manera los mayores de sesenta y cinco años de edad hombres y 60 años mujeres, sin ninguna indemnización, quedando los amos obligados a mantenerlos mientras vivan, siempre que los libertos continúen en casa de sus dueños.	
12	24/04/1854	Decreto de José María Urbina, Presidente del Estado del Ecuador.	Se incluyen bajo la denominación del gobierno del oriente las poblaciones territoriales comprendidas en los antiguos corregimientos de Quijos, Macas y Canelos.	Es un deber del Gobierno sacar de la barbarie y colocar en el camino de la civilización a las tribus de indígenas que habitan el oriente de la República.
13	25/11/1854	Decreto de José María Urbina, Presidente del Estado del Ecuador.	Los indígenas de las provincias del interior pagaran desde la edad de diez años cumplidos hasta los cincuenta cumplidos, una contribución anual de tres pesos por individuo. A la vez queda abolido los abusos de los diezmeros de cobrar cuy y gallinas para reducir el diezmo y de tasas pecuniaria llamada tasa y el diezmo de los granos. Los indígenas menores de edad están sujetos a las mismas reglas que los menores de edad que pertenecen al común de los ecuatorianos. Los abogados están obligados a defender gratuitamente a los indígenas que lo exijan.	Que no puede sostenerse la institución de los protectores, sin una manifiesta inconsecuencia con las ideas democráticas y sin hacer más desgraciada la suerte de los indígenas.

14	25/11/1854	Decreto de José María Urbina, Presidente del Estado del Ecuador.	De la cobranza de la contribución: los indígenas de las provincias del interior pagaran desde la edad de diez y ocho años hasta la edad de los cincuenta también cumplidos, una contribución de tres pesos por cada individuo excepto: Los que a más de la tierra de comunidad o resguardo posean en propiedad fundos raíces, cuyo valor libre sea de mil pesos, o tengan un capital en giro del mismo valor; los cuales quedaran sujetos a las contribuciones ordinarias del común de los ecuatorianos. En las parroquias donde haya tierras de comunidad o resguardo, se designará a cada familia de indígenas la parte necesaria para su habitación y cultivo particular, a más de la que necesite en común para sus ganados u otros usos. También los sobrantes de tierra de comunidad se pondrán en arrendamiento y se aplicará sus pensiones a beneficio de las escuelas primarias de las respectivas parroquias.	
15	30/10/1857	Decreto de Francisco Robles, Presidente del Estado del Ecuador.	Queda abolido en la república el impuesto conocido con el nombre de contribución personal de indígenas, y los individuos de esta clase igualados a los demás ecuatorianos en cuanto a sus deberes y derechos.	El impuesto conocido con el nombre de contribución de indígenas no solo viola estos preceptos constitucionales, pues pesa exclusivamente sobre una clase y la más infeliz de la sociedad.
16	15/05/1869	Decreto de García Moreno, Presidente del Estado del Ecuador.	Queda abolida la prisión por deudas provenientes de contratos, fraudes, arrendamientos.	
17	09/07/1869	Decreto de García Moreno, Presidente del Estado del Ecuador.	Los Diezmos se pagarán con arreglo a las antiguas leyes y se rematarán según la costumbre de las diferentes Diócesis.	
18	20/03/1883	Decreto de Ignacio de Veintimilla, Presidente del Estado del Ecuador.	Queda abolido en el Ecuador el impuesto del Diezmo.	
19	18/08/1895	Decreto de Eloy Alfaro, Presidente del Estado del Ecuador.	La raza indígena queda exonerada de la contribución territorial y del trabajo subsidiario, con el fin de corregir los abusos que se han cometido con una raza que es digna de mejor suerte. También deben establecerse escuelas para la educación de los indios, y adquieran los derechos y cumplir con los deberes de la ciudadanía.	Que la desgraciada condición de la raza indígena debe ser aliviada por los poderes públicos.

20	Registro oficial Año I - Guayaquil, 28 de Agosto de 1985 - No. 16.	Eloy Alfaro, Jefe Supremo de la República.	Decreto Supremo por el cual se exonera a la raza indígena de las contribuciones territoriales y de trabajo subsidiario.	
21	Registro oficial Año II - Quito, 10 de Abril de 1986 - No. 19.	Decreto, No. 4, Eloy Alfaro, Jefe Supremo de la República.	Los individuos de raza indígena pura gozarán de beneficio de amparo de pobreza. Los indígenas que se hallaren actualmente retenidos por costas judiciales procedentes de juicios civiles serán puestos en libertad, tan luego comprueben su insolvencia.	Es deber del gobierno, proteger de una manera especial a la parte más desvalida y menesterosa de nuestra sociedad, la clase indígena, facilitándole los medios de hacer valer sus legítimos derechos y poniéndole al mismo tiempo a cubierto de los abusos de que frecuentemente es víctima por su ignorancia.
22	25/02/1898	El Congreso de la República del Ecuador, Francisco Robles, Presidente del Estado del Ecuador.	Declarase que la clase india no está obligada al pago de ninguna contribución territorial, de conformidad con la ley vigente.	
23	12/04/1899	Decreto de Eloy Alfaro, Presidente del Estado del Ecuador.	La constitución prohíbe la esclavitud en el territorio de la república. También la estipulación del salario es libre y este debe ser proporcional al trabajo y suficiente para la sustentación diaria del trabajador. El amo solo tendrá derecho a exigir los servicios del peón concierto; y nunca los de la esposa e hijos y parientes de este.	
24	08/09/1912	Decreto de Francisco Andrade Marín, presidente de la cámara de diputados.	Creación de escuelas para la raza indígena. Con el objeto de educar a la raza indígena, créase una serie de escuelas en las poblaciones que determine el gobierno, con el fin de instruir a la raza indígena.	Que la raza indígena, por el estado actual de atraso y de ignorancia en que se halla, necesita una instrucción especial de acuerdo con sus peculiares condiciones y situación.

25	Registro oficial Año I - Quito, Sábado 15 de Octubre de 1918 - No. 620.	El Congreso de la República del Ecuador, Sr. Dr. Dn. Alfredo Baquerizo Moreno, Presidente constitucional.	Prohíbe los priostazgos, fundaciones, capitanías, etc., y se fija las sanciones correspondientes a las personas que desobedecieren tal prohibición. Que la opinión pública reconoce que los priostazgos acarrear graves daños económicos y morales a los indios.	Que es indispensable dictar una ley en armonía con los intereses de la parte social más desheredada de la fortuna y más abandonada en el campo de la moral.
26	Registro oficial Año I - Quito, Sábado 27 de Noviembre de 1920 - No. 66.	Congreso de la República del Ecuador, Decreto, Administración del Sr. Dr. Dn. José Luis Tamayo, Presidente Constitucional de la República.	Concédase a indígenas exención de contribución territorial. Derogase toda contribución territorial que grava a la propiedad rustica en la república, siempre que pertenezca a personas cuyo total de bienes rústicos no alcance a mil sucres.	Que conforme al art. 128 de la constitución de los poderes públicos deben protección a la raza india en orden a su mejoramiento en la vida social.
27	Registro oficial Año I - Quito, Lunes 17 de Octubre de 1921 - No. 328.	Acuerdo, El Congreso de la República del Ecuador.	Insinúa al ejecutivo que constituya una junta protectora de la raza india.	Que es deber de los poderes de la nación proteger a la raza india y procurar su civilización.
28	18/10/1921	Decreto de José Luis Tamayo, presidente del estado del Ecuador.	Indulto a indígenas de Guano, Cubijíes, Guamote y Columbe, procesados por el delito de alteración del orden público, a causa de las sublevaciones.	
29	Registro oficial Año I - Quito, Jueves 07 de Abril de 1932 - No. 142.	Decreto, No. 1, Administración del Sr. Dr. Dn Alfredo Baquerizo Moreno, Encargado del poder ejecutivo.	Ley que dispone que se adjudique a los indígenas las tierras de comunidad. En las reducciones de nuevos pueblos, y en los que estuvieren erigidos hasta la presente, no se podrán señalar ni adjudicar a los indígenas, terrenos de propiedad particular.	
30	24/01/1935	Decreto de José María Velasco Ibarra, presidente constitucional de la república.	Para la renovación de la enseñanza con sistemas acordes a las necesidades de nuestro medio, a la culturización del indio y a la intensificación sistemática de la enseñanza agrícola.	
31	02/07/1935	Decreto de José María Velasco Ibarra, presidente constitucional de la república.	Se ha recomendado al señor ministro de hacienda para que lo reglamente en forma que las comunidades de indígenas que posean tierras que repartidas entre los condominios no excediere, ni pudiera exceder, a todas luces, de cinco mil sucres, se las declare libres de impuestos.	

32	13/02/1935	Decreto de José María Velasco Ibarra, presidente constitucional de la república.	Que decreta que todo propietario rural, usufructuario, poseedor o simple tenedor, por cuya cuenta trabajen peones u obreros, está obligado a contribuir al mejoramiento de la alimentación de ellos, proporcionándoles los productos que obtenga de su propiedad con un 20% de descuento del valor en que se cotizaren los artículos en el mercado más próximo.	
33	13/02/1935	Decreto de José María Velasco Ibarra, presidente constitucional de la república.	Se considera que las clases acomodadas, por obra de la solidaridad humana deben contribuir a garantizar el futuro, colaborando con obra de desarrollo higiénico y sanitario. Todo poseedor rural que tenga bajo su dependencia colonos u obreros estará obligado a construir casas para sus trabajadores.	
34	26/03/1935	Decreto de José María Velasco Ibarra, presidente constitucional de la república.	Decreta que, dentro de un concepto amplio de humanidad, el patrono debe dar consejos a los colonos u obreros para que vivan de forma higiénica y con principios de salubridad. También los alimentos deben ser proporcionados por el patrón a precio de costo.	
35	Registro oficial Año II - Quito, Viernes 6 de Agosto de 1937 - No. 558.	Decreto, No. 142, Administración del Sr. Ing. Dn. Federico Páez, encargado del mando supremo de la república del Ecuador.	Ley de Organización y Régimen de las Comunas. Para poder constituir una Comuna es indispensable que el número de habitantes que radican habitualmente en ella sea no menor de cincuenta.	
36	Registro oficial Año I - Quito, Viernes 2 de Enero de 1942 - No. 406.	El Congreso de la República del Ecuador. Decreto, Administración del Sr. Dr. Dn. Carlos Alberto Arroyo del Río, Presidente constitucional de la república.	Aprueba la convención sobre fundación de un instituto indigenista interamericano.	
37	Registro oficial Año I - Quito, Martes 20 de Abril de 1943 - No. 795.	Ministerio de Previsión Social, Decreto, No 511, Administración del Sr. Dr. Dn. Carlos Alberto Arroyo del Río, Presidente constitucional de la república.	Crea el servicio de asuntos indígenas en el Ministerio de Previsión Social. Necesidad de organizar un departamento administrativo que se halle en mayor contacto con el medio humano indígena del país para el conocimiento cabal de sus problemas esenciales, con miras a resolverlos por parte del Estado.	

38	Registro oficial Año IV - Quito, Lunes 04 de Octubre de 1943 - No. 930.	Ministerio de Previsión Social, Acuerdo, No. 1719, Administración del Sr. Dr. Dn. Carlos Alberto Arroyo del Río, Presidente constitucional de la república.	Estatutos del instituto indigenista del Ecuador.	
39	1945	Ley de régimen político y administrativo de la república, Decreto de la comisión legislativa permanente sobre Cuestiones Indígenas.	El Banco Nacional de Fomento y los bancos provinciales están obligados a hacer operaciones hipotecarias a plazo no menor de diez años y con el interés del 4% anual para pagar precios de expropiaciones y compras directas de tierras e incremento agrícola, destinado a beneficio de las comunidades campesinas, autorizados por la Junta de Cuestiones Indígenas.	
40	1945	Decreto de Velasco Ibarra, Presidente del Estado del Ecuador.	Se decreta elaborar trabajos estadísticos sobre la raza india, en los aspectos étnico, económico, de distribución territorial, de natalidad y mortalidad, de forma y modalidades de trabajo, educativo.	
41	Registro Oficial Año I - Quito, 16 de Octubre de 1947 - No. 25.	Decreto, No. 124, Carlos Julio Arosemena, presidente constitucional de la república.	Creación de la Junta de Cuestiones indígenas, como organismo asesor técnico del Ministerio de Previsión Social y Trabajo. Estudiar los estatutos que presenten las agrupaciones indígenas que quieran constituirse en comunas.	
42	Registro Oficial Año I - Quito, Miércoles 5 de Enero de 1949 - No. 102.	Ministerio de Gobierno, Decreto No. 529, Sr. Dn. Galo Plaza, Presidente Constitucional de la República.	Se crea las juntas de protección indígena en los cantones de las provincias orientales.	
43	Registro Oficial Año I - Quito, Viernes 28 de Enero de 1949 - No. 122.	Ministerio de Previsión Social, Decreto No. 22, Sr. Dn. Galo Plaza, Presidente Constitucional de la República.	Integrarse la Junta de Cuestiones Indígenas por varios miembros de distintas entidades. La junta estará formada por los siguientes miembros: un representante del Ministerio de Previsión social que la presidirá, el profesor de Derecho Social de la Universidad Central, un representante designado por el Directorio del Instituto Nacional de Previsión, un representante designado por el Instituto Indigenista Ecuatoriano, y un representante designado por el Comité Ejecutivo Nacional de la Confederación de Trabajadores del Ecuador.	

44	Registro Oficial Año II - Quito, Miércoles 3 de marzo de 1954 - No. 455.	Función Legislativa, Decreto, No. 10, Administración del Sr. Dr. Dn José María Velasco Ibarra, Presidente Constitucional de la República.	Leyes de emergencia sobre el régimen de tierras baldías y colonización. En el cual se dispone a adjudicar las tierras del Estado a las personas legalmente capaces, en el caso de las mujeres, cuando se encuentren casadas y ejerzan una profesión liberal, en el caso de los jóvenes que se encuentren totalmente emancipados, para lo cual se les otorgara un máximo de 50 Hectáreas.
45	Registro oficial Año I - Quito, Martes 30 de Abril de 1957 - No. 199.	El Congreso de la República del Ecuador, Decreto, Administración del Sr. Dr. Dn. Camilo Ponce Enríquez, Presidente Constitucional de la República.	Aprobación de varios Convenios Internacionales relacionados con el trabajo. Abolición de las sanciones penales por incumplimiento del contrato de trabajo por parte de los trabajadores indígenas. Abolición de las sanciones penales contra los trabajadores indígenas por incumplimiento del contrato de trabajo.
46	Registro oficial Año II - Quito, Lunes 28 de Septiembre de 1964 - No. 342.	Decreto, No. 2172. Administración de la Junta Militar de Gobierno	Ley de Tierras baldías y colonización.
47	Registro Oficial. Año II - Quito, Lunes 14 de Junio de 1965 - No. 520.	Decretos Ejecutivo, No. 1291, Administración de la Junta Militar de Gobierno	Aclárese el Art. 20 de la Ley de Tierras Baldías y Colonización.
48	Registro Oficial Año III - Quito, Martes 17 de Agosto de 1965 - No. 565.	Junta Militar de Gobierno, Acuerdo, No. 636. Administración de la Junta Militar de Gobierno.	Reglamento de Expropiaciones: son tierras ociosas las que pudiendo ser aprovechadas no lo fueren bajo ninguna explotación organizada durante tres años consecutivos, también las que hubieren permanecido abandonadas sin justa causa por más de tres años consecutivos.
49	Registro Oficial Año I - Quito, Lunes 23 de Junio de 1969 - No. 206.	Función Ejecutiva, Decreto, No. 1183, Administración del Sr. Dr. Dn. José María Velasco Ibarra- Presidente Constitucional de la República.	Ratificación de los contratos de trabajo para los trabajadores indígenas según convenio No. 86 del 11 de Julio de 1947.
50	Registro Oficial Año I - Quito, Miércoles 30 de Junio de 1971 - No. 256.	Decreto ejecutivo, No. 939, Administración del Sr. Dr. Dn. José María Velasco Ibarra, Presidente de la República.	Los valores provenientes de la enajenación de tierras baldías serán reinvertidos por el IERAC en obras, de desarrollo de las zonas correspondientes a su recaudación, en favor de las organizaciones agrícolas legalmente constituidas.

51	Registro Oficial Año I - Quito, Martes 16 de Mayo de 1972- No. 62.	Convenio, No. 86, Administración del Señor General de Brigada Guillermo Rodríguez Lara, Presidente del Estado del Ecuador.	Convenio relativo a la duración máxima de los contratos de trabajo de los trabajadores indígenas.	
52	Registro Oficial Año I - Quito, Martes 15 de Agosto de 1972 - No. 122.	Decretos Ejecutivo, No. 774, Administración del Señor General de Brigada Guillermo Rodríguez Lara, Presidente de la Republica.	Facúltese al Director Ejecutivo del IERAC para que pueda exonerar de pago de intereses por mora sobre créditos originados en la enajenación de tierras del Estado a favor de campesinos pobres.	
53	Registro Oficial Año I - Quito, Martes 5 de Octubre de 1976 - No. 186.	Comisión de Legislación, Administración del Consejo Supremo de Gobierno.	Ley Organización y régimen de Comunas. Ley de División Territorial de la República no comprende los centros poblados, que con el nombre de caseríos, anejos, barrios, comunidades o parcialidades subsisten dentro de la nacionalidad a la que es necesario incorporarlos: "Que a los referidos centros poblados se debe establecerlos y reconocerlos con derechos y obligaciones propios, para su desarrollo y desenvolvimiento sociales".	
54	Registro Oficial Año II - Quito, Viernes 5 de Agosto de 1977 - No. 395.	Ministerio de Agricultura y Ganadería, Acuerdo, No. 240, Administración del Consejo Supremo de Gobierno.	La dirección de organización y capacitación campesina reconocerá y delimitará las tierras comunales. Disponer que el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización, IERAC realice los levantamientos topográficos y la delimitación de las tierras comunales.	
55	Registro Oficial Año III - Quito, Jueves 16 de Febrero de 1978 - No. 527	Ministerio de Agricultura y Ganadería, Acuerdo, No. 0045, Administración del Consejo Supremo de Gobierno.	Reglamento para hacer efectivas las adjudicaciones de tierras a las comunidades campesinas. Considera que desde la época de la colonia se han establecidos las llamadas "Tierras Comunales", asignadas como Patrimonio de las comunas campesinas en razón de lo cual dicha organización se halla en posesión de esas tierras.	
56	Registro Oficial Año I - Quito, Miércoles 17 de Octubre de 1979 - No. 46	Ministerio de Agricultura y Ganadería, Acuerdo, No.47, Administración del Sr. Ab. Dn. Jaime Roldós Aguilera.	Reforma el acuerdo ministerial 364, registro oficial 6, 20 de agosto de 1979. Reglamento de trámite para la adjudicación de tierras a las comunas campesinas. Se Agrega: se respetará a los propietarios que tengan títulos legalmente otorgados y cumplan con las actuales leyes vigentes.	
57	Registro oficial Año I - Quito, Viernes	Ministerio de Educación, Acuerdo, No. 5473, Administración del Sr. Dr. Jaime	Exonera de las materias de inglés y/o francés a los estudiantes indígenas de los planteles del país.	

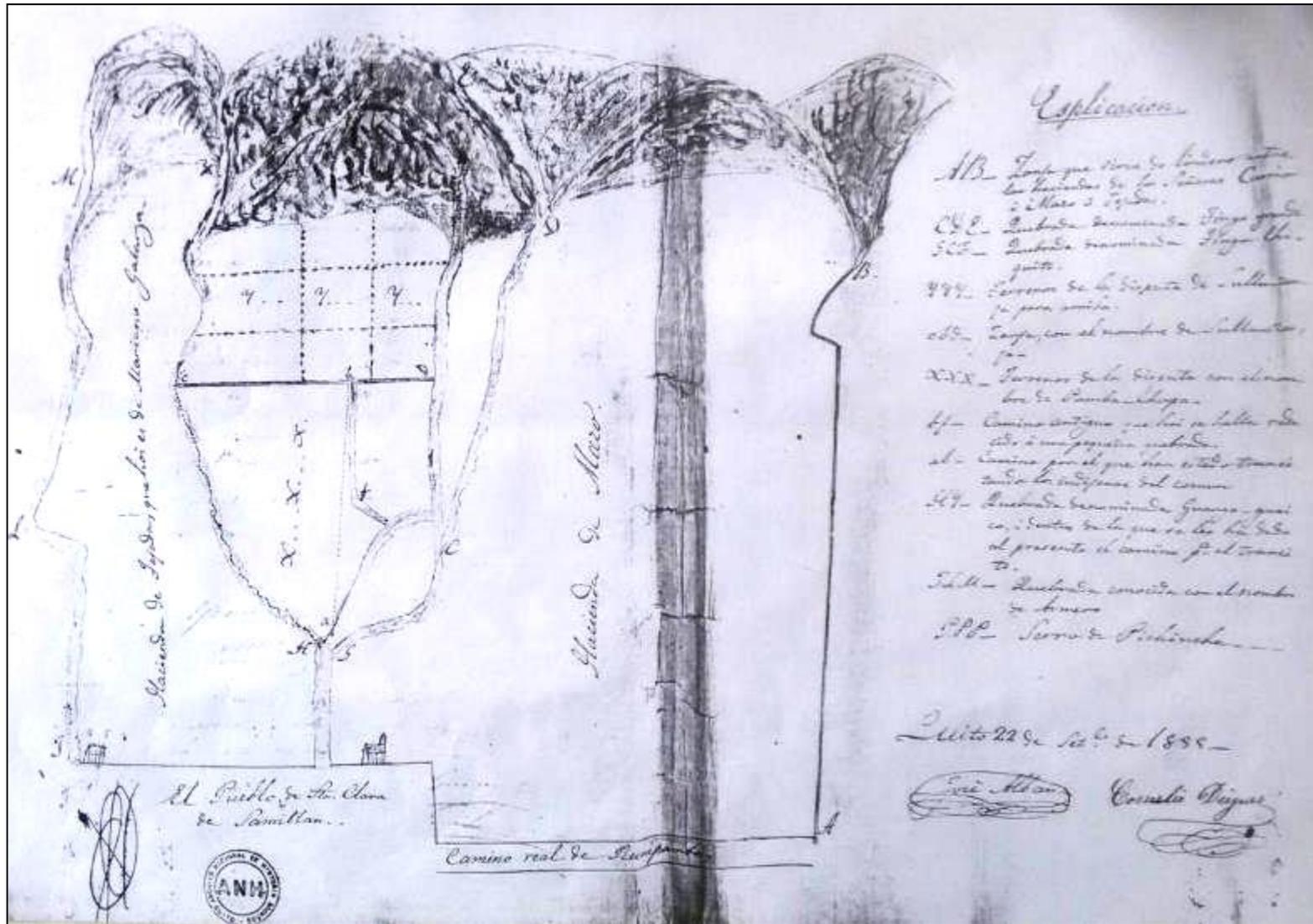
	28 de Marzo de 1980 - No. 157.	Roldos Aguilera- Presidente Constitucional de la República.		
58	Registro Oficial Año I - Quito, Martes 24 de Junio 1980 - No. 216.	Ministerio de Agricultura y Ganadería, Acuerdo, No. 211, Administración del señor Abogado Don Jaime Roldos Aguilera, Presidente Constitucional de la República	Se dispone la realización de estudios y trabajos relacionados con la determinación de las tierras que se hallan en posesión de las Comunas Campesinas del país. Acompañando el expediente el presidente de la Comuna presentará al señor ministro, la solicitud o demanda del reconocimiento de la propiedad de las tierras a favor de la Comuna.	
59	Registro oficial Año I - Quito, Martes de 02 de Septiembre de 1980 - No. 265.	Ministerio de Agricultura y Ganadería, Acuerdo, No. 310, Administración del Sr. Dr. Jaime Roldos Aguilera- Presidente Constitucional de la República.	Designación de la liquidadora de la Comuna de Santa Clara de San Millán a la Ing. Agr. Nancy Torre.	
60	Registro oficial Año II - Quito, Jueves de 11 de Septiembre de 1980 - No. 272.	Ministerio de Agricultura y Ganadería, Acuerdo, No. 354, Administración del Sr. Dr. Jaime Roldos Aguilera- Presidente Constitucional de la República.	Se crea comisión interinstitucional para formular políticas que aseguren los valores de las comunidades nativas y su incorporación a la soberanía nacional.	
61	Registro oficial Año I - Quito, Miércoles 9 de Diciembre de 1981- No. 137.	Ministerio de Agricultura, Acuerdo No. 518, Administración del Sr. Dr. Osvaldo Hurtado Larrea, Presidente Constitucional de la República del Ecuador.	Suspende los trámites de liquidación de comunas campesinas. Los liquidadores no realizarán otros actos que los de conservación del patrimonio comunal, sin que, puedan disponer de los bienes comunales, gravarlos o enajenarlos en cualquier forma, ni darles un destino distinto del actual.	
62	Registro oficial Año III - Quito, Miércoles 17 de Agosto de 1983- No. 558.	Ministerio de Agricultura, Acuerdo No. 243, Administración del Sr. Dr. Osvaldo Hurtado Larrea, Presidente Constitucional de la República del Ecuador	Restituye la personería jurídica a la Comuna Santa Clara de San Millán.	
63	Registro oficial Año III - Quito, Sábado 12 de	No. 780, Acuerdo, Administración del Sr. Dr. Dn Osvaldo Hurtado Larrea, Presidente Constitucional de la República.	Creación de la Oficina Nacional de Asuntos Indígenas en el Ministerio de Previsión Social.	

	Noviembre de 1983 – Número 617.			
64	Registro oficial Año III - Quito, Martes 11 de Junio de 1985 - No. 204.	Acuerdo, No. 488-A, Administración del Sr. Ing. León Febres Cordero Ribadeneyra, Presidente Constitucional de la República.	Estructurase la Dirección Nacional de Poblaciones Indígenas del Ecuador.	
65	Registro oficial Año II - Quito, Lunes 4 de Noviembre de 1985 - No. 306.	Decreto, No. 1250, Administración del Sr. Ing. León Febres Cordero Ribadeneyra, Presidente Constitucional de la República.	Reglamento de disolución y liquidación de las comunidades campesinas. Las comunas podrán ser disueltas, mediante acuerdo del Ministerio de Agricultura y Ganadería.	
66	Registro Oficial Año II - Quito, Lunes 10 de Marzo de 1986 - No. 483.	Ministerio de Agricultura y Ganadería, Acuerdo, No. 59, Administración del Sr. Ing. León Febres Cordero Ribadeneyra Presidente Constitucional de la República del Ecuador.	Se dispone la disolución y liquidación de la Comuna Santa Clara de San Millán, de Quito.	
67	Registro Oficial Año II - Quito, lunes 21 de julio de 1986 - No. 483.	Función Ejecutiva, Decreto, No. 2033, Administración del Sr. Ing. León Febres Cordero Ribadeneyra, Presidente Constitucional de la República.	Facúltase al director del IERAC para que ejecute en la parte que le corresponde, el convenio de legalización de tenencia de la tierra en el Ecuador, proyecto que se lo declara prioridad nacional. El objetivo del ejecutivo es la legalización de la tenencia de la tierra en las zonas rurales del Ecuador, como medio para lograr el incremento de la inversión y productividad agrícolas.	
68	Registro Oficial. Año I - Quito, Jueves 25 de Agosto de 1988 - No. 11.	Ministerio de Agricultura y Ganadería, Acuerdo, No. 324, Administración del Sr. Dr. Rodrigo Borja, Presidente Constitucional de la República del Ecuador.	Reglamento para autorizar la enajenación de tierras comunales, para terceras personas y la división interna de las mismas.	
69	Registro Oficial. Año I - Quito, Miércoles 19 de	Ministerio de Bienestar Social, Acuerdo, No. 995, Administración del Sr. Dr. Rodrigo Borja, Presidente	Estatuto de la Unión de Indígenas y Campesinos de Pichincha, con sede en Quito.	

	Octubre de 1988 - No. 49.	Constitucional de la República del Ecuador.		
70	Registro oficial Año II - Quito, 8 de Noviembre de 1989 - No. 310.	Ministerio de Salud Pública, Acuerdo, No. 3493, Administración del Sr. Dr. Rodrigo Borja, Presidente Constitucional de la República.	Establece Botiquines Comunitarios en las principales comunas del país cuyo servicio haya sido solicitado por los principales directivos de la Comuna. Establecer botiquines comunitarios en las principales comunas del país cuyo servicio haya sido solicitado por los principales directivos de la comuna y el mismo sea prestado a un sector de la población de dicho lugar.	
72	Registro Oficial Año IV - Quito, Viernes 08 de Noviembre de 1991 - No. 808.	Ministerio de Bienestar social reglamento orgánico funcional, Acuerdo, No. 2208, Administración del Sr. Dn. Rodrigo Borja, Presidente Constitucional de la República.	Creación de la Dirección de Poblaciones Indígenas en el Ministerio de Bienestar Social. Art. 6 del Reglamento Orgánico Funcional del Ministerio.	

Fuente: Alfredo Rubio Orbe. *Legislación indigenista del Ecuador*. México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano, 1954; Piedad de Costales y Alfredo Costales Samaniego. *Recopilación de las Leyes Indígenas de 1830 a 1918*. Quito: IEAG, 1964; Herramienta de Información Legal Ecuatoriana LEXIS.

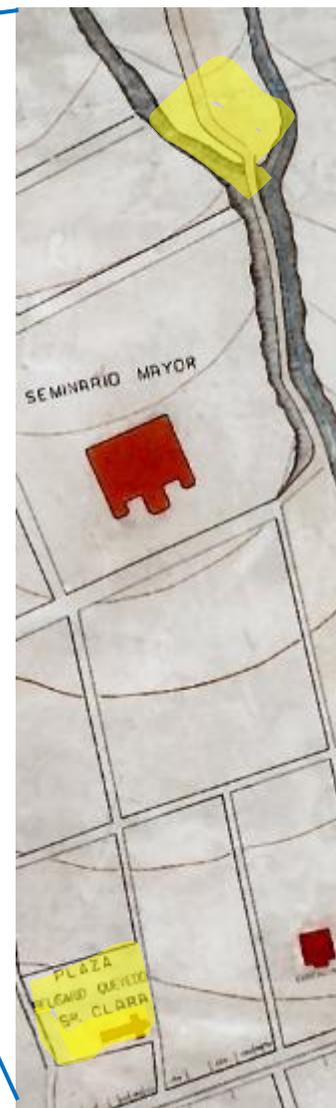
Elaboración propia



Anexo 8: Mapas

Mapa 1. Proceso seguido por los indígenas del Común de Indios de Santa Clara de Sanmillán

Fuente: ANH. Causa seguida por los indígenas de Santa Clara de San Millán de Quito y la señora Juana de Mazo de 6 de abril de 1857. Sección general, serie indígenas, caja 175, exp. 29, f. 172

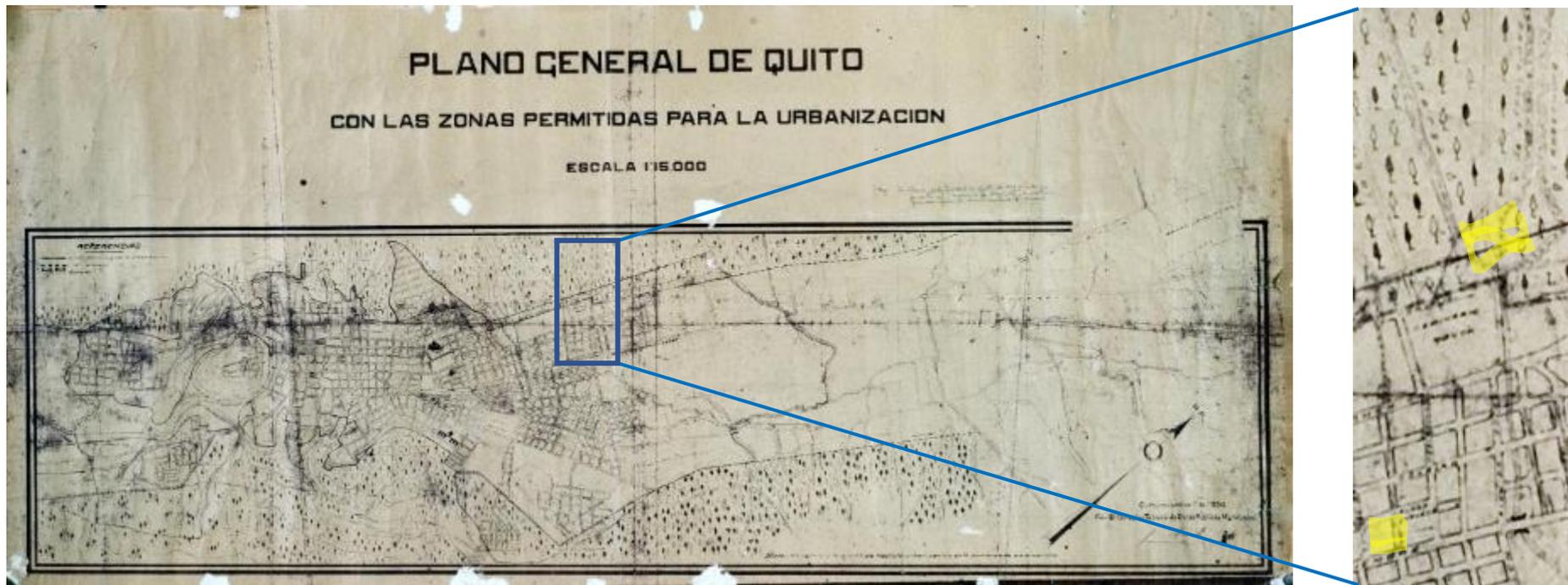


Mapa 2. Plano de Quito, 1922. Ubicación de Santa Clara.

■ Subrayado corresponde al autor, para señalar el punto de referencia para ubicar la zona baja de la comuna, que es la Iglesia de Santa Clara. El cruce de las dos quebradas es la referencia para señalar el inicio de la zona alta.

Fuente: Archivo histórico digital, Secretaría de Territorio-Municipio de Quito.

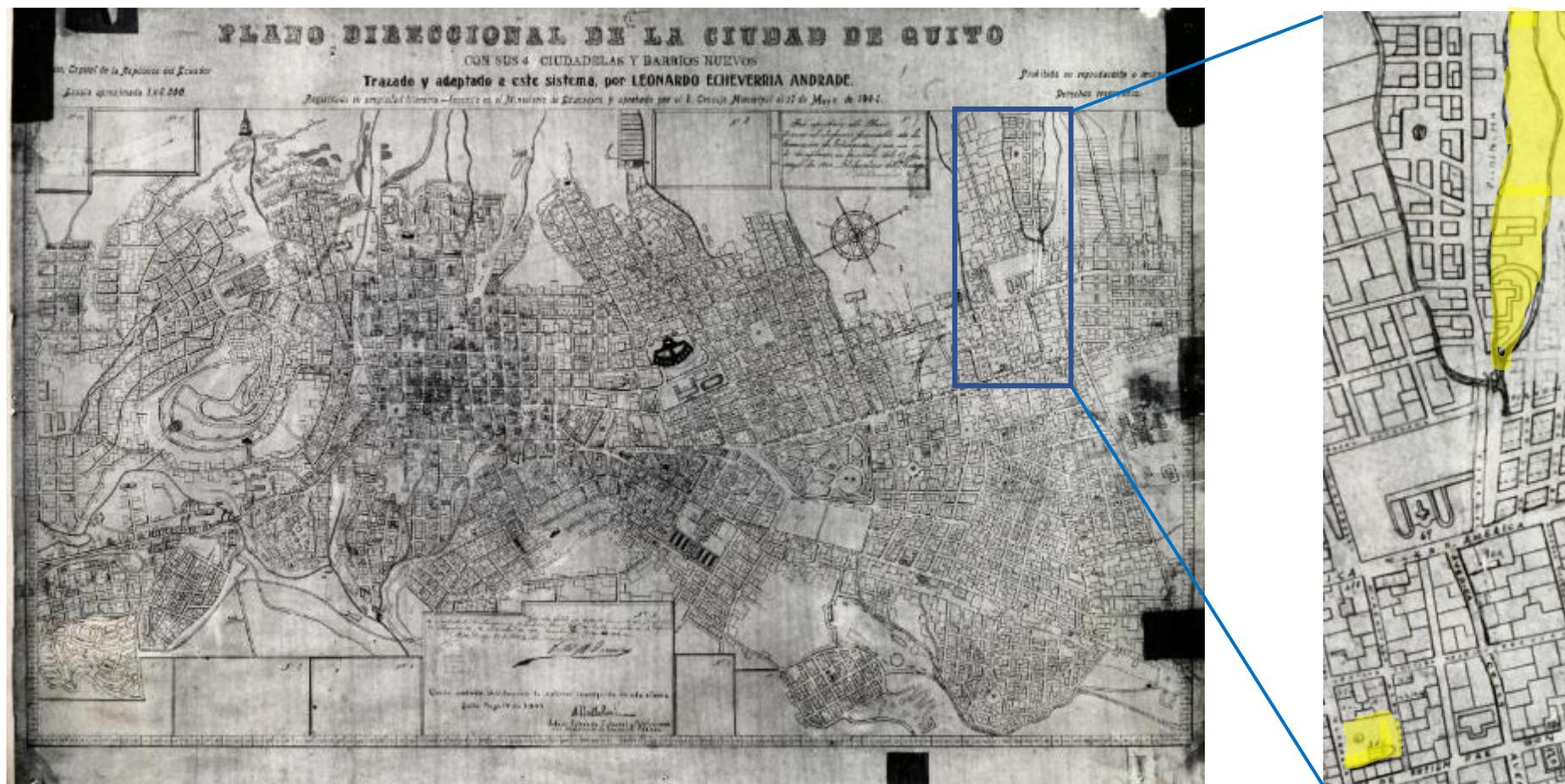
<http://sthv.quito.gob.ec/recursos/historico/mapas-historicos/q1922.jpg>



Mapa 3. Plano de Quito, 1934. Ubicación de Santa Clara.

■ Subrayado corresponde al autor, para señalar el punto de referencia para ubicar la zona baja de la comuna, que es la Iglesia de Santa Clara. El cruce de las dos quebradas es la referencia para señalar el inicio de la zona alta.

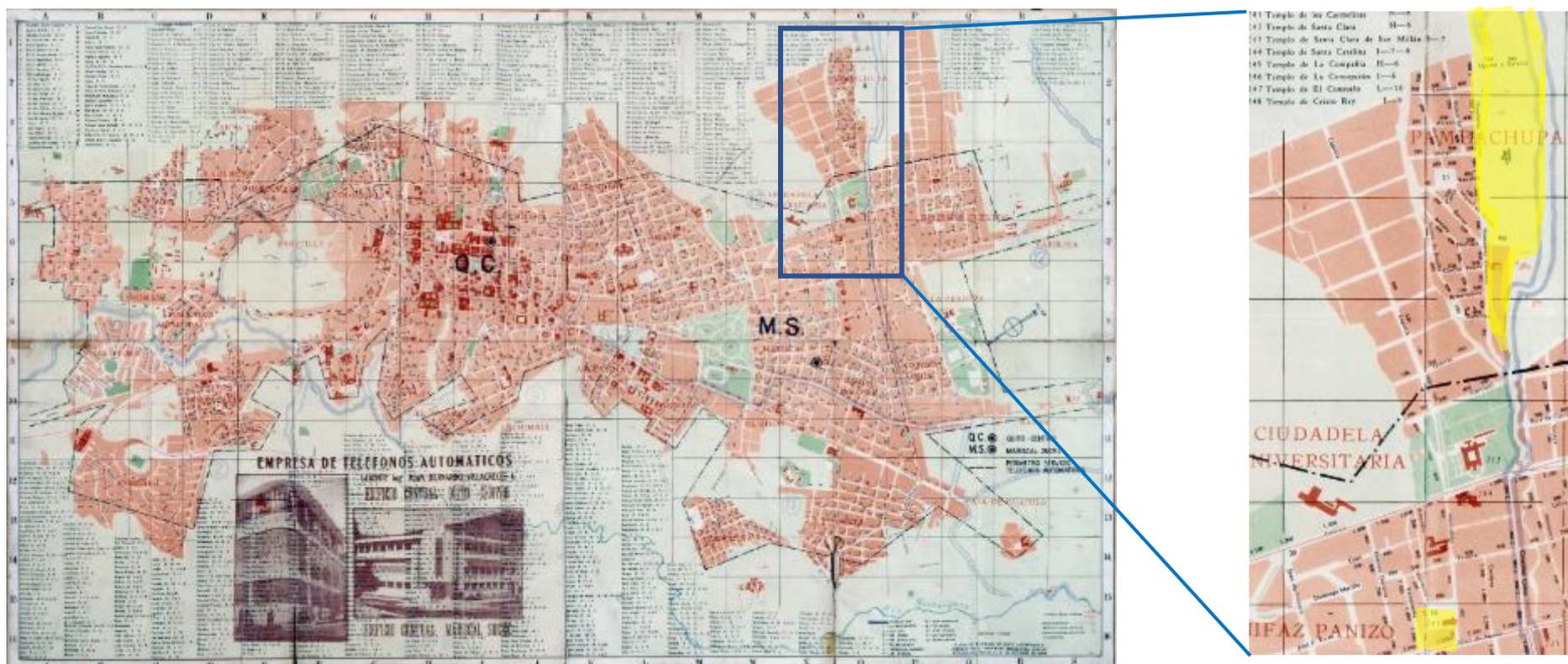
Fuente: Archivo histórico digital, Secretaría de Territorio-Municipio de Quito. <http://sthv.quito.gob.ec/recursos/historico/mapas-historicos/q1934.jpg>



Mapa 4. Plano de Quito, 1944. Ubicación de Santa Clara.

■ Subrayado corresponde al autor, para señalar el punto de referencia para ubicar la zona baja de la comuna, que es la Iglesia de Santa Clara. El cruce de las dos quebradas es la referencia para señalar el inicio de la zona alta.

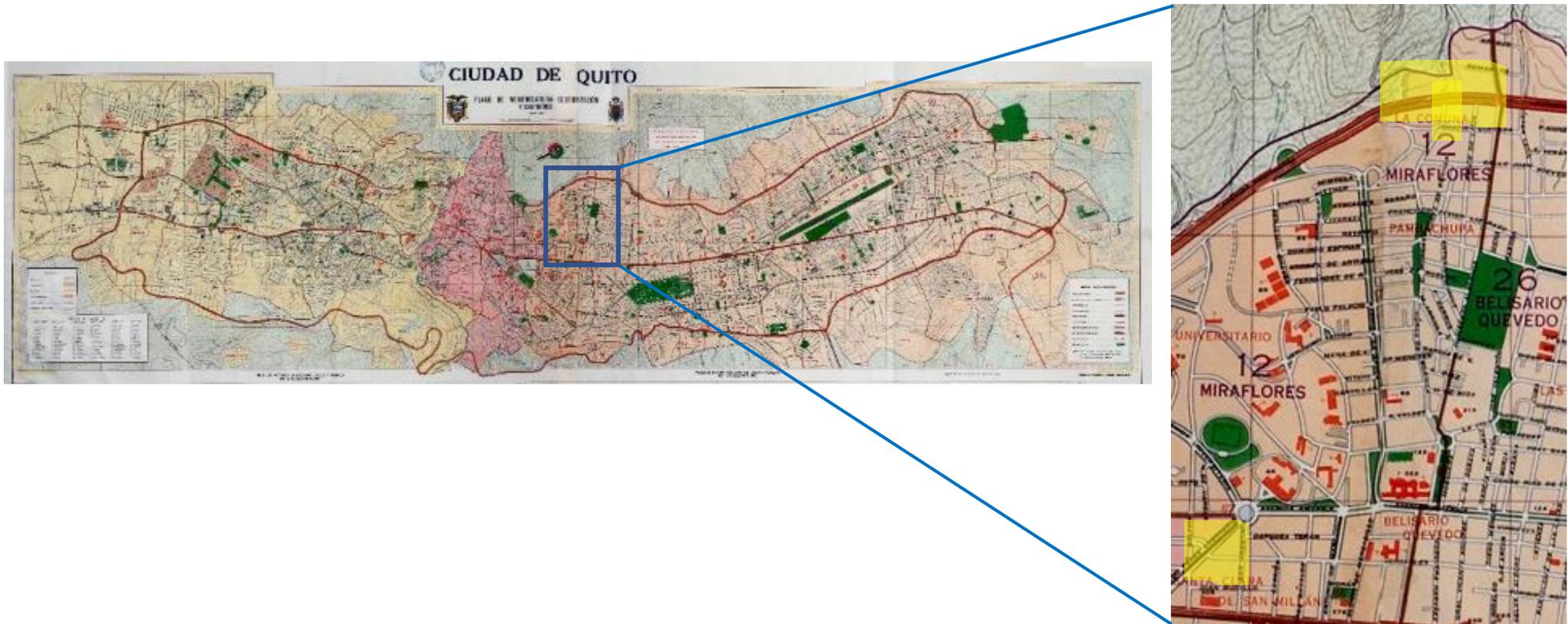
Fuente: Archivo histórico digital, Secretaría de Territorio-Municipio de Quito. <http://sthv.quito.gob.ec/recursos/historico/mapas-historicos/q1944.jpg>



Mapa 5. Plano de Quito, 1949. Ubicación de Santa Clara.

■ Subrayado corresponde al autor, para señalar el punto de referencia para ubicar la zona baja de la comuna, que es la Iglesia de Santa Clara. El cruce de las dos quebradas es la referencia para señalar el inicio de la zona alta.

Fuente: Archivo histórico digital, Secretaría de Territorio-Municipio de Quito. <http://sthv.quito.gob.ec/recursos/historico/mapas-historicos/q1949.jpg>



Mapa 7. Mapa de Quito, 1983. Ubicación de Santa Clara.

■ Subrayado corresponde al autor, para señalar el punto de referencia para ubicar la zona baja de la comuna, que es la Iglesia de Santa Clara. El cruce de las dos quebradas es la referencia para señalar el inicio de la zona alta.

Fuente: Archivo histórico digital, Secretaría de Territorio-Municipio de Quito. <http://sthv.quito.gob.ec/recursos/historico/mapas-historicos/q1983.jpg>