

# **Ecuador Racista**

**FLACSO - Biblioteca**

**Imágenes e Identidades**

Emma Cervone

Fredy Rivera

EDITORES

7 0 8 9 1

3 0 0

© 1999, **FLACSO, Sede Ecuador**

Páez N19-26 y Patria, Quito - Ecuador

Telf.: (593-2) 232030

Fax: (593-2) 566139

Página Web: [www.flacso.org.ec](http://www.flacso.org.ec)

Registro derecho autorral: 013 528

ISBN: 9978-64-048-3

Editores: Emma Cervone y Fredy Rivera

Edición: Alicia Torres

Diseño de portada: Antonio Mena

Diseño y diagramación: Rispergraf

Quito, Ecuador, 1999

## INDICE

### PARTE I:

- Introducción 11  
*Emma Cervone*
- Las artistas del Racismo 19  
*Fredy Rivera*
- Conferencia magistral  
Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo:  
La formación de los conceptos de las "razas" y las transformaciones  
del racismo 45  
*Norman Whitten, Jr.*

### PARTE II:

- Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?:  
representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991 73  
*Jean Rahier*
- La medida de la diferencia: las imágenes indigenistas de  
los indios serranos en el Ecuador (1920-1940) 111  
*Kim Clark*
- Sobre razas, esencialismos y salud 127  
*Diego Quiroga*
- Racismo y vida cotidiana: las tácticas de la defensa étnica 137  
*Emma Cervone*

### PARTE III:

- Construcciones raciales, reforma agraria y movilización  
indígena en los años 70 159  
*Amalia Pallares Ayala*

Ciudadanos vs. caníbales: la construcción de la identidad 'mestiza'	173
<i>Lourdes Endara Tomaselli</i>	
Entendernos	185
<i>Carlos Viteri Gualinga</i>	

# Racismo y vida cotidiana: las tácticas de la defensa étnica

Emma Cervone

## Introducción

En el campo de los estudios ecuatorianos sobre racismo y sus diversas manifestaciones y formas, son más comunes los enfoques que analizan las maneras en las que la discriminación se construye y se reproduce a lo largo de los procesos históricos y sociales. Partiendo de la noción de micropoderes dada por Foucault (1992), en este trabajo quiero mantener un enfoque relacional y analizar las prácticas discriminatorias en conjunto; ataques y respuestas; es decir, tomar en cuenta también el punto de vista del grupo que es víctima de la discriminación.

Mi análisis se enfocará en la vida cotidiana, es decir, en aquel entramado de relaciones y conflictos que tiene lugar en la trivialidad de la vida de todos los sujetos, un juego en el que los actores son los mismos pero que ofrece posibilidades para cambiar las reglas y las relaciones de poder.

Para ello, recurriré a la diferenciación establecida por De Certeau entre estrategias y tácticas, donde las primeras se basan en el cálculo de las relaciones de fuerza, necesitan de un cuerpo visible que las produzca y defina sus ámbitos de acción, y son finalizadas a la postulación del poder (De Certeau, 1988:XIX, 38). En oposición, las tácticas se insinúan en el campo del otro de manera fragmentaria, dependiendo del tiempo, cogiendo al vuelo las ocasiones para manipular el orden establecido y transformando los eventos en oportunidades (ibid.: XIX). En el caso de la cultura indígena andina, Abercrombie define esto como “cultura de resistencia clandestina” (Abercrombie 1991:120). Las tácticas alimentan la práctica de la vida cotidiana y son según De Certeau “el arte de los débiles” (De Certeau 1988:37).

El análisis que expondré a continuación, además, quiere replantear la misma noción de débil y fuerte (cf. De Certeau 1998; Scott 1985). Una vez en el juego, los débiles pueden llegar a redefinir las relaciones de fuerza existentes,

que limitadas al espacio de una sola transacción, y dejar por un momento de ser débiles.

El caso que voy a analizar se refiere a la práctica de la vida cotidiana en una parroquia rural de la sierra ecuatoriana, Tixán, en la provincia de Chimborazo. La población local está compuesta mayoritariamente por indígenas de las comunidades, mientras la población mestiza, los 'tixaneños', reside en la cabecera parroquial. Aunque el análisis tomará en cuenta principalmente las relaciones que se tejen entre esos dos grupos, cabe mencionar la existencia de un tercer grupo de actores cuya identidad está marcada por oposición a los otros dos en base a criterios raciales: el grupo de los chagras, es decir los campesinos no indígenas que viven en las comunidades y que los mestizos del pueblo definen como "indios que se creen blancos".

Las interacciones entre estos tres grupos siempre han estado caracterizadas por la discriminación racial en contra de indios y chagras. Entre los dos últimos, las relaciones se han replanteado a raíz de la conformación de una organización indígena de segundo grado, la Inca Atahualpa, a la cual las comunidades de chagras han decidido afiliarse en pos de los beneficios (proyectos de desarrollo) que podían adquirir a través de ella.

Si bien en este trabajo no analizaré la práctica política de la Inca Atahualpa, es necesario señalar que, desde su formación se ha establecido un diálogo entre sus actuaciones políticas y las tácticas de defensa étnica del sector indígena de la parroquia. Las dos dimensiones de la etnicidad se retroalimentan mutuamente y en algunos casos, como señalaré, la misma vida cotidiana adquiere un valor simbólico de reivindicación dentro del contexto de conflicto interétnico.

## Los escenarios del conflicto

Para el análisis de la vida cotidiana tomaré en cuenta algunos ámbitos de interacción en los que el conflicto se teatraliza en el sentido de que los códigos de comportamiento interétnico están ya más o menos establecidos, como si se tratara de un guión: en cada circunstancia, las personas saben que tienen que decir y como tienen que comportarse y sobre esta base pueden anticipar las reacciones del otro. Y esta metáfora, además, puede ser sugerida por el mismo uso que se hace, en las ciencias sociales, de la definición de actores sociales (cf. Salmond 1982).

Esta teatralización, en el caso de Tixán, es posible gracias a que la interacción constante ha producido campos semánticos comunes, producto de décadas de contactos, donde los diversos actores sociales han aprendido a conocerse y a entenderse. El conflicto, entonces, ha tomado un matiz diferente: se oculta en las

interacciones de la cotidianidad, sin embargo, está latente. Es como un juego, cuyos participantes conocen bien las reglas y las normas y las aplican para ganar, aunque disponen de espacios de creatividad y de improvisación. Esto no quiere decir que, en ciertos momentos, estas reglas se puedan romper: en este caso el conflicto pierde su disfraz de juego y sale a la luz provocando rupturas más o menos violentas.

Como ya señalé, en el caso de los juegos de la vida cotidiana hay que hablar de tácticas, más que de estrategias; es decir, acciones que se insinúan en el territorio del otro sin poder conquistarlo del todo, esperando que se presente la ocasión para manipular los eventos y tomarlos a favor propio. En este sentido, añadiría que las tácticas, por su dependencia del tiempo y de la ocasión que este ofrece, no siempre son conscientes de sus fines, a diferencia de las estrategias que, por lo general, por ser productos de un cuerpo visible que dispone de su propio territorio para preparar y lanzar ofensivas (De Certeau 1988:XIX), son conscientes de los objetivos perseguidos. Las tácticas se desarrollan de acuerdo con las mismas características que Bourdieu describe para el *habitus*, es decir, “sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos” (Bourdieu 1991:92).

Los campos de interacciones interétnicas más frecuentes en la parroquia son: el mercado y la compraventa, el compadrazgo, el deporte y las actividades productivas. En estos casos, los débiles son indios y chagras; y los dueños del territorio, los tixaneños. De hecho, esas relaciones se desarrollan en el pueblo, el terreno del otro. Intentaré demostrar, además, como la definición de débil -entendida en relación a las ventajas y/o desventajas del jugar en territorio ajeno- entra en el campo de las relaciones de fuerza entre los diversos actores, provocando que los débiles, es decir los que juegan en desventaja, no siempre sean los mismos. De hecho, como demostraré a lo largo del trabajo, las relaciones de dominación, sobre las cuales De Certeau (1988) define débil y fuerte, han sido cuestionadas y replanteadas en el ámbito parroquial desde el nacimiento de la organización Inca Atahualpa.

## **El transporte y los abusos**

Una de las primeras relaciones de interdependencia étnica está ligada al transporte. Para ir a los mercados cercanos de Alausí y Guamote, a vender y comprar, los indígenas necesitan medios de transporte. Muchos hombres del pueblo -Tixán-son transportistas, dueños de los vehículos; son quienes viajan a las ferias; los domingos a Alausí y los jueves a Guamote. Los indios siempre viajan en el balde del camión; el transportista y unos pocos ‘mishus’ que van a la feria, se sientan adelante, al amparo de las lluvias, del frío, del polvo y del sol.

La distancia física se convierte en un elemento de diferencia que define una frontera simbólica; los tixaneños, en este caso dueños del transporte, son los que gozan de un asiento privilegiado, con un cómodo asiento en la parte delantera del transporte. Además, nunca se mezclarían con la 'indiada' que viaja atrás. Esta separación de espacios la encontramos muy a menudo en otros contextos y en varias manifestaciones del vivir social. En los buses interprovinciales, los indígenas siempre ocupan los asientos de atrás y, en algunos casos, esto se repite en las iglesias (cf. Crespi 1981:486).

En Tixán, ciertos lugares, cuando se convierten en espacios, -es decir, lugares practicados (De Certeau 1988)- establecen barreras que marcan diferencias: hay una rocola<sup>2</sup> para 'los del campo' y una para tixaneños; así como antes existían chicherías para indios y estancos donde iban a comprar los tixaneños; se celebra la misa para indios a las ocho de la mañana, y la de los tixaneños a las once. Sin embargo, la distancia impuesta, instrumento simbólico de poder de los dominantes, ha sido aprovechada por los dominados, transformándose en elemento usado para reivindicar el derecho a tener un espacio propio: no solo se mantienen y respetan las distancias de siempre sino que se crean otros espacios para reafirmarlas, como por ejemplo, la casa comunal y la sala de sesiones de la Inca Atahualpa. Los tixaneños solo entran cuando han sido convocados por alguna razón específica. Se trata, entonces, de un manejo equilibrado de ciertos códigos de comportamiento que subrayan, desde ambas partes, exclusión: el 'aquí no, no es para indios' versus 'esto es nuestro, de los quichuas'.

En el primer caso, se trata de un mecanismo de exclusión usado siempre para marcar el rechazo y confirmar la superioridad y, que con la formación de la organización indígena, ha empezado a funcionar también como táctica de defensa de un espacio de poder adquirido a lo largo de siglos y que ahora hace falta defender porque está amenazado. En el otro caso, es el sector percibido como ame-

---

2 La 'rocola' es el lugar donde se reúnen las personas para tomar, jugar cartas y escuchar música a través de una rocola. Por lo general, es territorio masculino y el tipo de música que se escucha es el 'pasillo', un ritmo derivado del bolero que acompaña canciones melancólicas que narran casi siempre penas de amor, en general hombres no correspondidos o traicionados. De origen costeño, parece que en los años treinta el pasillo era una música refinada escuchada principalmente por las clases altas e intelectuales del país. Sin embargo, se hizo poco a poco tan famoso que llegó a ser uno de los símbolos más elocuentes de la ecuatorianidad. Una vez en manos de las clases populares, 'degeneró' en música rocolera, capaz de llenar estadios enteros que durante horas se transforman en grandes cantinas. Las rocolas a nivel urbano, de hecho, son frecuentadas por las clases bajas y son muy difundidas en los pueblos.



nazante, constituido por los indios y los chagras, que intenta conquistar espacios de poder que hasta ahora le habían sido negados. Este juego de defensa y empoderamiento es lo que orienta toda interacción en los juegos interétnicos de la vida cotidiana.

La misma distancia es mantenida en los mercados, pero ya no en términos espaciales sino de comportamiento. Burgos (1977) y Bromley (1981) han descrito detalladamente la discriminación étnica que se da en los mercados. En el primer caso, en Riobamba, la actitud de los compradores mestizos tiende siempre al abuso. Como describe Burgos (1977:262-275), en “los mercados coloniales”, las transacciones empiezan con los regateos, a los cuales siguen insultos y casi siempre terminan con el ‘arranche’, que consiste en arrancar al vendedor indígena el costal con el producto en venta y darse a la fuga con el mismo. Otra forma válida de abuso, hasta los años sesenta, era cobrar a los indios la entrada a los mercados. En la plaza de Alausí y Guamote, el ‘arranche’ todavía es practicado.

Tal vez sorprenda el hecho de que, a pesar de la existencia de tantas organizaciones indígenas, ciertas manifestaciones de intolerancia y de racismo estén todavía al orden del día. Son más que rezagos del régimen colonial del pasado. Es un habitus, no tan inconsciente, que alimenta la práctica social, sobre todo en contextos donde la interacción entre los varios agentes sociales es cotidiana. Sin embargo, la respuesta ha cambiado. Muchos tixaneños lamentan que ahora los indios sean ‘alzamenteros’, rebeldes. Antes vivían tranquilos, en paz: “antes había bastante aprecio de parte y parte y amistad; vivían los del campo pero unidos; lo único que había como rebeldía era con la gente de hacienda”.

Lo que ha cambiado, entonces, es la actitud de los runas. Han adquirido sus tierras, han conquistado su espacio político y esto ha llevado a una progresiva toma de conciencia de su condición. Actualmente, sin necesidad de discursos reivindicativos, en las confrontaciones de todos los días, los indios se rebelan, responden a los intentos de abusos, sobre todo cuando la contraparte es conocida. En los mercados, esto es difícil, aunque los pobladores de Alausí empiezan a temer a los indígenas: en las manifestaciones que desde 1990 las organizaciones indígenas cantonales organizan para el 12 de octubre en la capital cantonal, los alauseños se esconden en sus casas y espían a los indios desde las puertas y ventanas.

Volviendo al transporte, a menudo, los choferes intentan cobrar más a los indígenas, tanto en los buses como en las camionetas. La actitud de quien se hace protagonista del intento abusivo es clave para que sus víctimas puedan entender sus intenciones. Muchos transportistas intentan cobrar más sobre el valor de incrementos reales de precios. En estos casos, frente a las animadas protestas ceden; pero, si el alza ha sido motivada por un aumento del precio del combustible, la determinación de su voz y de su actitud hará entender a los demás que no es

preciso insistir. El campo de la negociación, en este caso, queda abierto pero la discusión tendrá matices menos agresivos<sup>3</sup>.

Además, cabe subrayar que en el caso específico de intento de cobro injustificado del precio del pasaje, el trato difiere según si el pasajero es indígena o mestizo. En el primer caso, la comunicación es mucho más fría y agresiva y menos dispuesta a la aclaración. Cuando el transportista tixaneño intenta estafar a otro tixaneño, los términos de la discusión son diferentes: no puede dirigirse a su paisano sin tratarle de 'don' y entonces explicarle las razones que determinaron el aumento. Con 'los del campo' es diferente; en el momento de la llegada se exige el dinero ("a ver, pasaje") con un tono de voz muy seco. El pasajero deposita en la mano del reclamante el valor conocido frente al cual el transportista, con el mismo tono de voz, recriminará la falla, limitándose a decir "subió". Estos códigos de comportamiento, perfectamente establecidos por los actores sociales que los practican, son los que abiertamente denotan el conflicto: no todos merecen el mismo respeto y el mismo trato.

En este manejo de códigos aparece la discriminación: no todos los actores tienen igual acceso a diferentes campos semánticos. En general, un indio que quiera hacer negocio con un blanco, aún en la actualidad, se dirige a este con tonos de respeto, tratándolo de 'usted', de 'don' o 'señor' mientras que cuando la situación es contraria, lo que se escucha a menudo es, por ejemplo, "¿a ver tu, hijito, a cómo vendes el quintal?" El uso de la segunda persona singular, el 'tutear', es, en este contexto, una forma de irrespeto, una manifestación de lo que Silvia Rivera (s.f) define como violencia invisible.

El intento de estafa es la táctica social más practicada en Tixán: todos contra todos. Además del caso del transporte, en las tiendas, los precios suben para todos, día a día, sin aparentes justificaciones; en los negocios siempre se intenta sacar el máximo provecho, no importa si la contraparte es indio, chagra, tixaneño o familiar y esto ocurre también entre indígenas y entre chagras. Sin embargo, lo distinto, de acuerdo con la identidad de las víctimas, es la frecuencia de los intentos y el trato. 'Los del campo', en el caso analizado, no merecen explicaciones ni un trato respetuoso. Al conflicto de intereses, transportista vs. pasajeros, se une el conflicto étnico: el indio y el chagra por ser tales tienen que pagar más y para ellos no hay explicaciones. Frente a esta falta de comunicación, las víctimas responden de la misma manera: o ignoran el reclamo abusivo sin emitir ni un sonido o reclaman con pocas palabras, pagan lo que creen apropiado y se van. Fren-

---

3 Una de las demandas presentadas por el MICH (Movimiento Indígena de Chimborazo) a las autoridades provinciales durante el levantamiento de 1990 pide hacer respetar las tarifas establecidas para el transporte (cf. León 1994:65).

te a las malas intenciones de los 'mishus' hay que defenderse. Este tipo de comportamientos entra en la variedad de lo que Casagrande (1981) define como "estrategias comportamentales" (*behavioral strategies*) utilizadas por los débiles, las cuales pueden variar desde la retirada a una actitud hostil y defensiva hasta la deferencia servil o la pretendida ignorancia (ibid.: 262) y cuyo fin es la defensa y la manipulación de los dominantes.

Todo esto no significa que quienes sufren los abusos siempre logren imponerse. El caso del mercado de Alausí es un buen ejemplo. La prepotencia y la arrogancia a veces son más fuertes, sobre todo cuando se combinan con la violencia, y estando en campo ajeno resulta más difícil ganar la batalla. La frustración deja un sabor amargo y lleva a una acumulación de rencores que toman forma de confrontaciones étnicas.

Es importante notar que los ejemplos mencionados son, en la actualidad, acontecimientos que alimentan el conflicto étnico. En ambos casos se trata de interacciones en las que no interviene ninguna relación personal. Es uno contra un grupo más o menos grande (el transportista contra la 'indiada' o el indio contra los compradores 'mishus'); el conflicto de interés, entonces, es utilizado para reafirmar otro tipo de conflicto, el étnico a través de un manejo de códigos de comportamiento que no dejan mucho espacio a la negociación y al diálogo. La comunicación se rompe.

Esto tal vez resulte más claro si se toma en cuenta el mismo intento de abuso, el alza de los pasajes, en autobuses provinciales e interprovinciales. En el caso mencionado antes, el transportista cede porque conoce a sus pasajeros y estos le conocen a él; no es preciso recrudescer demasiado las relaciones, sobre todo sabiendo que todos los indios ahora están con la Inca Atahualpa. Pero con los 'buseros' es diferente; si bien el intento resulta más difícil porque el aumento de las tarifas es comunicado públicamente por el gobierno, no por esto es menos frecuente cuando se dirige en contra de los indios. Siendo en esos casos menos fuerte la presión simbólica de la masa india organizada, los transportistas logran a menudo sus objetivos; en estos casos, la discusión es más violenta y puede llegar a la total ruptura de comunicación y a la pelea.

## Las compras y las palabras

En el ámbito de las actividades económicas, aparece un comportamiento que, aunque no esté relacionado estrictamente con ese ámbito, se enmarca plenamente en el conflicto: el manejo del idioma. En los viajes a los mercados, los indígenas y los chagras que viajan atrás hablan entre ellos, en voz baja, en quichua los primeros y en español los segundos. En los mercados, la utilización de la

madre se acentúa aún más, sobre todo cuando tienen que discutir de precios frente a los 'mishus'.

Este comportamiento se repite en las tiendas del pueblo, cuando mujeres indígenas y chagras entran a comprar. Las conversaciones entre ellas se desarrollan en lengua madre, siempre en voz baja y los temas de conversación se refieren a asuntos familiares o comunitarios. Además, estos son momentos de encuentro con familiares o conocidas que se celebran con la invitación a un pan o a un refresco. En el caso de hombres, los refrescos se transforman casi siempre en trago.

El uso y el valor del idioma tiene una importancia clave en las reivindicaciones del movimiento indígena, pues es considerado como uno de los elementos principales de su identidad. La CONAIE (Consejo de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), organización nacional indígena, ha mantenido una lucha permanente por la educación bilingüe. De hecho, casi todas las escuelas de las comunidades siguen el programa de enseñanza bilingüe, tanto en la sierra como en la Amazonia.

En Tixán, donde no se reivindica un nombre específico para el grupo indígena (como, por ejemplo, saraguros, otavaleños, salasacas, chibuleos en otras provincias, y puruhaes en Cacha, zona norte de la provincia de Chimborazo), la identificación con el idioma es total. Además, la población mestiza del pueblo, a diferencia de los antiguos hacendados y administradores de haciendas, no domina el idioma de los runas, apenas unas palabras. Por tanto, el castellano funciona como lengua oficial en las relaciones interétnicas, y también con cierta regularidad en las sesiones de la organización y entre dirigentes.

El caso de los chagras es más complejo. Su lengua materna es el castellano, pero entienden y hablan el quichua, al punto que el castellano que hablan está lleno de palabras e influencias gramaticales provenientes del quichua, como por ejemplo, la ausencia de artículos, la confusión fonética de las vocales e, i o, u y algunos modismos como, por ejemplo, 'aurítica' o 'aurita' y el uso del verbo hablar en el sentido de regañar. Entre ellos y con los otros, los chagras hablan generalmente en español. Sin embargo, en las sesiones de la Inca Atahualpa, en ciertas situaciones, recurren al quichua.

Como se ha mencionado, en presencia de 'oídos ajenos', los indígenas hablan en quichua (en el mercado, en las tiendas, en el camión) y en voz baja. Es evidente que en esos casos, están creando barreras a la comprensión, están rechazando la comunicación interétnica, creando espacios cuyo acceso está negado a los 'otros', sobre todo a los tixaneños, y no en terreno propio (la comunidad) sino en territorio ajeno (el pueblo, el mercado). Sin embargo, la oficialidad del otro idioma hace que muchos dirigentes hablen en castellano entre sí y en las reuniones de la Inca Atahualpa. Pero no es una regla: muchas veces en

las sesiones mezclan los dos idiomas, para -como afirman- rescatar su lengua madre, o usan el quichua cuando aparece algún oído considerado indiscreto, alguien que no ha sido invitado o alguien que en un momento dado no puede escuchar.

Evidentemente, esta medida defensiva no funciona frente a los chagras, pero, de todas maneras, sirve como marcador de diferencia ya que estos últimos solo recurren al quichua en casos especiales, lo hablan, lo entienden pero no son quichuas. Consideran que la condición de bilingüismo les da ventajas, al menos frente a los mestizos del pueblo, quienes, en ocasiones, tienen que recurrir a ellos para comunicarse con algún indígena que no hable castellano, por lo general los ancianos. Poder entender a los indios siempre es una ventaja. Sin embargo, a pesar de que ellos hablan la lengua de los ‘blancos’, para estos últimos no es un español correcto; ser ‘bien hablado’, es decir tener el don de la elocuencia, es habilidad de pocos, incluso entre los mismos tixaneños no todos pueden hablar bien, pero los chagras hablan peor, “hablan como el quichua” y por eso también son “indios que se creen blancos”.

Una investigación socio-lingüística ayudaría a comprender las diferencias que existen entre el castellano hablado por los mestizos del pueblo y el castellano que hablan los chagras, pero, una cosa es cierta: a pesar de las diferencias y de las consideraciones despectivas de los tixaneños con respeto al habla de su alter ego del campo, no muestran evidencias de incompreensión en sus conversaciones con ellos.

En resumen, las tiendas son lugares en donde se crean espacios de poder a través de la negación de la comunicación. Se niega al ‘otro’ la posibilidad de entender e intervenir en las conversaciones, jugando así con la curiosidad frustrada del excluido. Se defiende la privacidad y se crea una barrera en el propio territorio del otro. Pero el manejo no se limita al registro lingüístico sino que abarca también los contenidos de las conversaciones. Los asuntos personales, familiares o comunitarios son temas destinados a la conversación entre indígenas o chagras, y dependiendo de la intimidad que los hablantes tengan entre ellos. En estos casos, al tratarse de compras, las protagonistas de las pláticas son mujeres. Sin embargo, para los hombres valen los mismos criterios de privacidad e intimidad aunque los temas pueden ser diferentes: el estado de los cultivos, la actuación del cabildo, las últimas novedades sobre préstamos, la última reunión de la Inca. En estos casos, los temas de las conversaciones reflejan una división de roles muy clara: para las mujeres el cuidado de la familia, en pocas palabras la comunidad, y para los hombres las actividades económicas y políticas, el espacio ajeno.

Aunque aparentemente se trate de charlas comunes, estas encierran una realidad, un mundo propio que se quiere defender de la intrusión ajena; es ahí don-

de se corta la comunicación. Sin embargo, lo que hace de este elemento una táctica que transforma el momento en una oportunidad de revancha o aprovechamiento en un contexto de conflicto, es el hecho de que el cierre es manejado frente al otro en su terreno de acción como para imponer una presencia y subrayar una condición de ‘ajeno’, el ‘estamos aquí’, ‘hablamos de lo que nos apetece y tú no puedes entendernos’. Esto se evidencia aún más si se tiene en cuenta que los chagras son los que menos hablan en estos contextos; la única arma que tienen ellos es su costumbre de hablar en voz baja, pero esto no elimina el riesgo de llegar a oídos indiscretos.

En referencia a las conversaciones interétnicas, los temas tratados, por lo general, implican intereses comunes: el alza de los precios, deudas pendientes, el estado de los cultivos, la salud de la familia. Se quiere establecer un contacto y al mismo tiempo sondear intenciones: entender qué piensa y qué quiere en verdad el otro. La actitud siempre es de sospecha o prevención: hay que estar alerta porque el otro puede tener la intención de estafar (cobrando demás, engañando con los pagos) o de sacar alguna información reservada (la condición de las cosechas, la disponibilidad económica), o simplemente se quiere satisfacer una curiosidad impertinente para poder alimentar los chismes. Se trata, en todo caso, de momentos de un vivir cotidiano que oculta una situación de tensión y conflicto. Para los dos grupos, estas conversaciones son dirigidas, son pensadas, no son espontáneas aunque la repetición haya hecho de ellas una costumbre y por tanto, no hace falta premeditación. Es una forma de “docta ignorancia” en los términos de Bourdieu, una espontaneidad fingida pero sin la conciencia del simulacro.

## **Todos somos compadres**

Un tercer ámbito de análisis son las relaciones de parentesco ritual. Para comprender mejor la importancia actual del compadrazgo en Tixán, en el contexto del conflicto étnico, es necesario analizar su proceso a partir de la reforma agraria. Los cambios impuestos en la estructura socioeconómica del pueblo desde los años sesenta influyeron de manera determinante en las relaciones de interdependencia de los distintos grupos en conflicto. A partir de entonces, las relaciones de parentesco ritual, como el compadrazgo, tienen una importancia fundamental para el reajuste socioeconómico de la parroquia.

Para iniciar, es necesario aclarar los términos que se utilizan en estas relaciones. Para los bautizos y los matrimonios existe la costumbre de escoger padrinos y madrinas. En el caso de los bautizos, el niño en cuestión será para su padrino y madrina un ahijado; las relaciones de compadres se establece entre las fami-

lias del ahijado y del padrino, estos se tratarán de compadre y comadre. En el caso de los matrimonios, las obligaciones del compadrazgo se establecen entre los novios y sus padrinos.

Generalmente, en el caso de compadrazgos intraétnicos, las obligaciones del compadrazgo funcionan como un mecanismo doble: por un lado, garantizan el desarrollo individual de los ahijados y de los novios y; por otro, permiten a las familias involucradas en la relación, acceder a una serie de bienes y servicios como tierras, variedad de productos a través del trueque, y las varias formas de reciprocidad como minga y 'maquita mañachi' (cf. Bourque 1995:102-104). Sin embargo, cuando se trata de compadrazgos interétnicos, cambian las condiciones. Mientras, en el período de las haciendas, las redes de compadrazgo sustentaban las estructuras socioeconómicas internas a cada grupo, es decir la comunitaria y la pueblerina, a raíz de los cambios sufridos por la parroquia en su conjunto, ya no era posible mantener esta división. La búsqueda de ahijados indígenas por parte de los tixaneños, para acceder a las cosechas de indios de 'hacienda' y 'libres', existía desde tiempo atrás. En este caso, el juego del parentesco ritual interétnico era manejado y dirigido por los mestizos del pueblo porque la dependencia de la economía indígena del pueblo era mínima. No obstante, cuando la economía comunitaria se acercó a la parroquial, los indios empezaron a buscar compadres tixaneños que les ayuden con sus gastos rituales, antes cubiertos por los socorros del régimen de hacienda, que les den posada en el pueblo cada vez que lo necesiten, que les ayuden con la educación de los hijos, etcétera.

Poco a poco, mientras se redefinía la nueva estructura de tenencia de tierra, de la que muchos tixaneños quedaron excluidos, la red de compadrazgo es un mecanismo que ayuda a resolver problemas de tierras a través del sistema de aparcería o, por medio de los compadres se establecen trabajos 'al partir' y/o se accede a mano de obra extra cuando es necesaria. El juego, entonces, comienza a ser manejado y dirigido por ambos grupos, pero con una diferencia. Según cuentan los 'mayores' indígenas, los compadres 'mishus' se aprovechaban de los parientes rituales para sus propios intereses, haciéndolos trabajar en sus tierras, comprando las cosechas por adelantado a menor precio de lo que habrían pagado otros, otorgando préstamos a cambio de prendas muy significativas, como por ejemplo, tierras. Además, en las fiestas del pueblo, los compadres del campo tenían la obligación ritual de dar papas, cuyes, borregos; sin embargo, en la fiesta de San Pedro, los compadres del pueblo, a más de la posada no daban casi nada, por el contrario, para ellos era un negocio porque en esa ocasión podían aprovechar de las borracheras de los indios para apropiarse de todas sus pertenencias o aumentar su estado de endeudamiento perenne. Aunque existiese interés de ambos grupos, de hecho, los que salían perjudicados eran los indios.

Cabe subrayar que anteriormente chagras e indígenas no establecían compadrazgos entre sí. A partir de la formación de la organización se logró superar, de cierta manera, las divergencias entre estos grupos, y por tanto, el campo quedaba abierto para ese tipo de relación. Sin embargo, no hay muchos casos de compadrazgo entre ellos; tanto para indígenas como para chagras, los tixaneños son las contrapartes privilegiadas.

Parece ser, entonces, que uno de los conflictos que el mecanismo del compadrazgo puede resolver es el de campo vs. pueblo, o comunidades vs. pueblo. Ciertas necesidades internas a la estructura socioeconómica comunitaria o pueblerina podían ser solventadas por el compadrazgo interno pero otras no. Además, ya que las relaciones interétnicas eran cada día más frecuentes, el parentesco ritual habría ayudado a favorecerlas y canalizar intereses mutuos. Pero, justamente, por este camino las cosas se complicaron.

Como se mencionó anteriormente, el compadrazgo se llevaba a cabo en una situación de conflicto en la que los más perjudicados eran los indígenas. Sin embargo, según aumenta el nivel de movilización política del sector indígena y campesino, los mecanismos ocultos de resistencia y de defensa del sector dominado salen de la obscuridad transformándose poco a poco en mecanismos de empoderamiento, entendidos estos como un conjunto de tácticas y estrategias tendientes a la conquista de espacios de poder antes negados.

En el caso del compadrazgo en Tixán, si bien en el establecimiento de las relaciones se mantiene una situación de conveniencia mutua, lo que cambia es el poder de decisión. Antes, no todos aceptaban ser compadres de los runas, ahora ya no lo pueden rechazar. Además, si no quieren enfrentarse a un rechazo tienen que ser 'bien llevados' con los indios porque, de lo contrario, ninguno los tomará en cuenta, a pesar de las posibilidades económicas que puedan tener y esto, por reflejo, se aplica también a los chagras que son parte de 'los del campo'.

Chagras e indios han conquistado el acceso a un campo de poder: la posibilidad de selección y rechazo. Por tanto, los compadrazgos interétnicos proliferan, al punto que en la actualidad son preferidos a los internos por más rentables (especialmente los bautizos), sobre todo por parte indígena. De hecho, para quedar bien, el compadre tiene que gastar, tiene que demostrar su 'generosidad' con ocasión del evento ritual, bautizo o matrimonio, dando lo mejor que pueda, de acuerdo a sus criterios.

Los intereses pueden ser varios y en cierto sentido cambian de acuerdo a la coyuntura. En la actualidad, por ejemplo, los compadres tixaneños más apetecidos son los transportistas porque presentan ciertas ventajas, tales como acceso a transporte con precios convenientes o gratis, en ciertos casos; y, garantías para préstamos, mientras que los compadres del campo pueden garantizar acceso a cosechas buenas y a buen precio, a mano de obra, etcétera. Por ejemplo, gracias a relaciones de parentes-



co ritual con indígenas de un sector, algunos tixaneños establecieron relaciones de aparcería en sus propiedades ubicadas en el mismo sector. A través de estas mismas relaciones los compadres indios, a su vez, compraron tierra a los tixaneños.

De acuerdo a una diferenciación económica, en Tixán no siempre se produce la relación señalada por Bourque (1995:102), según la cual, las familias indígenas que no tienen suficiente tierra y acceso a mano de obra buscan compadres indígenas, por el contrario, con compadres 'mishus' pueden acceder al sistema de aparcería como ocurre, muy a menudo, en las comunidades sin tierras; y los que ya disponen de tierras y relaciones de parentesco que puedan proporcionar mano de obra, buscan compadres 'mishus' para tener acceso a otro tipo de servicios como el transporte y para tener un vínculo útil en el pueblo.

Las relaciones de parentesco ritual atan a padrinos, compadres y ahijados a la obligación, a la disponibilidad y a la reciprocidad. Ninguno de los involucrados puede responder negativamente a un pedido de ayuda por parte del otro, y quien recibe el favor tiene la obligación de devolverlo cuando se presente la necesidad. Todo esto es acompañado por acciones que adquieren un carácter ritual por ser siempre repetidas de la misma manera: para el pedido formal, por ejemplo, el solicitante tiene que ir a la casa de su futuro pariente y brindarle trago y comida. Una vez establecida la relación, las dos partes quedan vinculadas por una serie de pequeñas obligaciones, como son el dar hospitalidad, brindar comida o bebida en todos los encuentros, en donde, además, se utiliza la palabra para revelar ante todos el tipo de compromiso estipulado, así, es común el uso de expresiones como 'querido compadrito' o 'querida comadrita'. Los domingos, por ejemplo, los indígenas y los chagras bajan para las compras, para el fútbol, para visitar el local de la Inca y aprovechan la ocasión para visitar a sus compadres. Las reuniones son, generalmente, en alguna tienda del pueblo y aunque no hay un pedido formal y explícito de las partes, se debe mantener siempre una conducta amable y brindar algo, casi siempre, licor. El 'chupe'<sup>4</sup> entre compadres es, en este sentido, un ritual de reforzamiento de la relación, una manera placentera de recordar obligaciones mutuas.

Cuando estas reglas del juego se rompen por alguna razón, se crea un conflicto. Un ejemplo específico: una señora del pueblo entró en conflicto con la organización indígena por la compra de un terreno, a pesar de que su ahijado era un indígena dirigente de la organización, quien violó sus compromisos de compadrazgo y plegó en favor de la Inca. En este ejemplo es evidente que, en algunos casos, la reivindicación étnica y el compromiso político pueden pesar más que ciertos intereses y alianzas cuando estas involucran al 'otro'. La táctica del 'good

---

4 'Chupe' es una modismo popular que significa libar, beber, tomar licor.

indian' señalada por Crespi (1981:487) que implica ser suave en el hablar y razonable se contrapone al indio 'alzamentero' que ya no permite que 'le pisen el poncho'. Esta es la imagen del indígena que se impone cada vez más en la escena política y cotidiana, amenazando la supremacía y el control de los 'mishus'. En estas situaciones, el convivir pacífico demuestra su fragilidad: el equilibrio puede romperse en cualquier momento y evidenciar un conflicto latente.

Por lo anotado anteriormente, no es posible interpretar el compadrazgo mixto simplemente como la expresión de una relación asimétrica (Guerrero Arias 1993:98) porque se corre el riesgo de ignorar el potencial de empoderamiento que el manejo de esas relaciones puede tener en manos de los débiles. Si bien es cierto que en el caso de relaciones de aparcería entre compadres se puede hablar de asimetría ya que los dueños de la tierra son siempre los tixaneños, esta misma relación se da también entre compadres al interior de las comunidades, entre indígenas y entre chagras. Además, el hecho de que toda interacción en la vida cotidiana se inserte en un contexto de reivindicación mantenido por la organización, permite que cualquier relación por asimétrica que pueda ser, se desarrolle bajo un mecanismo de control de abusos que opera en el ámbito consciente de las partes involucradas en el pacto.

## La pelea de la cancha

Los episodios de los que he hablado hasta ahora se refieren a dos tipos de enfrentamiento: uno en el que se prohíbe la interacción y otro en el que no solamente hay contactos directos (como el caso del mercado), sino en el que el enfrentamiento es ritualizado. Este es el caso del deporte y en particular del fútbol. Bromberger (1991:174) define el espectáculo futbolístico como una "teatralización de las relaciones sociales", en el sentido de un espacio en el que se manifiestan antagonismos a través de un combate directo que el autor define como una "ritualización de un combate militar" (ibid.: 171).

En la fiesta de la cosecha que se realiza en agosto, a través del acto deportivo, se ritualiza una rivalidad inter-institucional interna al mundo indígena: son las selecciones de las diferentes organizaciones cantonales que se disputan el título. La Inca Atahualpa es la organización anfitriona que compete con sus invitados en un juego que reafirma y recuerda el conflicto.

Desde 1991 se realizan campeonatos de fútbol intercomunitarios que se juegan en las canchas de las comunidades que disponen de ellas y en la del pueblo. Los criterios de organización de los campeonatos son diferentes a los establecidos para los eventos internacionales y nacionales. No tienen un fin, cada equipo se enfrenta con todos los participantes en una primera ronda y luego, en una segunda ronda, hasta que los ganadores sean derrotados y viceversa. Todos los equi-

pos tienen que tener, por lo menos, una derrota y una victoria por cada equipo contrario que enfrenten. Todo tiene que acabar en un equilibrio. Los campeones serán los que tengan más victorias. El árbitro siempre es el mismo, un tixaneño bien llevado con los 'runas'. Los organizadores del evento son siempre los mismos, dos indígenas que por su constante migración a la costa se han ganado el apodo de 'monos'.

El manejo territorial es clave: el enfrentamiento intercomunitario se dirige hacia las comunidades, el espectáculo de la rivalidad se orienta a los mismos indios, es de unos comuneros contra otros. Las canchas comunitarias son consideradas poco apropiadas por su tamaño y calidad del suelo, por ello es necesario recurrir a la cancha del pueblo. Esto implica que los partidos jugados en las comunidades tienen menos importancia, con poco público asistente; sin embargo, cuando el partido es en Tixán adquiere otra relevancia: solo los mejores equipos juegan en el pueblo, es una conquista de la que se puede estar orgulloso frente a las otras comunidades y además, el espectáculo es admirado por más ojos.

Como señala Bromberger (1991:164-165), un espectáculo deportivo como el fútbol crea mecanismos de identificación entre los miembros de los equipos y entre estos y los hinchas. En el caso de los torneos intercomunitarios se verifica un fortalecimiento de las identidades comunitarias, además de reforzar o replantear redes de alianzas internas, más allá de los resultados finales.

Sin embargo, el hecho no se limita a lo comunitario. A partir del año 1992, la Organización Inca Atahualpa participa con su propia selección y, desde entonces, los indios se han ganado definitivamente la cancha del pueblo, pues todos los partidos de la selección de la organización se desarrollan en esta. Se trata de otro tipo de enfrentamiento: las comunidades contra la Inca, es decir, las bases contra un cuerpo visible de poder. En este sentido, la organización reafirma su identidad y su legitimidad frente a sus bases a través del reconocimiento público de su habilidad y valor en el campo de juego. Se fortalecen además, alianzas que en algunos momentos resultan conflictivas y se desahoga esta conflictividad en el juego. Una moderna forma de 'pukllay', no menos ritualizada que la anterior.

A través de este mismo mecanismo, además, la Inca ha extendido su radio de acción. Desde 1993 participa en torneos de fútbol invitada por organizaciones de otros cantones. En esos casos, el evento deportivo no es únicamente un momento de confrontación, sino de contacto que favorece la creación de una red de comunicación intercantonal entre organizaciones indígenas. El evento deportivo, más que terreno simbólico de rivalidades inter-organizaciones como en el caso de la fiesta de la cosecha, se transforma en un campo de comunicación donde se intercambian informaciones y se establecen redes de alianzas para fortalecer el movimiento a nivel provincial.

Debido a la toma simbólica del pueblo por parte de la organización, desde 1992 también se ha involucrado en el torneo, la selección de fútbol de tixañeos. Esto ha dado mayor relevancia al torneo; se ha debido mejorar la calidad del juego para poder ganar a los nuevos participantes que ganaban siempre los partidos.

El campeonato de fútbol se ha transformado en un evento complejo, donde se disputan identidades y rivalidades múltiples: intercomunitarias e interétnicas. Los tres grupos, indígenas, chagras y 'mishus', se enfrentan cada domingo en el campo de juego. La ritualidad del evento recuerda constantemente la rivalidad; y, el conflicto, ya sea intercomunitario, interinstitucional, o interétnico, momentáneamente controlado y resuelto (cf. Platt 1986). Sin embargo, funciona también como instrumento para establecer contacto y crear un diálogo; es un momento de encuentro y este aspecto favorece el control de la conflictividad. De hecho, el evento deportivo no acaba en la cancha sino que continúa en las tiendas, donde los ganadores son obsequiados por los perdedores con refrescos y cervezas; y, entre los que se encuentran también aquellos que han perdido las apuestas y tienen que pagar sus deudas. En estos casos, la trama de relaciones establecidas a nivel colectivo e individual a través del juego, lleva al contacto pacífico que debido las tensiones interétnicas permanentes puede adquirir un tinte reivindicativo oculto. Es una demostración de la capacidad de los indios y de los chagras frente a los mestizos que se creen superiores y la ritualidad de la bebida es su reconocimiento oficial. En esos momentos se toma entre iguales, todos son jugadores que han disputado un partido.

Esta eficacia simbólica deriva de la apropiación de elementos ajenos. La popularidad del fútbol en el mundo indígena se debe, según Guillet (1974) a "la penetración de rasgos populares urbanos" (ibid.: 144) a raíz de la modernización. Estos rasgos, según el mismo autor, han llegado a ser fuente de prestigio para los jóvenes, sustituyendo el sistema tradicional de cargos (ibid.: 148). De hecho, los organizadores de los campeonatos y excelentes jugadores han ganado prestigio a raíz de esta actividad en el nivel comunitario y al interior de la organización.

En la ciudad, el fútbol es un canal que expresa la rivalidad interbarrial. En Riobamba, por ejemplo, la población proveniente de distintas parroquias tiende a agruparse en el mismo barrio, así, la mayoría de los tixañeos residentes en esa ciudad viven en el barrio La Primavera. A través de los campeonatos interbarriales de fútbol, esas comunidades recreadas, se aglutinan y construyen su identidad. Por esto, muchas veces, los campeonatos no se definen como interbarriales sino como interparroquiales, a pesar de que los miembros de los equipos son, casi todos, residentes en la ciudad.

En el caso de Tixán, ese tipo de evento deportivo, a más de reforzar la identidad comunitaria, se ha transformado en un instrumento de reivindicación étnica

que ha adoptado las reglas de un juego no propiamente indígena pero comprendido por todos y, por tanto, útil para que la reivindicación sea clara para todos; es otro medio para ganar un espacio en el pueblo, la cancha, y también en la fama. Se trata, por tanto, de otro caso en que el conflicto étnico es manejado, no a través de la ruptura y del rechazo, sino a través de un diálogo en idioma común; un caso, cuyo rasgo a rescatarse es que los proponentes, los que invitan no son los 'mishus' sino los indios, quienes conquistan espacios y se hacen anfitriones en territorio ajeno. Una invitación que los tixaneños no pueden rechazar pues es otra oportunidad de defender públicamente su espacio amenazado e invadido. La victoria en el campo de juego significa la reconquista simbólica del territorio y la reafirmación de la superioridad.

### **A manera de conclusiones**

De acuerdo con Eriksen, las diferencias étnicas no se pueden reducir a elementos concretos, la cultura no es 'cosificable', estas emergen de la interacción social. Entonces, lo que permite hablar de conflicto étnico es una situación donde la defensa étnica lleva a la ruptura de los equilibrios entre las partes y la comunicación y el entendimiento son rechazados. Este es el caso del episodio del mercado de Alausí y de los arranches. Sin embargo, el choque directo no es la única forma de traslucir el conflicto. Está latente y permea toda interacción social, pero necesita un campo común de entendimiento: las reglas del juego deben ser entendidas por todos, tiene que haber comunicación. Este es el caso de los enfrentamientos que buscan la interacción, sea ritualizada, como en el caso del fútbol; o, como en el caso del compadrazgo. Pero existen también enfrentamientos que niegan la interacción para establecer, a través de la distancia y del autoaislamiento, fronteras simbólicas y reafirmar las diferencias; creando espacios de poder inaccesibles a los ajenos, por ejemplo, los casos de imposición de la distancia física y del manejo del idioma. No hay choque porque las reglas son entendidas por todos.

Sin embargo, es necesario recordar que el conflicto étnico, en todas sus formas, se da en una situación de discriminación cuyos efectos han sido guardados en la memoria durante siglos. Esto ha ocasionado que, de acuerdo con las coyunturas históricas vividas, los juegos estén articulados por una dinámica de defensa y de empoderamiento. Hasta la década pasada, por ejemplo, eran los 'mishus' en todas sus expresiones, como hacendados y como patrones pueblerinos, los que se empoderaban, los que manejaban los espacios de poder en el nivel parroquial, individual e institucional y frente a los cuales 'los del campo' tenían que defenderse. Sin embargo, ahora la situación es contraria: los indios y los chagras son los que amenazan, los que están conquistando espacios de poder antes negados, obli-

gando a los 'mishus' a la defensa. El empoderamiento de los discriminados se traduce en empoderamiento de instrumentos y mecanismos de discriminación de los dominantes para transformarlos en espacios propios de poder y esto es lo que permite la comunicación, jugar con las mismas reglas de juego. Este es el caso del manejo de la distancia física: antes eran los indios y los chagras los que eran rechazados y mantenidos lejos; ahora son todos, también los rechazados, rechazan. Otro ejemplo es el compadrazgo interétnico: antes era un mecanismo para imponer superioridad y al mismo tiempo perseguir intereses personales por parte de los blancos, ahora ambos compadres tienen algo que ofrecer y que pedir, así como intereses que defender, pero los que antes solo podían aceptar, ahora pueden proponer, obligando al otro a la aceptación. Los 'runas' han conquistado un campo de poder: el de la elección, donde ellos pueden aceptar o rechazar.

En este sentido, las tácticas que, según De Certeau, son el arte de los débiles, también llegan a ser un instrumento para los tixaneños que, en ciertas situaciones, tienen que defenderse como débiles. Esto lleva a otra conclusión: si se participa en el juego, el choque, la ruptura no solamente se produce por falta de entendimiento, sino también por falta de respeto a las reglas del juego, como en el caso de la pelea de la señora del pueblo y su ahijado, por el conflicto de tierras. En ese caso, el conflicto mantiene su denotación étnica porque la ruptura, el rechazo momentáneo de las reglas del juego, es motivado por un sentimiento de reivindicación étnica. La imposición de la voluntad y de los intereses de los discriminados, a través del choque y de la pelea, es otro mecanismo de empoderamiento.

Sin embargo, si el conjunto de tácticas descritas puede replantear las relaciones de fuerza entre débiles y fuertes, este replanteamiento es momentáneo y no necesariamente implica una reestructuración de las relaciones de poder locales. Para ello es necesario, en los términos de De Certeau, un cuerpo visible de poder que pueda formular sus estrategias. En el caso específico, ese cuerpo es la organización de segundo grado Inca Atahualpa cuya actuación política ha afirmado al sector indígena frente a la población mestiza del pueblo. Gracias a sus estrategias de empoderamiento, los indígenas han conquistado espacios de poder tales como el manejo de la justicia en el pueblo, desplazando simbólicamente a la autoridad mestiza, el teniente político. Esas conquistas permiten que las tácticas de la defensa étnica en la vida cotidiana adquieran un sentido más político, hasta incidir en las percepciones e imaginarios existentes sobre los indios quienes de pacíficos, léase sumisos, se han convertido en 'alzamenteros'.

## Referencias Bibliográficas

- Abercrombie, Thomas  
 1991 To be Indian, to be Bolivian: 'Ethnic' and 'National' Discourses of Identity. En Urban - Sherzer (eds.) *Nation-States and Indians in Latin America*. USA:University of Texas Press: 95-130.
- Bourdieu, Pierre  
 1991 *El Sentido Práctico*. Madrid: Taurus
- Bourque, Nicole  
 1995 Savages and Angels: the Spiritual, Social, Physical Development of Individuals and Households in Andean Life-cycle festivals. En *Ethnos* vol.6, (1-2):99-114.
- Bromberger, Christian  
 1991 Per una etnologia dello spettacolo sportivo. En: AA.VV, *Identità Culturali*, Milano: Franco Angeli: 150-176
- Bromley, Ray  
 1981 Market Center and Market Place in Highland Ecuador: a study organization, regulation and ethnic discrimination. En Norman Whitten (ed.) *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana-Chicago-Londres: University of Illinois: 233-259.
- Burgos G, Hugo.  
 1977 *Relaciones Interétnicas en Riobamba*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Casagrande, Joseph B  
 1981 Strategies for survival: The Indians of Highland Ecuador. En: Norman Whitten, (ed). *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana-Chicago-Londres: University of Illinois Press: 260-277.
- Crespi, Muriel  
 1981 St. John the Baptist: the Ritual Looking glass of Hacienda. Indian Ethnic and Power Relations . En Norman Whitten (ed.) *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana-Chicago-London: University of Illinois Press, 1981: 477-505.
- De Certeau, Michel  
 1988 *The practice of everyday life*. USA: University of California Press.
- Foucault, Michel  
 1992 *Microfísica del Poder*. España: La Piqueta.
- Guerrero Arias, P.  
 1993 *El Saber del Mundo de los Cóndores*. Quito: Abya-yala.
- Guillet, David W.  
 1974 Transformación, Ritual y Cambio Socio-Político en una Comunidad Campesina Andina. En *Allpanchis* V:143-159.

Platt, Tristan

- 1986 *Mirrors and Maize: the Concept of Yanantin among the Mancha of Bolivia*. En John Murra, N. Watchel, J. Revel (eds.), *Anthropological Histories of Andean Politics*. Cambridge: Cambridge University Press: 228 - 259.

Rivera, Silvia

- (sin fecha) *Violencia e Identidades Culturales en Bolivia*. Bolivia: (mimeo).

Salmond, Anne

- 1982 *Theoretical Landscapes: On cross - cultural conceptions of Knowledge*. En Parkin (ed), *Semantic Anthropology, ASA Monograph 22*.

Scott, James

- 1985 *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. Yale University Press.