

Ciudadanos indígenas, racismo y luchas políticas en una comunidad de la periferia de Quito

Silvia Rodríguez Maeso



Editor

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

Edición electrónica

URL: <http://eces.revues.org/404>

DOI: 10.4000/eces.404

ISSN: 1647-0737

Referencia electrónica

Silvia Rodríguez Maeso, « Ciudadanos indígenas, racismo y luchas políticas en una comunidad de la periferia de Quito », *e-cadernos ces* [En línea], 07 | 2010, Puesto en línea el 01 marzo 2010, consultado el 30 septiembre 2016. URL : <http://eces.revues.org/404> ; DOI : 10.4000/eces.404

Este documento es un facsímil de la edición impresa.



CIUDADANOS INDÍGENAS, RACISMO Y LUCHAS POLÍTICAS EN UNA COMUNIDAD DE LA PERIFERIA DE QUITO

SILVIA RODRÍGUEZ MAESO

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Resumen: A partir del análisis de determinados procesos políticos en una comuna del área metropolitana de Quito (Ecuador), en este texto se discute, por un lado, la forma como el racismo ha permeado la identidad de la comunidad y de sus vecinos y por otro, la constante tensión entre diferentes imaginarios y usos, históricamente construidos, sobre el indio y la *desindianización*. Las relaciones de poder desplegadas en los episodios de lucha política analizados muestran el entrecruzamiento entre modalidades de integración de las poblaciones indígenas en cierto discurso sobre el “desarrollo” y la condición ciudadana desplegado por el Estado, y las propias estrategias de estas poblaciones bien dentro de ese discurso civilizador, bien desde su desestabilización. Es en los conflictos, tensiones y negociaciones propiciados por esta confluencia que se reconfiguran los límites de la política y la cultura.

Palabras clave: Indígena, racismo, política de lo cultural, desindianización, comunidad.

Es sabido que la sociología europea nace y se consolida como disciplina académica teorizando desde el binomio conceptual *comunidad/sociedad* para explicar el cambio histórico hacia nuevos tipos de lazo social y de agregación que, según el pensamiento de inicios del siglo XX, caracterizaban a la modernidad (De Marinis, 2005). En el caso de América Latina y concretamente, en la región andina, este binomio también ha formado parte del andamiaje conceptual de la sociología y sobre todo, de la antropología. No obstante, dos situaciones caracterizan su uso en este contexto: una, el hecho de la comunidad ser pensada principalmente desde un referente muy concreto, la comunidad campesino-indígena (Pajuelo, 2001) y dos, que la sociedad, como sociedad *nacional*, es pensada como un proyecto siempre *en ciernes*. Desde esta doble perspectiva, los discursos de las elites nacionales y regionales imaginan al indio como un ciudadano *potencial* que debe ser moldeado por las políticas civilizadoras patrocinadas desde el

Estado para integrarlo a la comunidad de pertenencia nacional (Muratorio, 1994; Guerrero, 2000). Estas dos particularidades, enunciadas aquí asumiendo los peligros de una excesiva generalización, han marcado, desde finales del siglo XIX, la interrelación entre ambos tipos de lazo social y los imaginarios que los sustentan. El imaginario civilizatorio que contraponía comunidad (campesina) con sociedad (urbana y casi exclusivamente capitalina) y el imaginario impulsado por el éxito de los movimientos sociales y principalmente del movimiento indígena desde la década de 1970, que reactiva a la comunidad campesino-indígena como un espacio privilegiado para el ejercicio de la ciudadanía por aquellas poblaciones secularmente excluidas (Ibarra, 2004; Korovkin, 2001); una ciudadanía que se pluraliza y una comunidad que se halla inmersa en lógicas globales.

Tomando en cuenta estas interrelaciones entre diferentes imaginarios, en este artículo propongo una reflexión, a partir del análisis de determinados procesos políticos que tuvieron lugar en la comuna de Llano Grande del área metropolitana de Quito¹ desde los años 1950, sobre el lugar de la comunidad como recurso discursivo y como espacio de relaciones de poder, y más concretamente, sobre cómo la identidad indígena es reelaborada en su seno. En este análisis se tiene en cuenta, por un lado, la forma como el racismo y determinadas concepciones de *raza* han permeado la identidad de la comunidad y de sus vecinos y por otro, la constante tensión entre diferentes usos de lo cultural, siendo unos dominados por una semántica jerárquica y discriminadora y otros por una semántica de la diferencia que reclama ser reconocida como tal. Trataré así de ilustrar cómo la re-construcción constante de la comunidad ha estado permeada por los usos de la diferencia (racial y cultural) como *distancia* (Fabian, 2002: 16) respecto a un estadio superior de *civilidad*, así como la forma en que la lucha contra el racismo ha sido crucial en estos procesos políticos, marcados no sólo por el conflicto sino también por la negociación con los poderes locales y con el Estado.

El artículo está dividido en cuatro partes. En la primera exploro sucintamente determinada retórica indigenista² y la imagen dominante del indio que es (re)producida durante la primera mitad del siglo XX. Destaco cómo esta imagen está permeada por una ambivalencia fundamental: considerar al indio tanto en su especificidad cultural como en su fundamental distancia de la civilización y por tanto, del pleno disfrute de sus derechos ciudadanos. En la segunda parte presento el caso particular de Llano Grande y sus

¹ Según la Estructura Espacial Metropolitana del Municipio de Quito, las 24 parroquias que rodean las *zonas urbanas* son calificadas como *sub-urbanas*.

² En este texto voy a referirme al *indigenismo* como una corriente ideológica impulsada principalmente desde las políticas estatales y desde ciertos círculos intelectuales y académicos, caracterizada por una actitud paternalista que despolitiza a las llamadas poblaciones indígenas. El indigenismo tuvo su mayor relevancia política y cultural en el período 1880-1950. Sobre los discursos e ideologías indigenistas en el contexto ecuatoriano, véase Trujillo (1993).

orígenes como comuna jurídicamente reconocida a través de las negociaciones con los poderes locales y el Estado, regidas por determinado discurso paternalista de “progreso” y su énfasis sobre el papel de la educación. En la tercera sección me centro en dos procesos concretos de lucha política que tuvieron lugar en la comuna, uno en los años 1970 y otro en el año 2002. En ambos casos exploro la influencia del movimiento indígena en el contexto ecuatoriano y en qué medida la reproducción de un sentido de pertenencia comunitaria muestra la complejidad de los procesos de identificación cultural indígena, su fuerza en la memoria reciente de la comunidad pero también, su precariedad como elemento de movilización colectiva. Finalmente, cierro el texto con una reflexión en torno a la relación entre política y cultura desde la perspectiva de las luchas contra prácticas discriminatorias, siempre a partir del caso aquí analizado, tomando como referencia el trabajo de Sonia Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (1998) y su utilización del concepto de “la política de lo cultural” (*cultural politics*)³ y hasta qué punto nos permite analizar de forma más completa las relaciones de poder que condicionan el uso de conceptos como *raza*, *indio* y *ciudadanía*, así como su transformación desestabilizando las configuraciones de la cultural como una *esfera* separada de la política.⁴

1. IMAGINARIOS DEL INDIO Y DE LA DESINDIANIZACIÓN

Débase empeñar principalmente en que los indios aprendan el idioma español, pues se ha observado que quienes lo hablan han llegado a conocer que también son hombres, y principiado a conocer sus derechos y las cosas, y porque este sería el modo de desindianizarlos (...). Que sean verdaderas y sean prácticas las seguridades y privilegios concedidos, respetando sus personas como nos respetan ellos, y comenzarán entonces a repararse tantas desdichas. (Cevallos⁵, 1960 [1886]: 467)

La desindianización no se ha entendido, hasta bien entrado el siglo XX, como un proceso de pérdida de una cultura que otorga especificidad a una colectividad⁶ sino que

³ La edición en español del libro de Alvarez, Dagnino y Escobar traduce el concepto de *cultural politics* (of social movements) como “la política cultural (de los movimientos sociales)” (*Política cultural & cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá: Taurus, 2001). En el presente texto me referiré a “la política de lo cultural” y seguiré, en mis citas, una traducción propia del texto original en inglés.

⁴ Sobre la discusión crítica del concepto de cultura y su uso en las ciencias sociales, en particular en la Antropología, véase: Marcus & Fischer (1986), Bauman (2002) y Kuper (2001).

⁵ Pedro Fermín Cevallos (1812-1893), jurista, historiador y político ecuatoriano. Fue Ministro de Estado, bajo la presidencia del general José María Urbina (1851-1856); presidente de la Corte Suprema de Justicia y primer presidente de la Academia ecuatoriana de la Lengua.

⁶ En este marco muchos antropólogos vinculados con los movimientos indígenas y la denuncia de procesos

era concebida, dentro de imaginario republicano, como el proceso “normal” de acceso al poder y al respeto, de conocer y defender los derechos y privilegios que la ley concede. Este proceso de transformación debía incluir el conocimiento de la lengua investida de autoridad (el español), hablada y escrita. La implantación de los aparatos estatales en diferentes contextos latinoamericanos se desarrolló dentro de ese discurso civilizatorio hegemónico. Para el caso ecuatoriano, podemos considerar el período entre 1890 y 1950 como crucial en la puesta en marcha de dos lógicas políticas en principio contradictorias, pero que han resultado ser compatibles. Por una parte, el Estado reproduce un espacio político (nacional) fundamentalmente discriminatorio donde “la ciudadanía... es una relación de dominación que instituye un ‘afuera indígena’, una exterioridad originaria conformada por las poblaciones carentes de racionalidad: los ‘sujetos’ no civilizados de la República” (Guerrero, 2000: 46-47). Por otra parte, el propio Estado otorga calidad jurídica a las comunas indígenas⁷ reconociéndose así un espacio diferenciado de administración política y proporcionando una legislación que protege sus derechos sobre la propiedad de la tierra. Así, el Estado pone en juego políticas y discursos asimilacionistas y diferencialistas desde el punto de vista del estatus cultural y político de las poblaciones indígenas andinas. La indianidad no es, por tanto, fijada exclusivamente como la ausencia de cultivo intelectual, sino que se va delimitando su particularidad más allá de los valores universales ilustrados, entendidos como propios del contexto *européo*. Se considera que el indio puede construir una “cultura autóctona” frente a la europea y es en este sentido que en 1943, el entonces Ministro de Previsión Social y Trabajo de Ecuador, Leopoldo N. Chávez, se refería en los siguientes términos al valor de la “Educación Intelectual”:

Los mestizos están capacitados para adquirir una cultura universalista, erudita y de contenido idealista. Los indios, asimismo, están capacitados para adquirir una cultura autóctona especial y nueva, más americana que europea, más realista que utópica, más práctica que teórica y, por consiguiente, más futurista que histórica. (1993 [1943]: 575-576)

de dominación cultural y económica comienzan a trabajar, desde los años 1970, con el término *etnocidio*. Véase: Bonfil Batalla *et al.* (1982); Whitten (1977) y VV.AA. (1988). La desindianización es entendida por tanto, en el sentido de una “pérdida de la identidad colectiva original como resultado del proceso de dominación colonial” siendo que los distintos pueblos indígenas de América Latina, formarían parte de una civilización *negada* (Bonfil Batalla, 1994:13).

⁷ La “Ley de Comunas” fue sancionada por el Estado en 1937. Es preciso tener en cuenta la distinción entre *comunidad* y *comuna*, desde que este último término indica la posesión de un estatus jurídico-administrativo según la normativa de organización establecida por el Estado. El concepto de comunidad es utilizado desde las ciencias sociales para atribuir a un conjunto de relaciones sociales la cualidad de proximidad, del mutuo reconocimiento de conformar una unidad permeada por la conciencia de solidaridad entre sus integrantes, de compartir unos fines, y de comprometer la defensa de esta unidad frente a las posibles agresiones externas. En el caso que me ocupa, ambas definiciones se solapan, y en cierto sentido se refuerzan.

Los indigenistas se cuestionaban aspectos muy concretos de la “ilustración y protección del indio” y por supuesto, del mecanismo civilizatorio y nacionalizante por excelencia, la escuela. De hecho, el problema del indio enunciado como una cuestión “nacional” (*i.e.* la posibilidad de inculcar el sentimiento de pertenencia nacional a las poblaciones indígenas) se formuló, en gran medida, como una pregunta acerca de su *estado de inferioridad* y de la *desigualdad* de las estructuras sociales y económicas en el espacio rural. Pío Jaramillo, fundador del *Instituto Indigenista Ecuatoriano*, habló así de las consecuencias de la escolarización del indio en la época en el Congreso Indigenista Interamericano celebrado en 1943 en México:

En la literatura indigenista se anota el hecho relativo a que, siempre que se trata de la situación trágica del campesinado indio, el primer remedio que se presenta es el de la necesidad de la escuela rural para ilustrarlo y hacerlo digno de la vida ciudadana. (...) Es el único remedio favorito que aceptan el gamonal⁸ y el clero, pues ellos saben que las escuelas, así como funcionan, realizan precisamente, la inculcación del sentido de inferioridad de la raza india, declarando incapaz jurídicamente hasta el punto de que necesita de la tutela del blanco y del mestizo, como si fuese un niño o un idiota. (Jaramillo, 1993: 482-483)

Los imaginarios sobre el indio que se configuran como hegemónicos desde mediados del siglo XIX producen una semántica de la diferencia (cultural) como *distancia* de los estados más avanzados de civilización, una semántica donde lo racial aparece como una condición ontológicamente inferior pero que, al mismo tiempo, puede ser “corregida” mediante un determinado proceso de *aculturación*. Lo racial y lo cultural se constituyen como categorías tensionadas en las prácticas discursivas, en las luchas políticas y en los procesos de identificación tanto de los grupos dominantes como de los subalternos. Es dentro de este segundo grupo que Marisol de Cadena ha analizado el proceso de desindianización en la región peruana de Cusco, definiéndolo como “el proceso mediante el cual los cusqueños de la clase trabajadora han reproducido el racismo, al mismo tiempo que lo han enfrentado”, un proceso más complejo que una lineal asimilación de los contenidos culturales hegemónicos; así, la desindianización “abre la posibilidad de ascender socialmente sin despojarse de las formas indígenas” a través de la definición de una cultura propia como diferenciada de la “indianidad” en cuando condición de inferioridad (De la Cadena, 2004: 23).

⁸ Mediano propietario que explota la mano de obra de las comunidades y utiliza sus conexiones con las instituciones para hacerse con la propiedad de la tierra.

§§§

La desindianización era un proceso también necesario para los grupos subalternos *blancos*: si ser blanco implicaba una *depuración* de aquellas marcas que lo situaran en un estadio otro que no fuera el de civilizado, estos grupos subalternos estaban, desde el punto de vista de su “moralidad”, demasiado cercanos a los indios. Esta situación es patente en el contexto local que nos ocupa, Llano Grande. Desde finales del siglo XIX muchos de los grandes y medianos propietarios solicitaron que las zonas donde se ubicaban sus tierras adquirieran el estatus político-administrativo de *parroquia civil*, la escala menor en la división político-administrativa del Estado ecuatoriano. Antes de ser reconocida como comuna, Llano Grande formaba parte del anejo Carapungo de la parroquia de Zámiza (VV.AA., 1975; Mesías Carrera y Salomon, s/f), hasta que en 1897 este anejo pasa a conformar la parroquia civil de Calderón. El anejo Carapungo se convertiría cuatro años después en cabecera parroquial y pasó a denominarse con la designación más “patriótica” y sin connotaciones indígenas, de Calderón.⁹ Los ciudadanos *notables* de la zona sabían que sus posesiones estaban en áreas con enormes carencias por encontrarse muy alejadas de los centros administrativos de sus respectivas parroquias, y por tanto, alejadas de la “civilización”. Un propietario escribía así al Concejo, en 1893, solicitando más recursos y apoyando la parroquialización de uno de los anejos próximo a Llano Grande:

[F. G. A] respetuosamente digo: con motivo de haber adquirido una propiedad en “Chilguintina”, vice-parroquia de “Pomasqui” fui encargado...para inspeccionar las escuelas de ambos sexos en Chilguintina y Carapungo, autorizándome además para presenciar sus exámenes; (...) Movidio pues a compasión al observar que a cuatro leguas del foco de ilustración y núcleo de civismo religioso y moral, como lo es nuestra capital [Quito], se encontrara una numerosa población de más de mil habitantes la mayor parte de ellos blancos, en un estado semi-salvaje y tan desamparados como cualquiera de las que tenemos en los bosques de oriente; me he propuesto emprender en la patriótica tarea de hacer algunas obras que redunden en beneficio de esa población y de las que participe también la no menos populosa población de “Carapungo”. (Archivo Histórico – Distrito Metropolitano de Quito, Actas de Sesiones del Concejo Municipal de Quito: 26-07-1893)

⁹ En 1897 se celebró el 75º aniversario de la Batalla de Pichincha (24-05-1822), considerada decisiva en el proceso de independencia de Ecuador, y en la cual luchó el soldado Abdón Calderón, considerado un héroe nacional.

Se aprecia en esta declaración el pánico moral de los ciudadanos blancos *decentes* ante la posibilidad de que determinada población blanca y por tanto, la propia categoría de “blanco”, se contaminara de aquellas marcas que pertenecen a las poblaciones “salvajes”, en este caso encarnadas por los pueblos amazónicos (“habitantes de los bosques de Oriente”) que habitualmente eran vistos como pertenecientes a un estadio todavía más alejado de la civilización que aquel donde se encontraba la población indígena andina. En las zonas periféricas de Quito, la lucha política y la negociación con el Estado de las comunidades indígenas han estado condicionadas por la presencia de haciendas de las elites quiteñas, de medianos propietarios *blancos* y *mestizos*, y de su posición hegemónica en la política municipal. En este plexo de relaciones de poder los imaginarios de la indianidad y de la desindianización se van interrelacionando, siendo el racismo y las marcas raciales un aspecto fundamental de su configuración.

2. “ALCANZAR EL ADELANTO Y BIENESTAR DE LLANO GRANDE”:¹⁰ EL RECONOCIMIENTO JURÍDICO-POLÍTICO DE LA COMUNA

Como ya he destacado líneas atrás, el hecho de que el Estado diera reconocimiento jurídico y por tanto, capacidad de decisión política a las comunidades indígenas, las convirtió en un espacio privilegiado para la movilización colectiva. Sin embargo, dos rasgos caracterizan a la comuna aquí estudiada: uno, sus miembros ya no tienen el trabajo agrícola como actividad principal desde mediados del siglo XX, sino que son trabajadores asalariados en la capital quiteña; y dos, su reconocimiento como *comuna* está más vinculado con la participación en la toma de decisiones de la política local que con la protección de la propiedad de la tierra.

Durante 1955 varios vecinos de Llano Grande, organizados en un *Comité Pro-Mejoras*, fueron trabajando en la solicitud, al entonces denominado Ministerio de Previsión Social y Trabajo, de su reconocimiento jurídico como comuna. Este proceso debía contar con el apoyo de la Junta Parroquial, bajo convocatoria de su máxima autoridad, el Teniente Político. La carta que éste dirige al Sub-secretario de Previsión Social, en 1956, para dar cuenta del mencionado proceso, despliega el discurso del necesario proceso civilizatorio y modernizador de la población indígena, incidiendo en su creciente empeño contra el analfabetismo:

El Anejo Llano-grande (sic), tal como su nombre lo indica, cuenta con la mayor cantidad de habitantes que otros anejos de esta parroquia, y, es así como el censo arrojó la cantidad aproximada de cerca de dos mil quinientos habitantes. (...) cuenta con el servicio de dos escuelas, agua potable, carreteras nuevas en construcción,

¹⁰ Encabezamiento del Reglamento Interno de la Comuna Llano Grande (15-06-1957) (MAG-DC/LLG).

dos campos deportivos, una pequeña capilla, y, el único y exclusivo fin de sus moradores, es que, cada día, vaya progresando más y más su bella patria chica; (...) Además, respetado señor Sub-Secretario, el Anejo Llano-grande está íntegramente habitado por gente Indígena que goza preferentemente de la garantía de que el analfabetismo va desapareciendo, debido a la cruzada eficaz de todos los hijos de este sector, así se han esforzado en obligar a sus descendientes a ponerlos en las Escuelas. Largo sería señor Sub-Secretario enumerar el valor positivo de este Anejo, ya por sus costumbres, ya por el significado de su raza y la tesón, cualidad de trabajo de que se encuentran todos poseídos (Carta el Teniente Político de Calderón al Sub-Secretario de Previsión Social, fechada el 12-01-1956. Fecha de entrada en el Ministerio de Previsión Social y Trabajo: 17-01- 1956; MAG-DC/LLG).

El *desarrollo* del anejo a través de la construcción de infraestructuras y sobre todo de escuelas, fue el anhelo que estaba detrás del proceso de reconocimiento jurídico y de la lucha colectiva por aquellos bienes que las instituciones públicas no ofrecían:

En el año 1945, yo fui niño que tenía que trabajar... hombres, mujeres, por mingas,¹¹ a hacer los canales de agua potable, las mingas de carretera, apertura de unos seis metros de ancho. (...) Entre 1945 y 1946 empezamos a abrir la carretera, la calle era apenas de seis metros, luego fueron de ocho metros, hoy día dieciséis metros. Pero nadie, digamos ninguno del municipio, ni del Instituto Geográfico, ni del Ministerio de Obras Públicas, ninguno han dedicado dar aquí una apertura de calles. Sólo ha sido donado por nosotros (Hombre, ex presidente del cabildo de la comunidad en los años 1970).

Una década antes de que la comuna adquiriera personería jurídica, los vecinos ya habían comenzado a organizarse para abrir carreteras que permitieran la entrada del transporte a Quito, donde hasta el momento se viajaba a pie. La iniciativa parte de quien sería presidente del cabildo entre 1956-1963 que según la información de varios vecinos, nace en Llano Grande hacia 1908 pero vive en el centro de Quito, donde se reúne con otros vecinos que trabajan y viven en la ciudad en los días laborables. Para muchos vecinos ancianos él era una persona muy “recta” que se propuso que todos los habitantes del anejo participaran en las obras, creando así un sentido de pertenencia a la comunidad, necesaria para llevar a cabo su “desarrollo”:

¹¹ Voz quichua: trabajo colectivo.

Todos éramos [sic] votado a él, porque él era un hombre, cómo puedo decir, nos hacía obedecer. Porque él, en mi caso, en mi hogar, mi mamita era viuda y yo soltera y mi hermanita que en paz descansase casada y en una sola casa vivíamos las tres, pero él no pasaba por alto a naidas [sic]. Las viudas también tenían que compartir en las mingas, igual la soltera, igual el casado. Entonces, hay personas que no le querían bien, y hay personas que sí lo querían porque así todo Llano Grande sabíamos trabajar. Por ejemplo en una quincena a nosotros, o a mí mamá, le tocaba chicha, a nosotros nos tocaba trabajo. Para otro 15 a mi hermano le tocaba mote, a mi hermana y a mí me tocaba trabajo. Pasaban otros 15, a mí me tocaba chicha, y así sucesivamente era para las mingas, tenía que haber chicha y mote. (Mujer, 70 años, miembro de la Unión de Artesanos)

¿Qué significó en su momento este proceso de organización comunal?, ¿qué consecuencias ha tenido hasta hoy?, ¿se puede considerar como un intento de resistir frente a la poderosa incursión del estado y la racionalidad urbana? En este sentido, Eduardo Kingman ha señalado la existencia de criterios ciudadanos *hegemónicos* que han combatido la supervivencia de las comunas:

Tendencia a desvalorizar las formas de vida comunales y a favorecer formas de propiedad libradas al libre juego del mercado, forzando a los pobladores de las comunas que requieren algún tipo de reconocimiento y atención, a disolver sus instituciones y a negar sus propias culturas. Existe toda una carga cultural que parte del estado y penetra a la población: el asumir las formas comunales como atrasadas y contrarias al progreso, como incivilizadas o poco civilizadas. (1992: 31)

Sin embargo, el proceso de configuración comunal en Llano Grande no mostraría tanto una sucesión de oposiciones comunidad/Estado sino, más bien, cómo desde el Estado se trata de integrar a las comunidades en el discurso ciudadano, y las estrategias de los pobladores dentro de esa retórica desarrollista y civilizadora. El estatus de comuna suponía para el anejo adoptar una normativa que condicionaba su forma de organización, una normativa implementada desde el Estado, del cual se podía requerir protección siempre y cuando los intereses colectivos estuvieran siendo lesionados. El discurso que se despliega en los orígenes de este proceso es, sin duda, aquel del Estado, resumido en la afirmación: “la unión para alcanzar el progreso”¹² y que se refleja en el primer

¹² Sesión del Comité Pro-Mejoras de Llano Grande (7/04/1952), recogido en el Libro de Actas del Tesorero del Comité (1952-1955).

reglamento interno de la comuna,¹³ donde la mayor parte de aspectos considerados como “finalidades de la Comuna” hacen referencia a los proyectos de construcción y mantenimiento de infraestructuras dentro del anejo: carreteras, caminos, iglesia, cancha deportiva, etc. La escuela tiene un lugar central en este discurso y en la carta de aprobación del reglamento por el Ministerio de Previsión Social y Trabajo,¹⁴ se solicita incluir el siguiente artículo en el texto: “El Comunero que no mande a la escuela a sus hijos, será expulsado de la Comuna, perdiendo como consecuencia, los beneficios que le presta la misma” (MAG-DC/LLG). La nueva normativa se imponía además sobre otras formas tradicionales de organización:

Yo recuerdo a [el primer presidente de la comuna] desde la edad de 6 años, como el hombre que llevó la vara.¹⁵ Pero él [primer presidente de la comuna] llevó la vara por nominación de la comunidad, mientras perdieron mando y hegemonía los varayoc tradicionales, nominados por... a través de las fiestas, a través de elevación de grados, los danzantes.¹⁶ (Hombre, 60 años, vecino de la comuna, vinculado al movimiento indígena)

La incursión de la racionalidad estatal se desarrolla simultáneamente a otros procesos de cambio social – urbanización, escolarización, génesis del movimiento indígena, el asentamiento de una misión evangélica norteamericana – que han marcado la configuración de la comunidad y que son interpretados de forma diversa por los pobladores de Llano Grande. Por un lado, la influencia de los misioneros norteamericanos es considerada por algunos como un aspecto central:

A raíz de la venida de la Fundación Brethren, que eran extranjeros, y la escuela que ellos pusieron, la escuela Brethren, nos prohibieron... o sea a mí, mi papá especialmente, le prohibió a mi abuelita que hable el idioma. (Mujer, 50 años, miembro de la Unión de Artesanos de Llano Grande)

Es que en la escuela ya habían dicho que tenían que dejar de hablar el quichua. La vestimenta igual, porque ya vinieron las señoras, las gringas que decíamos. Toda la culpa, no sé, es la venida de ellos acá. Con la venida de ellos se quitó toda la

¹³ Aprobado en la sala de sesiones de la Comuna Llano Grande: 15-06-1957.

¹⁴ Acuerdo n° 1493: 12-07-1957.

¹⁵ En las comunidades andinas la vara es el símbolo de autoridad; el *varayoc* es la máxima autoridad comunal que porta la vara durante los momentos rituales de representación de la unidad y el orden jerarquizado de la comunidad.

¹⁶ Jerarquía de cargos que los hombres van adquiriendo según edad y que se ritualizan en las fiestas de la comunidad, fiestas generalmente de origen católico.

costumbre de aquí de Llano Grande, de las fiestas, de los bailes. Porque antiguamente yo me acuerdo que se hacía 8 de septiembre, día de las Marías, una gran fiesta que duraba por lo menos 8 días. Todas esas fiestas se fue [sic] quitando con la venida de estos gringos. (Mujer, 70 años, miembro de la Unión de Artesanos de Llano Grande)

No obstante, la influencia que la proximidad de la capital tiene sobre la comunidad, así como la racionalidad de las políticas públicas educativas, son señaladas también como uno de los principales motores de cambio social y cultural:

Claro que la educación [pública] no utilizó el quichua, desde cuando seguramente hubo la escuela fiscal,¹⁷ que sé que ha empezado por acá, por la lavandería, después ha ido a otro lado. (...) Entonces, claro, los profesores fiscales, hasta ahora, nunca se preocupan por el idioma. Así ha sido y así sigue siendo. En eso no se la puede acusar [a la Misión Evangélica], más es el sistema educativo que siempre en las comunidades han impuesto el idioma español y en nuestro caso es la proximidad a la ciudad, queramos o no, para podernos comunicar, tenemos que aprender como fuere, de la manera que fuere. Entonces, eso ha sido más el motivo, la absorción urbana, la imposición de valores urbanos, acá. (Hombre, 55 años, educador, miembro de la CONAIE)

Así, si bien hay pobladores, como registran las citas anteriores de varias comuneras que atribuían el cambio en las “costumbres” a la llegada de los “gringos”,¹⁸ recordaban también que debido al trabajo de sus maridos en la capital, han cambiado de vestimenta: “he sido de anaco¹⁹, no con camisa bordada, pero de anaco, con sombrero. Yo también hablando la verdad, como mi esposo trabajaba en las embajadas, me daba vergüenza, no sé... mí esposo me hace cambiar de ropa y me cambio”. (Mujer, 70 años, miembro de la *Unión de Artesanos*)

El logro del reconocimiento jurídico de la comuna fortaleció en cierto modo el discurso hegemónico en torno a la desindianización, ejerciendo presión sobre ciertas marcas de la indianidad (sobre todo la lengua y el vestido), y por tanto de la inferioridad del indio, asumidas como atributos que estaban siendo irremediablemente erosionados por el impulso modernizador de la vida urbana. Sin embargo, el reconocimiento de la comuna

¹⁷ La escuela *fiscal* es pública.

¹⁸ Categoría con la cual se hace referencia a alguien extranjero, blanco, natural de los Estados Unidos o de algún país europeo.

¹⁹ Falda que visten las mujeres indígenas en la sierra ecuatoriana.

también fue *performativo* de la propia idea y práctica de la comunidad, y esto se hará patente en los procesos de lucha que analizaré en la siguiente sección. Una muestra del éxito de esta nueva forma de imaginar la comunidad lo encontramos en el rito de conmemoración de la unidad comunal que ha pasando de celebrarse el día 8 de septiembre, festividad católica, al día 26 de febrero, fecha en que se constituyó oficialmente el estatus jurídico de comuna. Las celebraciones en ese día conmemoran la adquisición de competencias ciudadanas – un cabildo elegido democráticamente que negocia con el Estado la toma de decisiones que afectan a la colectividad – y la cultura indígena – exhibición de música, danzas, comida tradicional, vestido “originario” de la comunidad. Esta festividad fue potenciada durante la década de 1980 por jóvenes de la comuna que se organizaron en el ya desaparecido *Frente Estudiantil Llano Grande*, que intentaba reelaborar un discurso que enfatizara la diferencia cultural indígena y su mantenimiento, así como la participación activa en las luchas políticas:

Un grupo [el *Frente*] que estuvo antes en la comunidad, de jóvenes. La lucha era por las fiestas de la comunidad por los pasajes [autobús] de la comunidad... me acuerdo, unos 6 sucres,²⁰ alguna cosa así. Nos formamos igual fuimos como 40 jóvenes, luego quedamos los que siempre he dicho, los que estamos por conciencia. Entonces nosotros hacíamos actividades culturales, actividades muchas veces en las fiestas de la comuna, éramos unos de los primeros que... éramos jovencitos pero todos trabajábamos por la fiesta de la comunidad. (...) la gente siempre ha sido colaboradora, eufórica, en una fiesta, todo el mundo quiere estar en la fiesta; cuando se hacen los desfiles de la confraternidad, por eso que los llamamos siempre están, esos son espacios que no van a cambiar. (Mujer, 42 años, miembro de la organización de mujeres y de grupo de danza de la comunidad)

El hecho de que la celebración principal de la comunidad se haya fijado en la fecha de su constitución como comuna señala un lazo de unión basado en la decisión política de “estar juntos” y en este caso particular, la secularización de ese lazo ha sido, en gran medida, necesaria para la re-producción de la comunidad. La creciente pluralidad religiosa, con numerosos miembros de iglesias evangélicas, hace más difícil que la festividad católica se mantuviera como momento ritual fundamental de la identidad colectiva.

²⁰ El sucre fue moneda de curso legal en Ecuador; en el año 2000 fue sustituida por el dólar americano.

3. DOS MOMENTOS DE LUCHA Y (RE)CONSTRUCCIÓN COMUNITARIA

El proceso de reconocimiento de la comuna difumina los límites sobre los cuales se ha pensado los binomios comunidad/sociedad y comunidad/Estado, es decir, no estamos ante una simple relación de oposición frontal sino de complejas negociaciones donde los imaginarios sobre lo indio, sobre la cultura y la raza, se cruzan. Un elemento más de esta redefinición mutua de las formas de agregación social y de su transformación social es, para el caso que me ocupa, la fuerza performativa de la identificación indígena. Desde los años 1970, las organizaciones comunales adquieren una mayor presencia en el espacio político; presencia que se intensifica en la década de 1990 con los Levantamientos Indígenas a nivel nacional (Almeida *et al.*, 1993; Macas, 2000). En Llano Grande, una parte de la población está relacionada, con diferentes grados de compromiso, con el movimiento indígena. No obstante, es fundamental señalar que la identificación indígena es multiforme y que los vecinos de Llano Grande producen distintas posiciones de enunciación desde este discurso. Así, esta multiplicidad se puede apreciar en el contexto de dos conflictos que han afectado decisivamente a la comunidad. Uno, con una cooperativa de transporte urbano que unía a la comuna con Quito, y que comenzó a operar ya en los años 1950; este conflicto tuvo dos momentos decisivos: en 1960-61 y en 1970. Y dos, un conflicto en el año 2002 con la Municipalidad Metropolitana de Quito por su decisión de colocar un vertedero²¹ de basura en tierras de una comuna vecina a Llano Grande, Oyacoto. El primer conflicto es analizado aquí desde su re-construcción a través de la memoria de quienes lo vivieron, constituyendo uno de los hitos de unidad comunitaria más importantes en Llano Grande. El conflicto con la municipalidad causado por la instalación del botadero de basura, coincidió mientras realizada el trabajo empírico en Llano Grande y tuve la oportunidad de participar y observar este proceso de movilización colectiva en la comunidad.²²

3.1. Contra el maltrato a la “clase indígena”: racismo cotidiano y el transporte a Quito

La Comuna de Llano Grande, Entidad reconocida por su Ministerio, desde hace años atrás viene exigiendo a las Autoridades de Tránsito, controle y ordene a la Cooperativa de Buses de la Parroquia de Calderón, realice un mejor servicio, dé un mejor trato a los pasajeros, etc. Últimamente, con motivo de haber presentado nuestra Entidad, una serie de denuncias en contra de chóferes y controladores de esta cooperativa, ante el Señor Comisario Tercero Nacional, a fin de que sea esta Autoridad quien sancione en forma ejemplar, para cortar una vez por todas esta

²¹ En contextos latinoamericanos se utiliza habitualmente la palabra “botadero”.

²² Todas las referencias relativas a este proceso provienen de las notas de mi cuaderno de campo, salvo especificación de otras fuentes.

serie de abusos y atropellos que se comete con la clase indígena de Llano Grande, nos vemos obligados a molestar su fina atención, con el fin de alcanzar de su Ministerio la intervención necesaria (...) (MAG-DC/LLG. Comuna de Llano Grande, Oficio nº 02/10 de la Comuna Llano Grande dirigido al Ministro de Previsión Social y Trabajo: 8-03-1957)

El proceso de dominación sobre la población indígena, y más concretamente el racismo como práctica cotidiana, han sido desplegados en los medios de transporte – uno de los ejemplos por excelencia del proceso de modernización – y no sólo en las grandes ciudades, sino también en provincias, en el transporte entre distritos y centros mercantiles (Cervone, 1999). La lucha contra la discriminación racial en el transporte a Quito es considerada, por muchos de sus pobladores de Llano Grande, como el enfrentamiento más duro que ha tenido la comuna con Calderón, la cabecera parroquial, de donde procedían los dueños y chóferes de los buses de la *Cooperativa de Buses de la Parroquia de Calderón*, que operaba desde 1951.

En el archivo de comunas del Ministerio de Agricultura y Ganadería había cuatro oficios redactados por las autoridades del cabildo comunal – dirigidos bien al Ministro de Previsión Social y Trabajo, bien al Ministro de Gobiernos y Municipalidades – registrando protestas por los abusos en el servicio ofrecido por la “Cooperativa Calderón” y solicitando la intervención de ambas instituciones estatales. Además, se solicitaba el permiso legal para la puesta en funcionamiento de una línea de autobuses propia de la comuna que hiciera el trayecto hasta Quito. Las denuncias contra la cooperativa se circunscriben, por una parte, a la subida el precio de los pasajes sin autorización legal – “un abuso a los intereses económicos del pueblo humilde y trabajador y en especial de la clase indígena que habita en este anejo de Quito” (MAG-DC/LLG. Oficio nº 044 de la Comuna Llano Grande dirigido al Ministerio de Gobierno y Municipalidades: 1-12-1960.) – y por otra, a la falta de respeto de los chóferes y controladores hacia los viajeros de la comuna. Este último aspecto es crucial pues introduce un giro en la representación de la indianidad frente al Estado, más allá de la semántica paternalista desde la cual se solicita la defensa de “esta clase de ecuatorianos” *como si* no pudieran representarse a sí mismos. El hecho de denunciar el maltrato del cual son objeto los indígenas de parte de los trabajadores de la cooperativa supone denunciar la *arbitrariedad* del poder ejercido por los blancos y mestizos. Así, en un extenso oficio que las autoridades comunales envían al Ministerio de Gobierno y Municipalidades se alude, entre otros atropellos, uno, al incumplimiento sistemático del recorrido quedando éste “al arbitrio de los buseros (sic), que en la mayoría de las veces dejan a los pasajeros en la Carretera Panamericana o en

el mejor de los casos en *las cuatro esquinas*”,²³ por lo tanto, dejaban sin servicio completo al núcleo de barrios del anejo, en la zona baja donde residían los *indios*, la *Llano-gente*;²⁴ y dos, al “cobro indebido de los pasajes”, aumentando la tarifa por “los pequeños bultos que los comuneros llevan a Llano Grande”, sobre los cuales además, los chóferes no tienen el más mínimo cuidado cuando son bajados “desde el techo de la carrocería, destruyendo su contenido”, y desoyendo las recomendaciones de los indígenas (MAG-DC/LLG: 24-01-1961). La utilización del amparo jurídico que el estatus de comuna es otorgado por el Estado, así como de los canales burocráticos para exponer la arbitrariedad a la que está sujeta la condición de indígenas, expande sus límites de enunciación y lo hace desde los dispositivos de representación que nacieron no tanto para el ejercicio de la ciudadanía de los indios, sino más bien para el amparo estatal de unos intereses colectivos en torno a la propiedad de la tierra.

El conflicto en torno al transporte a Quito adquirió otra dimensión durante los años 1960, cuando varios vecinos de la comuna consiguieron una pequeña flota de autobuses que hacían este mismo recorrido, compartiendo la ruta con la Cooperativa Calderón. Es importante señalar que uno de estos autobuses de la comuna pertenecía a la Banda de Músicos, una institución muy respetada en la época; y que un grupo de jóvenes comuneros incorporaron las ideas del entonces emergente movimiento indígena, e iniciaron la lucha contra la cooperativa que será finalmente expulsada en 1970. Los vecinos formaban barricadas para impedir la entrada de los buses:

Aquí en 1969 se organiza la comunidad a través de los hijos de las dos escuelas favorecidos por esa bronca de las escuelas [católica y evangélica].²⁵ Se unifican un número de 18 jóvenes de los cuales nosotros guardamos memoria; Pedro²⁶ hace de eje en ese movimiento, liderando un movimiento contra el transporte de Calderón. Porque el transporte de Calderón era la sumatoria: familiares del Teniente Político, familiares de cura, familiares de hacendado, familiares de la junta parroquial, todos en el centro de la cooperativa de transportes. (...) entonces en 1970, en mayo,

²³ Lugar de la comuna que ejerce como frontera simbólica entre la parte de arriba de la comunidad y la parte de abajo. Los límites de la comuna han sido siempre fuente de controversia. Los sectores que dan origen a la comuna desde los años 1940 es la población del anejo conocida como *Llano-gente* y se circunscribe a los barrios de la zona baja del anejo, los terrenos del área intermedia hasta la panamericana han sido en su mayor parte, haciendas. Desde los años 1930, los vecinos del anejo comenzaron a comprar tierras que los hacendados iban vendiendo, lo que contribuyó a la progresiva fragmentación de las grandes propiedades que había en la comunidad, y un proceso que se agudizó con la reforma agraria.

²⁴ Término con el cual se hace referencia a la población que históricamente vivía en un minifundio de su propiedad, y no estaba sujeta al trabajo en propiedades ajenas de ciudadanos “blancos”.

²⁵ Ambas escuelas estaban – y todavía lo están hoy, aunque la escuela evangélica ha pasado a ser pública – situadas una en frente de la otra, y muchos de los comuneros que estudiaron entre 1955 y 1975, período de mayor auge de la misión evangélica en la comuna, recuerdan las peleas entre los estudiantes que “se buscaban” a la salida de las clases.

²⁶ Nombre ficticio.

conseguimos... 8 de junio, conseguimos expulsar a la Calderón llegando hasta la Presidencia de la República, obligando con un acto, que no pudiera desdecir el Estado en absoluto. Sabíamos que Checoslovaquia y Rumanía presentaban cartas credenciales por primera vez, esos socialistas, al Ecuador, y Velasco Ibarra²⁷ había hecho pompa de aquello. Cuando nosotros leímos eso dijimos, este es el momento. (...) vamos 2000 personas a la Plaza Grande, por todos los lugares, imparables con la policía, ellos desde el Labrador²⁸ trataron de pararnos y nosotros escapábamos de los gases y nos íbamos aglutinando. En el momento en que ponían la ofrenda florar en la estatua de la Plaza Grande, los que venían a presentar cartas credenciales, nosotros fuimos a tomar la catedral en silencio, sólo con unos carteles: “Llano Grande no quiere transportes Calderón”; “Fuera el racismo”; “Fuera el dominio”; “Viva nuestra comunidad”. (Hombre, 60 años, vinculado al movimiento indígena)

Dentro de este clima de lucha política surgen, durante los años 1970, diversas iniciativas que abrían un espacio de identificación desde la enunciación de la “recuperación cultural”, principalmente en referencia a la vestimenta, la música o la organización de tareas en la comunidad:

... el año 1974, una asociación pequeña de jóvenes, lo iniciamos con el nombre de ÑAR, un grupo juvenil. Ñukanchi Alpamanta Ricushun: “Veamos por nuestra tierra”. Esta organización la hicimos conjuntamente con los hijos de la compañera Ana²⁹ que gran parte están en Madrid. Éramos alrededor de 17 jóvenes dedicados a rescatar la cultura practicante de la comunidad, porque había desaparecido, especialmente lo que es las mingas, trabajos comunitarios, ayudas al menos entre los asociados o entre los miembros de la agrupación. (...) Ahí comenzamos y tuvimos un auge hasta el... unos tres o cuatro años. Hicimos teatro, muchas actividades...música folclórica. Reactivamos lo que es nuestra música, tuvimos un grupo de música folclórica. Participamos en las invitaciones a nivel de parroquia. Pero no sé... las circunstancias de cada uno...pues ha adquirido sus compromisos, nos casamos, formamos una familia y nos fuimos retirando. (Hombre, 42 años, presidente de la Unión de Artesanos)

²⁷ Presidente del Gobierno.

²⁸ Punto de referencia en la ciudad; “el labrador” alude a una estatua.

²⁹ Nombre ficticio.

También se llevó a cabo un curioso proyecto, las fotonovelas *Manuel Santi*, una suerte de héroe que lucha por subvertir las situaciones de abuso por el Teniente Político, el hacendado y el párroco – figuras que han encarnado la lógica de dominación sobre el indio. Estas fotonovelas se realizaron con la participación de vecinos de la comuna y fue uno de los proyectos desde los cuales se comenzó a “recuperar” la vestimenta tradicional, como recuerda esta señora que había dejado de usarlas hacía más de quince años:

(...) diciendo que ya para qué voy a necesitar, ya boté regalando, boté vendiendo. Después ya mi hija y Pedro,³⁰ ellos filmaron unas novelas, esta camisa es de hace años, cuando Pedro filmaba unas novelas que trabajaban con los jóvenes. Ahí están mis hijas, ambas hijas, y yo también estoy en una de esas. Ahí recién ya nuevamente me acordé de mi ropa. (Mujer, 70 años, miembro de la Unión de Artesanos)

Las distintas generaciones se posicionan de modo diferente respecto a la identificación cultural indígena; como ya vimos en la sección anterior, el hecho de dejar de usar sus ropas “tradicionales” era considerado, por algunas mujeres de cierta edad, algo “natural”, parte de los cambios que el proceso de urbanización y el trabajo en la capital iban imponiendo. Esta experiencia y los imaginarios desde la cual se interpreta, se interrelaciona, sobre todo desde los años 1970, con la posición de otras generaciones que reconstruyen su discurso desde la “recuperación” de la cultura tradicional de la comuna. Sin embargo, la lucha política contra la discriminación en el transporte es la que parece ocupar un lugar más destacado en la memoria colectiva de la comunidad. Si bien la lucha anti-racista se articula con la semántica de la diferencia cultural indígena, no siempre son dos elementos que se fortalezcan mutuamente. Como discutiré en la última sección, la semántica cultural si bien tiene un gran poder preformativo (Yúdice, 2002) en la configuración de identidades colectivas en torno a lo indígena, ejerce también de amortiguador de la cuestión racial y del racismo como práctica estructurante de la sociedad (nacional). El segundo conflicto que analizo a continuación, contra la construcción de un vertedero de basura en tierras vecinas a la comunidad, colocó nuevamente el racismo en el centro de las disputas, al tiempo que evidenció la precariedad de la identidad indígena en la comunidad y sus ambivalencias.

³⁰ Nombre ficticio.

3.2. “¡No al botadero!”: indianidad y memoria comunal en el enfrentamiento con la municipalidad

No porque seamos indios, nos van a mandar la basura. La población, desde Nayón³¹ hasta Calderón, ha trabajado durante años para el Municipio, en EMASEO,³² y esto es lo que reciben a cambio. (Comunero de Llano Grande, Manifestación en Calderón contra el botadero de basura: Mayo 2002)³³

Los procesos organizativos que dieron origen a la comuna tuvieron una consecuencia fundamental: que la *Llano-gente* obtuviera un espacio político de lucha y reivindicación de derechos. Este espacio se entrecruza con aquel de la identificación cultural comunitaria desde la diferencia indígena. Cuando surge el conflicto con la Municipalidad de Quito y la Junta Parroquial de Calderón en el año 2002, debido a los planes de instalación de un vertedero de basura en una quebrada que separa tres comunas de la parroquia (Llano Grande, La Capilla y Oyacoto), se trató de construir un terreno de lucha permeado por la diferenciación cultural indígena, donde la propia historia de muchos de los pobladores de esta zona –indios barrenderos de las calles de Quito desde la colonia y trabajadores asalariados de los servicios municipales de limpieza en tiempos más recientes – añadía un tono irónico al conflicto. Sin embargo, la parroquia de Calderón y la comuna de Llano Grande en concreto han sufrido cambios muy importantes, y el conflicto del botadero se sitúa en un contexto distinto al que albergó la lucha anti-racista en el transporte urbano. Del conjunto de parroquias semi-urbanas que rodean Quito, Calderón es la más poblada, con casi 85.000 habitantes en el momento en que se originó el conflicto, de los cuales, según la Administración Zonal Calderón del Municipio, unos 16.000 corresponden a Llano Grande (Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, 2002). Más allá de las cifras, lo importante es que los terrenos, tanto de la parroquia como de la comuna, han estado sujetos en los últimos quince años, a un acelerado proceso de urbanización, con la incursión de numerosas cooperativas de vivienda y de lotizaciones de terrenos, que en el caso concreto de Llano Grande se localizan en las áreas cercanas a la carretera Panamericana, donde los vecinos tienen una lógica de organización independiente del cabildo comunal.

Durante los tres meses en los cuales seguí el conflicto del botadero de basura me llamó la atención cómo se ponían en juego las representaciones ideológicas que habían fijado históricamente los límites de enunciación de la indianidad, teniendo en cuenta el contexto particular de estas comunas, y lo hacían sobre todo al ponerse en tela de juicio

³¹ Comuna de la periferia del área metropolitana de Quito.

³² Empresa Municipal de Aseo.

³³ Todas las citas de declaraciones hechas durante los procesos de movilización en la comunidad están extraídas de mi cuaderno de campo.

su relación con las autoridades. En el período que seguí el conflicto, el proceso de identificación comunitario significó la puesta en evidencia de las tensiones en las cuales están inmersas las posiciones de enunciación desde la diferenciación indígena, en un espacio con una creciente heterogeneidad interna. Además, también la Municipalidad quiso “re-activar” la comunidad (De Marinis, 2005) desde lo que denominaban “gestión participativa”. De hecho, tuve conocimiento de este conflicto durante el primer “Cabildo Sub-Sectorial Llano Grande” que la administración municipal de la zona de Calderón organizaba en la comuna.³⁴ Esta administración inició una serie de reuniones con los distintos sectores de la parroquia –comunidades, urbanizaciones, cabecera parroquial – con el objetivo, según la concejala que acudió a Llano Grande en representación de la alcaldía, de iniciar “un nuevo proceso de participación ciudadana y democracia”. En esta misma intervención que abrió el Cabildo promovido por la municipalidad, la concejala destacó el carácter “ancestral” de Llano Grande: “una comunidad rica en tradiciones”. Muchos comuneros de Llano Grande habían acudido a esta reunión con la municipalidad, en su mayoría vecinos de los barrios de la zona de abajo y vinculados con algún tipo de asociación – grupos de danza, agrupaciones juveniles vinculadas con las actividades de la parroquia (religiosa), liga barrial de fútbol, cooperativa de transporte. La sesión se organizó en cuatro mesas de trabajo: cuestiones medio-ambientales, políticas educativas y culturales, problemas de seguridad ciudadana y por último, ordenación territorial e infraestructuras. En la exposición de los resultados de las mismas, la mesa dedicada a cuestiones ecológicas se convirtió en protagonista: “Un no rotundo al relleno sanitario o botadero de basura en las tierras de los pueblos indígenas *Quitumbes* de Calderón, Llano Grande”, afirmó un comunero cercano al movimiento indígena.

Al final de la sesión me pareció patente el clima de desconfianza entre la municipalidad y el cabildo comunal de Llano Grande. Durante el mes siguiente hubo una serie de contactos entre las autoridades del cabildo, un grupo de comuneros que conformaron una Comisión de Seguimiento y EMASEO, pero la información respecto al llamado “Relleno Sanitario” no era clara. Comenzaron a correr rumores de que otras comunas ya habían pactado con la municipalidad para dar su consentimiento a la instalación del vertedero a cambio de obras e infraestructuras. En efecto, este tema fue central en las discusiones en torno al botadero, pues en el caso de Llano Grande – cuyas carreteras y su mantenimiento, como hemos visto, habían sido obra de los comuneros –, el municipio estaba ahora ensanchando y asfaltando las arterias principales que

³⁴ Su peso poblacional y los intensos procesos de urbanización que estaban teniendo lugar en una parroquia, con tal heterogeneidad poblacional y habitacional, condujeron al Municipio del Distrito Metropolitano – bajo la entonces reciente alcaldía del General Paco Moncayo – a la apertura de una administración específica para esta zona.

atravesaban la comuna. Para muchos comuneros era evidente el interés del municipio: querían tener buenas carreteras para la entrada de los camiones con la basura.

Con todos estos interrogantes en el aire, el cabildo convoca una Asamblea en la cancha deportiva un domingo por la mañana. Acudieron unas 400 personas y varias pancartas anunciaban la presencia de las diversas asociaciones de la comuna: grupo de Danza Indígena Popular *Samari*, Asociación de Mujeres de Llano Grande, la Liga Barrial, Asociación de Artesanos *Ñucanchy Causay*. Si bien no estaba presente el sacerdote que oficia en Llano Grande, sí estaba el de la comuna La Capilla – quien dirigió un discurso bastante combativo y directo contra el vertedero y la actitud de la Municipalidad; también había representantes de la comuna de Oyacoto, donde estaba planificado instalar el vertedero. Inició la sesión el Presidente del Cabildo de la comuna Llano Grande – trabajador precisamente de EMASEO – aludiendo a sus intentos fallidos de que las autoridades municipales den la información relativa al proyecto del botadero, aunque resaltó tener conocimiento de que algunos barrios – cercanos a la quebrada donde el botadero se iba a instalar – lo han aceptado por “unas migajas de obras”. Tras esta primera intervención, pasó el turno al sacerdote de La Capilla, y a representantes de la liga barrial de Llano Grande, quienes expresaron su oposición al vertedero, y criticaron la actuación de la Junta Parroquial de Llano Grande, que no defiende los intereses de la parroquia frente al Municipio. Se abrió la discusión a los asistentes, entre cuyas intervenciones me llamó la atención lo señalado por dos comuneros. Uno de ellos, advirtiendo la necesidad de unidad para luchar contra el municipio, aludió a los sectores de Llano Grande que se mantienen generalmente al margen del cabildo: “Se consideran blancos, nunca quieren saber nada de Llano Grande. Ahora que se han enterado de que los *trailers* pasarán por su vivienda, sí están preocupados”; otro comunero señaló enfáticamente la actitud del municipio: “A los de poncho,³⁵ a los indios, a esos podemos botar la basura. ¿Por qué no la botan en la González Suárez,³⁶ donde están los poderosos? Defendamos lo que es nuestro”. El conflicto se estaba trazando, según el punto de vista de gran parte de los comuneros afectados e interesados en movilizarse en contra del vertedero, desde la fijación racista de la condición subalterna de la indianidad por las autoridades: “por ser indios, nos pueden botar la basura”. Esta condición aparecía además afianzada por la actitud “caritativa”, según estos comuneros, del municipio: basura a cambio de obras en las comunidades.

Veinte días después de aquella primera asamblea en la cancha deportiva, un domingo por la mañana, llegó la noticia de que, la noche anterior, varios comuneros de San Miguel del Común habían paralizado la entrada de la maquinaria en la comuna para

³⁵ Prenda de abrigo usada tradicionalmente por las poblaciones campesinas indígenas de la sierra andina.

³⁶ Calle ubicada hacia el norte de Quito, cuyos vecinos tienen un elevado estatus socio-económico.

iniciar los trabajos de construcción del vertedero. Varios líderes de Llano Grande se movilizaron logrando que cerca de 80 comuneros se desplazaran a San Miguel en uno de los autobuses de la Cooperativa. En San Miguel, donde la maquinaria es custodiada por varios militares, se encuentra el presidente del cabildo y un grupo de comuneros; entre éstos, una anciana grita increpando a los militares que custodian la maquinaria: “¡Que se busquen otro sitio! ¡Nosotros somos pobres y no tenemos cómo ir a otro sitio a vivir! Sí, somos indios, pero no nos gusta el desaseo³⁷ que nos quieren traer aquí”. Al sumarse el apoyo de los vecinos de Llano Grande se inician diversas intervenciones, entre ellas, la de uno de los dirigentes de la “Comisión de Seguimiento” formada en la comuna hacia unos dos meses:

Sí, somos indios, pero todos estamos afectados. Todos somos iguales, tenemos la misma sangre. No entiendo cómo a los mestizos de Calderón les gusta vivir con la basura. ¿Por qué no la botan en la González Suárez,³⁸ donde viven los niños bonitos? Somos indios, y estamos aquí para demostrarle al Municipio que somos gente preparada, ¡carajo! (Hombre, comunero de Llano Grande)

A continuación, otro comunero de Llano Grande se refiere al “chantaje” de las obras que ofrece el Municipio, como alcantarillado, asfaltado de caminos, y bordillos en las aceras:

Nos han insinuado que somos tontos porque no aceptamos las obras pero nosotros sí las queremos, porque es una necesidad. Pero, ¿a cambio de qué? Nosotros hemos hecho todo con mingas, con el esfuerzo y la plata de la comunidad. No veo que hagan mingas en la Amazonas,³⁹ por ejemplo. Les dan todo e incluso luego los ingenieros se van llevando unos saquitos de cemento, y demás material para sus casas: ¡que sabemos la corrupción que hay! (Hombre, comunero de Llano Grande)

En estos contextos de confrontación se abre un campo discursivo donde se problematizan las representaciones racistas que han fijado los límites de enunciación de la indianidad: suciedad, ausencia de educación, desconocimiento del estado y pasividad. La transgresión se produce al *hablar desde* la indianidad rechazando el “desaseo”, afirmando que “somos gente preparada” y denunciado que mientras ellos “lo han hecho

³⁷ Es relevante señalar aquí la ausencia total de hábitos de higiene es un asepto presente históricamente en las ideologías y prácticas racistas, como definidor del indio.

³⁸ Calle de la capital donde viven familias de elevado poder adquisitivo.

³⁹ Avenida que nace del ensanche de la ciudad hacia el norte, donde se ubican centros comerciales, bancos, así como cafeterías y restaurantes frecuentados por turistas.

todo” trabajado colectivamente por mejorar su comuna, no han recibido nada del estado. Abrir caminos hacia la igualdad transitando por los discursos que tradicionalmente ha abanderado el estado – educación, paternalismo estatal, identificación nacional – se convierte, para este sector de la población, en una lucha contra determinada *idea* de indianidad; ésta se desplaza hacia la idea de lo originario, lo ancestral y por tanto, de un *patrimonio* étnico que debe ser respetado y protegido por el estado: la cultura como delimitador de la diferencia conecta aquí con el discurso moderno del estado de fijar normativamente lo tradicional que debe ser conservado y protegido.

Este entrelazamiento de usos de la cultura a través del discurso étnico se puso en práctica en el contexto de dos movilizaciones contra el botadero: una, la toma simbólica de Jalonguilla, y dos, la marcha pacífica desde Oyacoto a Calderón, cabecera y sede de la Junta Parroquial. Bajo el lema “Las Comunas de Calderón: no al botadero de basura”, los representantes de los cabildos de las comunas de Llano Grande, Oyacoto y La Capilla convocaron a la población, junto con algunos vecinos de la propia cabecera parroquial de Calderón que también estaban en contra de la instalación del vertedero de basura, para llevar a cabo una marcha hasta un espacio cercano al lugar donde se pretendía instalar el vertedero. Esta zona es para muchos vecinos de Llano Grande, el lugar donde se encuentran los asentamientos originarios de la comunidad, e incluso se han encontrado restos arqueológicos; muchos comuneros tienen terrenos ahí, pero no es un espacio urbanizable. Días anteriores se repartieron unos volantes convocando a los vecinos para participar en la marcha, donde se podía leer: “Somos patrimonio étnico y cultural de la humanidad, Pueblo *Quitú-Cara*.⁴⁰ (...) Te invitamos a la Toma Simbólica de nuestras tierras ancestrales... los lugares sagrados de nuestros abuelos”. Así, el evento estuvo vertebrado, en gran medida, por el discurso étnico indígena, dejando constancia en el acta del “Acuerdo Histórico: Toma y Declaratoria de Territorios Ancestrales del Pueblo Kitu Kara”⁴¹ que fue leída por un comunero de Llano Grande en este evento que:

Los Pueblos ancestrales Kitu Kara de la actual Parroquia de Calderón, Cantón Quito, Provincia de Pichincha, Ecuador, que comprenden comunidades como Jatun Pampa o Llano Grande, Oyacoto, La Capilla, Ñaupá Karapungo, Landázuri, entre otros y tantos que conforman los ancestros y raíces; en unidad de acto y con carácter reivindicatorio realizamos la marcha, toma y declaratoria de que por sangre y por historia, por trabajo y tesón, estas tierras de Jalonguilla y sus alrededores (...) son nuestras, desde siempre y hasta siempre y como tal, declarados tierra sagrada

⁴⁰ Los pueblos Quitú-caras son, según algunos estudios antropológicos, los pueblos prehistóricos cuna de la nacionalidad quiteña y ecuatoriana, que vivían en la actual provincia de Pichincha, de la cual Quito es su capital (Costales, 1960; Aquiles, 1960).

⁴¹ Denominación de los pueblos indígenas del cantón Quito.

e inviolable, defendida por todas las generaciones, que no pueden ser holladas por ajenos y entregados a otros menesteres que no fueran los que para la supervivencia del pueblo Kitu Kara (sic) se hicieran.

Unos días más tarde, se celebró una marcha para denunciar la instalación del botadero, que partió de la salida de la Panamericana Norte que lleva a Oyacoto, a la altura de un peaje, y finalizó en la cabecera parroquial de Calderón. Acudieron vecinos de las distintas comunas de la parroquia, y entre las reivindicaciones leídas en la Plaza de Calderón, se incidió en que “el basurero va en contra de nuestras costumbres y tierras ancestrales”; una dirigente del cabildo de Oyacoto y trabajadora de EMASEO, comentaba a una periodista:

Siempre, la mayoría de la población trabajadora de las comunidades de la zona ha trabajado para el Municipio en la limpieza de la ciudad y recolección de basura. Pero no les basta con la mano de obra, también quieren usar nuestras tierras para traernos la basura aquí. (Mujer, comunera de Llano Grande)

Uno de los aspectos más interesantes de este conflicto contra el vertedero de basura radica en cómo la fuerza performativa de la indianidad actúa en dos frentes: la indianidad como condición subalterna contra la cual luchar desde la negación de las representaciones racistas que la sustentan, y la indianidad como identidad colectiva delimitada por una historia y una cultura común desde la afirmación de la idea de la *communitas* originaria, ancestral. Mientras que en la movilización por un transporte digno a Quito, el primer sentido de la acción es central, el conflicto contra el vertedero aparece permeado por el discurso étnico de un modo que si bien no creo fue decisivo, sí fue significativo. No obstante, sería imprudente no señalar que el discurso étnico, fortalecido en ese momento por la presencia protagónica del movimiento indígena, es relevante para entender la configuración de la identidad comunitaria en Llano Grande pero no es ni mucho menos, hegemónico. En las entrevistas a los miembros más activos de la comuna fue constante la referencia a lo difícil que resultaba movilizar a amplios sectores de la comunidad dentro de los procesos políticos lanzados desde el movimiento indígena:

Yo creo que como cabildo, primeramente que hay la presencia poco a poco de la juventud, que ha ido preparándose y personalmente he pensado que esa nueva generación es la que tiene que entender mejor su situación, el desarrollo de la comunidad. Por otro lado, no sé si estoy equivocado, pero mi impresión es que los jóvenes un poco están más pensando en aquello que puede ser una especie de

adelanto material. Alumbrado, cemento, carretera... y ha dejado muy de lado la cuestión de la formación... y mucho menos de la identidad. Es muy reciente que ha aparecido, no sé si un poco tiene que ver lo que está pasando a nivel nacional, por ejemplo CONAIE⁴² cuando se organizó, una de sus plataformas ha sido trabajar sobre su identidad... entonces, eso de alguna manera ha trascendido. Aunque Llano Grande es último, yo diría no más allá de los diez años, menos tal vez, unos cinco años, que he oído que se ha relacionado con ECUARUNARI.⁴³ (Hombre, 55 años, vinculado con le movimiento indígena)

El hecho de que “lucha por la cultura indígena” ya no sea solamente un “espacio de oposición” sino que se haya convertido también en un “idioma del gobierno, desplegado por las instituciones neoliberales que son también el objetivo de las luchas de oposición” (Hale y Millamán, 2006: 282), implica una mayor complejidad a la hora de analizar los vasos comunicantes entre los procesos sociales de base, sus líderes y la política institucional. En el caso aquí analizado, no debemos suponer una simetría entre los discursos sancionados por el movimiento indígena institucionalizado y aquellos que se practican en un espacio local como Llano Grande, donde la micro-política de la identidad tiene sus propias complejidades:

Entonces acá hay un grupo de jóvenes que pertenecen a diferentes organizaciones y somos los que hemos participado no tan directamente en las protestas [del movimiento indígena], pero sí recolectando las ayudas de avituallas, comida... lo que se puede dar; en eso sí ha habido una participación; la gente espontáneamente sí colaboran, pero, por ejemplo, decirles: “vamos a una marcha”, es imposible, no hay participación. Y más que todo, en las personas mayores, por su situación de edad, la distancia [de la capital] y todo lo demás; y en los jóvenes, dicen que no somos indios. (Hombre, 42 años, presidente de la Unión de Artesanos de Llano Grande)

4. CONSIDERACIONES FINALES: RACISMO, POLÍTICA Y CULTURA

La problematización de los límites de enunciación fijados autoritariamente sobre la indianidad como condición de inferioridad y por tanto, como condición que sitúa a determinadas poblaciones y sus prácticas *fuera* de la política (Rodríguez Maeso, 2006), abrió nuevas posibilidades para la redefinición del concepto de ciudadanía, exponiendo

⁴² Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

⁴³ *Ecuador runacunapac richarrimui*; se podría traducir al español como “Despertar del indio ecuatoriano”.

su carácter fundamentalmente discriminatorio en los contextos latinoamericanos.⁴⁴ En este sentido, cierta gramática cultural ha logrado no tanto dotar a los indígenas de *visibilidad* política – este diagnóstico implicaría una visión excesivamente lineal de la historia de las movilizaciones de las poblaciones indígenas desde la colonia –, sino más bien, impregnar su discurso de poder político más allá de la “gubernamentalidad” de su diferencia (*i.e.* más allá de la negociación con el Estado de espacios de gobierno diferenciados y autónomos). Es desde esta interpretación que voy a considerar el trabajo de Alvarez, Dagnino y Escobar (1998) en torno al concepto de “la política de lo cultural” en los movimientos sociales latinoamericanos. El uso de este término en la crítica post-estructural antropológica y en los estudios culturales ha enfatizado la relevancia de analizar las relaciones de poder a partir de la capacidad de grupos e individuos de definir y producir significados sobre las prácticas sociales. No obstante, según los tres autores, esta perspectiva acaba por reducir el análisis a formas *textuales* que no siempre aparecen claramente vinculadas con las prácticas y acciones concretas de actores específicos (*ibidem*: 5-6). En este sentido, avanzan con una formulación de “la política de lo cultural” inherente a los procesos de acción colectiva y sus estrategias:

Consideramos la política de lo cultural como un proceso llevado a cabo [*enacted*] cuando un conjunto de actores sociales moldeados por y encarnando diferentes significados y prácticas culturales entran en conflicto entre ellos. (...) La cultura es política porque los significados son constitutivos de procesos que, de forma implícita o explícita, buscan redefinir el poder social. Es decir, cuando los movimientos despliegan concepciones alternativas de mujer, naturaleza, raza, economía, democracia, o ciudadanía, que desestabilizan significados culturales dominantes, están a ejecutar una política de lo cultural. (*ibidem*: 7)

Los procesos de lucha política analizados en este texto muestran una micro-política de lo cultural que no podemos interpretar desde una visión de mera oposición entre el poder hegemónico (el Estado, las clases media y alta blancas y mestizas) y los sectores subalternos (indígenas pobres). Más bien, hemos visto cómo diversos discursos se entrecruzan y las estrategias políticas de los diferentes actores se benefician en muchas ocasiones del discurso de su “adversario”. Así, la gramática del reconocimiento es incorporada por el Estado y sus políticas, como vimos en el caso de la Municipalidad de Quito y su programa de “gestión participativa”; del mismo modo, la gramática del progreso y la imparable “desindianización” fue crucial en la organización de la comunidad

⁴⁴ Hasta finales del siglo XX en países como Ecuador o Perú, la población analfabeta no podía ejercer su derecho al voto, una situación que afectaba de forma abrumadora a la población campesino-indígena.

que logró el reconocimiento jurídico como *comuna*. Esto no quiere decir que estas interrelaciones se den de forma pacífica, ni que las luchas políticas “desde abajo” tengan a su disposición todo un repertorio de prácticas políticas en igual medida que los grupos tradicionales de poder. Es decir, la capacidad de redefinición de la indianidad que las movilizaciones indígenas han conseguido no debe ser leída simplemente como la significación positiva de una identidad y sus atributos, puesto que precisamente, el hecho de que una categoría ya no sea dada por supuesta, supone también que cualquier enunciación hecha desde ella sea escrutada y puesta en causa. El problema no reside solamente en aquellos que *no se consideran indios* – la precariedad de la identificación indígena a la cual ya me he referido – y que reproducen la definición de la indianidad como inferior; el problema se desplaza más bien hacia la *desestabilización* de la autoridad para narrar (Beverley, 2001) y de un modo más amplio, para actuar políticamente.

Volviendo al caso de Llano Grande, quiero rescatar una proclama de un poblador durante una de las movilizaciones contra la instalación del vertedero de basura: “*Somos indios, y estamos aquí para demostrarle al Municipio que somos gente preparada*”. La performatividad de esta declaración me lleva a pensar que la resignificación de categorías raciales y culturales como la de indio no reside únicamente en la afirmación positiva de una semántica cultural (que en muchos casos se reduce a la patrimonialización de las culturas indígenas como supervivencia de modos ancestrales de vida y de conocimiento) sino a la lucha contra el *privilegio* de unos pocos, determinados racialmente, de tener acceso al poder social. La imagen dominante, históricamente construida, de los indios como “analfabetos y pre-rationales” (De la Cadena, 2004) es refutada en la lucha política, pero es la *demonstración* de la imagen contraria o mejor dicho, que esta demostración sea *necesaria*, lo que nos indica hasta qué punto las estructuras y relaciones sociales están impregnadas de racismo:

Como indígenas lo que hemos sido es amontonados, y botados en la marginación, porque somos indígenas y no tenemos derechos, no tenemos acceso... hasta ahora se da eso. Por más que como dicen los negros... a los negros se les segrega por su color que es tan fácil identificarse; el indígena, en cambio, con ponerse corbata o cortarse el pelo, aparentemente se puede mezclar entre los mestizos, pero no es así. Usted va a un sitio y el hecho de que lleve un apellido e inmediatamente le ponen a un lado, inmediatamente le ponen a un lado. Y dentro de las instituciones públicas, en el caso muy práctico mío, he tenido que superar muchas barreras y demostrar realmente la capacidad que uno tiene para poder lograr... exigir lo que como derecho me corresponde... llegar a un puesto donde yo también soy capaz de

hacerlo como otra persona. Pero me ha costado muchas situaciones, inclusive desprecio de los mismos compañeros. Lo que va a pasar en estas últimas elecciones:⁴⁵ por qué voy a estar bajo la disposición, o la autoridad de un indígena, por qué... (Hombre, 42 años, presidente de la Unión de Artesanos de Llano Grande)

SILVIA RODRÍGUEZ MAESO

Investigadora do Centro de Estudos Sociais. Doutorada em Sociologia pela Universidade do País Basco. Os seus interesses de investigação centram-se nas identidades colectivas; diversidade cultural e reconhecimento político; direitos humanos; questões étnicas e raciais. É autora do livro *La Política de la Representación. Sociología de la Identificación cultural y espacios urbanos en el Perú y Ecuador contemporáneos* (Ed. UPV, 2006).

Contacto: srodrig@ces.uc.pt.

Referencias bibliográficas

- Almeida, José; Carrasco, Hernán; De la Torre, Luz María *et al.* (1993), *Sismo Étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito: CEDIME - Abya Yala.
- Alvarez, Sonia; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (1998), "Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements", in Sonia Álvarez; Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Culture of Politics, Politics of Cultures. Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder, Co.: Westview Press, 1-29.
- Bauman, Zygmunt (2002 [1969]), *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.
- Beverly, John (2001), "What Happens When the Subaltern Speaks. Rigoberta Menchú, Multiculturalism, and the Presumption of Equal Worth", in Arturo Arias (ed.), *The Rigoberta Menchú Controversy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 219-236.
- Bonfil Batalla, Guillermo; Ibarra, Mario; Varese, Stefano, *et al.* (1982), *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. San José de Costa Rica: FLACSO.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1994 [1987]), *México Profundo. Una civilización negada*. México D.F.: Grijalbo.
- Cervone, Emma (1999), "Racismo y vida cotidiana: las tácticas de la defensa étnica", in Emma Cervone y Fredy Rivera (eds.), *Ecuador racista. Imágenes e identidades*. Quito: FLACSO-Ecuador, 137-156.

⁴⁵ En las elecciones presidenciales de 2002 diversos líderes del movimiento indígena tuvieron un gran protagonismo; Lucio Gutiérrez, militar que participó junto con Antonio Vargas (entonces presidente de la CONAIE) en el golpe de estado de enero de 2000 contra el Presidente Jamil Mahuad, ganó estas elecciones como representante del *Partido Sociedad Patriótica* en alianza con el *Movimiento Plurinacional Pachakuti-Nuevo País* que, en gran medida, representaba los intereses de la CONAIE. Antonio Vargas, por su parte, concurrió a las elecciones representando al *Movimiento Indígena Amauta Jatari*, y fue Ministro de Bienestar Social en el gobierno de Gutiérrez; Nina Pacari Vega, destacada líder indígena, fue Ministra de Relaciones Exteriores también durante la presidencia de Gutiérrez.

- Cevallos, Pedro Fermín (1960 [1886]), *Resumen de la Historia de Ecuador desde su origen hasta 1845*. Quito: Biblioteca Ecuatoriana Mínima.
- Costales, Alfredo (1960), *Karapungo*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Plan Piloto del Ecuador.
- Chávez, León N. (1993 [1943]), "Educación del espíritu indígena", in Jorge L. Trujillo (comp.), *Indianistas, indianófilos, indigenistas. Entre el enigma y la fascinación: una antología de textos sobre el "problema" indígena*. Quito: ILDIS – Abya-yala, 567-581.
- De la Cadena, Marisol (2004), *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, Lima: IEP.
- De Marinis, Pablo (2005), "16 comentarios sobre la(s) sociologías(s) y la(s) comunidades", *Papeles del CEIC*, 15. Accedido en 20 de diciembre de 2010, <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/15.pdf>.
- Fabian, Johannes (2002 [1983]), *Time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Guerrero, Andrés (2000), "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura", in Andrés Guerrero (comp.), *Etnicidades*. Quito: FLACSO–Ecuador, 9-60.
- Hale, Charles y Millamán, Rosamel (2006), "Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the Indio permitido", in Doris Sommer (ed.), *Cultural Agency in the Americas*. Durham: Duke University Press, 281-304.
- Ibarra, Hernán (2004), "La Comunidad Campesino/Indígena como sujeto socioterritorial", *Ecuador Debate*, 63.
- Jaramillo, Pío (1993/1943), "Situación política, económica y jurídica del indio en el Ecuador", in Jorge L. Trujillo (comp.), *Indianistas, indianófilos, indigenistas. Entre el enigma y la fascinación: una antología de textos sobre el "problema" indígena*. Quito: ILDIS- Abya-yala, 456-493.
- Kingman, Eduardo (1992), "Comunas quiteñas: el derecho a la diversidad", in *Quito, comunas y parroquias*, Municipio de Quito – Junta de Andalucía – Fundación Trama, Quito, 29-40.
- Korovkin, Tanya (2001), "Reinventing the Comunal Tradition. Indigenous Peoples, Civil Society, and Democratization in Andean Ecuador", *Latin American Research Review*, 36: 3, 37-67.
- Kuper, Adam (2001), *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- Macas, Luis (2000), "Diez años del Levantamiento del Inti Raymi de junio de 1990: un balance provisional", in *Boletín ICCI Rimay*, 15, Quito.
- Marcus, George E. y Fischer, Michael M. J. (1986), *Anthropology as Cultural Critique. An experimental moment in the Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mesías Carrera, Manuel y Salomon, Frank (s/f), *Zámbiza. Historia y Cultura Popular*. Quito: CEDECO.
- Municipio del Distrito Metropolitano de Quito: Administración Zonal Calderón (2002), *Cabildo Sub-Sectorial: Llano Grande. Sistema de Gestión Participativa*. Quito, mimeo.
- Muratorio, Blanca (1994), "Nación, Identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX", in Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e Imagineros*.

- Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO-Ecuador, 109-196.
- Pajuelo, Ramón (2001), "Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú", in Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima, 123-179.
- Pérez, Aquiles R. (1960), *Quitús y Caras*, LLACTA, 10. Quito: IEAG.
- Rodríguez Maeso, Silvia (2006), *La Política de la Representación. Sociología de la Identificación Cultural y Escenarios Urbanos en el Perú y Ecuador Contemporáneos*. Leioa: Servicio Editorial UPV-EHU.
- Trujillo, Jorge L. (comp.) (1993), *Indianistas, indianófilos, indigenistas. Entre el enigma y la fascinación: una antología de textos sobre el "problema" indígena*. Quito: ILDIS – Abya-yala.
- VV.AA. (1975), *Ensayos de Historia Publicados en Homenaje al Pueblo de Zámiza (en el aniversario de los 391 años como Parroquia: 1584-1975)*, con la ayuda de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, el Banco Central del Ecuador, y el Instituto Nacional de Antropología e Historia, mimeo.
- VV.AA. (1988 [1982]), *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*. México: Instituto Indigenista Interamericano – Centre d'Etudes Mexicaines e Centraméricaines.
- Whitten, Norman (1977), "Etnocidio ecuatoriano y etnogénesis indígena: resurgencia amazónica ante la colonización andina", in Marcelo Naranjo, José Pereira y Norman Whitten (eds.), *Temas sobre continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 169-213.
- Yúdice, George (2002), *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.

FUENTES PRIMARIAS

- Actas de la Comuna de Llano Grande: Libro de Actas del Tesorero del Comité Pro-Mejoras (1952-1955).
- Archivo Histórico – Distrito Metropolitano de Quito: Actas de Sesiones del Concejo Municipal de Quito (26-07-1893).
- Ministerio de Agricultura y Ganadería: Dirección de Comunas, archivo de Llano Grande (MAG/DC/LLG).
- Estatuto Comuna de Llano Grande: Reglamento Interno (MAG/DC/LLG: 15-06-1957).