

# Etnicidades

ANDRÉS GUERRERO  
COMPILADOR

**FLACSO, Sede Ecuador**

Páez N19-26 y Patria, Quito – Ecuador

Tel.: (593-2-) 232030

Fax: (593-2) 566139

ILDIS, Fundación Friedrich Ebert

Calama 354 y Juan León Mera

Telefax: (593-2) 562103

ISBN Serie: 9978-67-049-1

ISBN Volumen: 9978-67-052-1

Compilador: Andrés Guerrero Barba

Coordinación editorial: Alicia Torres

Cuidado de la edición: Soledad Córdova

Traducción de los artículos de Belote, Cervone, Rival y Thurner:

Alvaro Alemán

Traducción del artículo de Lentz: Carola Lentz

Diseño de portada: Antonio Mena

Diseño y diagramación: RISPERGRAF

Quito, Ecuador, 2000

## ÍNDICE

### ESTUDIO INTRODUCTORIO

- El proceso de identificación: sentido común ciudadano,  
ventriloquía y transescritura  
*Andrés Guerrero* 9

### BIBLIOGRAFÍA TEMÁTICA 61

### ARTÍCULOS

- Fuga desde abajo: Cambios individuales de identidad  
étnica en el sur del Ecuador  
*Linda Smith Belote*  
*Jim Belote* 81
- Tiempo de fiesta; larga vida a la fiesta: Ritual y  
conflicto étnico en los Andes  
*Emma Cervone* 119
- El costo de la vida: deuda e identidad en los  
Andes ecuatorianos. La fiesta de San Juan en Pesillo  
*Emilia Ferraro* 147
- La construcción de la alteridad cultural como respuesta  
a la discriminación étnica. Caso de estudio en la  
Sierra ecuatoriana  
*Carola Lentz* 201
- Identidades de mujeres indígenas y política de  
reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana  
*Blanca Muratorio* 235

Bajo la sombra de Yaruquíes: Cacha se reinventa <i>Amalia Pallares</i>	267
La escolarización formal y la producción de ciudadanos modernos en la Amazonía ecuatoriana <i>Laura Rival</i>	315
Políticas campesinas y haciendas andinas en la transición hacia el capitalismo: una historia etnográfica <i>Mark Thurner</i>	337

# La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana\*<sup>1</sup>

CAROLA LENTZ

Cuando en la década del 70 surgió mi interés por América Latina, existía en Alemania una poderosa moda indigenista. Los jóvenes de izquierda y de pensamiento ‘alternativo’ estudiaban, e incluso imitaban, la música y la danza, los rituales de curación y la concepción del mundo de los indígenas, sobre todo de los indígenas de Norteamérica, aunque también de Sudamérica. Los estudiantes izquierdistas descubrieron en los indígenas y su centenaria lucha en contra del dominio colonial y postcolonial, a los destinatarios apropiados de sus campañas de solidaridad, a pesar de que las contradicciones entre la lucha de clases y los movimientos étnicos causaron algunos dolores de cabeza en el nivel ideológico. La imagen que se construyó de lo indígena —así como las ‘modas’ étnicas posteriores que hicieron lo mismo con lo afro-americano y lo africano— oscilaba entre dos polos. O bien aparecían los indígenas como pueblos desculturizados y amenazados en su supervivencia, como víctimas del mundo capitalista occidental, que necesitaban nuestro apoyo y solidaridad; o, por el contrario, los indígenas se idealizaban como héroes de la resistencia en contra de la economía occidental y las presiones de aculturación, como culturas autén-

---

\* Traducido por la autora.

1 La primera versión de este artículo fue publicada en alemán, en: Max Peter Baumann (ed.): *Kosmos der Anden. Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika*. München: Diederichs 1994: 412–446.

ticas que habían preservado su forma de vida tradicional, más humana y más ecológica, las que podían servir como una utopía real para la necesaria transformación de la sociedad capitalista. En ambos casos, la 'otra' cultura y forma de vida fue construida como la imagen contraria a lo nuestro; sea como la cara destructiva de la civilización occidental, o sea como un mundo alternativo que inspira esperanzas políticas; una figura de pensamiento que es tan antigua como las relaciones sobre los viajes europeos de 'descubrimiento' desde el siglo XV<sup>2</sup>.

Antes de mi primer viaje a Bolivia, Ecuador y Perú, en 1980, ya me mostraba escéptica ante una idealización tan romántica de las 'otras' culturas. No obstante, en el encuentro con la realidad indígena me sentí desconcertada y casi decepcionada. Particularmente cuando llegué a la provincia de Chimborazo en la Sierra ecuatoriana —lugar en el que más tarde iba a realizar una investigación de campo durante dos años—, de la resistencia indígena casi no se percibía nada. Por el contrario, los indígenas eran discriminados por los mestizos de una forma agobiante, crasa y degradante. La escasez de tierras, la migración laboral y una vida apenas sobre el límite de la miseria, eran la imagen impresa en muchas comunidades indígenas que visité. Todavía más deprimente era la denigración con la que los indígenas muchas veces asumían su propia forma de vida como 'incivilizada', y la sumisa humildad con la que muchos indígenas se presentaban ante mí, en mi calidad de 'blanca', y detrás de la cual, hasta cierto punto, se podía percibir una agresión oculta. La alteridad cultural de los indígenas era evidente en la vida cotidiana, pero nadie estaba realmente orgulloso de ella. Los elementos sobre los que basaban la construcción de su dignidad más bien eran, entre otros, sus experiencias de migración, la construcción de escuelas en las comunidades y la posesión de aparatos de radio; es decir, símbolos visibles de la participación en la 'civilización' mestiza. En donde se mantenía la 'cultura indígena', era vista como 'bricolaje'. Esto lo encontramos, por ejemplo, en una asociación de conjun-

---

2 Acerca de la historia de la antropología y del trato de los europeos con las comunidades no-europeas, ver Kohl 1987. Ejemplos de la confrontación de los alemanes izquierdistas y 'alternativos' con los indígenas se encuentran en Brandes et al. 1983. Este libro contiene también una entrevista con un miembro del movimiento boliviano Tupak-katari acerca de sus conceptos de una filosofía indígena, conceptos ahora muy difundidos entre las elites indígenas de los Andes.

tos musicales indígenas que recientemente se había fundado, y a la que ayudé a transcribir sus reglamentos y a organizar el primer festival de música folclórico-indígena. Construían zamponas con tubos de plástico y acompañaban los ‘sanjuanitos’ con guitarras, lo que los músicos indígenas presentaban como una ‘auténtica’ tradición indígena, pero que más recordaba las canciones que los mestizos de las cabeceras parroquiales reclamaban como parte de su propia herencia cultural. Una estadía más larga en una comunidad indígena me confrontó con la rutina de la vida cotidiana, y pude constatar, con un poco de desilusión, que estos campesinos indígenas no eran tan diferentes de los campesinos de los valles de los Alpes que conocía mejor, o de los campesinos suavos de los siglos XVIII y XIX en el sur de Alemania. Se evidenciaban similitudes tanto en lo relativo a sus problemas de supervivencia, como a sus estrategias para tratar con los poderosos.

¿Qué es lo que se pudo extraer como ‘específicamente indígena’ de esta diversidad de experiencias? Después de mi primer viaje, no pude dar ninguna respuesta que satisficiera de alguna manera a los románticos indigenistas alemanes. No había encontrado ni víctimas, ni héroes, ni tampoco diferencias culturales esenciales entre indígenas y mestizos. Lo que sí se evidenció fue una frontera étnica que había sido construida de ambos lados: indígena y mestizo, y que se justificaba con base en diferencias culturales asumidas. Después de esta experiencia de viaje, me sorprendió el hecho de que muchos de los estudios andinos ofrecieran una lectura ‘esencialista’ y ‘culturalista’ de la vida indígena. Los recientes estudios sobre África, en su confrontación con las culturas africanas supuestamente ‘tradicionales’, habían descubierto la dinámica del ‘invento de la tradición’ (Ranger 1983); es decir, los procesos de construcción y constante reconstrucción de las identidades étnicas y la gran flexibilidad de las tradiciones culturales. Pero la mayor parte de estudios andinos quedaba atrapada en una perspectiva ‘esencialista-culturalista’ que busca y encuentra en los indígenas, o bien víctimas aculturizadas, o tradicionalistas en resistencia. Muchos trabajos académicos sobre los indígenas aparecían impregnados de la idea de que la identidad étnica se había dado cuasi naturalmente, y que consistía en un verdadero fondo cultural e histórico comunal. Por supuesto, nadie dudaba de que el sujeto colectivo ‘indígena’ se creó como tal tan sólo a partir de la conquista europea, y que la forma de vida de los diferentes grupos indígenas cambió substancialmente con las influencias hispánicas. Sin em-

bargo, se mantuvo implícita la idea de que existía una substancia intocable y fundamental de 'lo indígena': una manera específica de ver el mundo, entender la naturaleza y mantener determinadas prácticas sociales y rituales, propia exclusivamente de los indígenas. Ante esta imagen más o menos romántica de una vida indígena apegada a la naturaleza, orientada hacia la subsistencia, en comunidades culturalmente cerradas, la ya innegable integración de los indígenas al mercado y al Estado a través de la migración laboral, la educación y los proyectos de desarrollo, apareció como un paso hacia el mestizaje y la asimilación cultural, un paso aceptado o lamentado, de acuerdo a la posición política del autor<sup>3</sup>.

A partir de la década del 80, finalmente, se publicaron numerosos trabajos históricos que subrayan la gran flexibilidad de lo que en las diferentes épocas fue construido como la identidad e historia indígenas, tanto por los blanco-mestizos como por los mismos indígenas<sup>4</sup>. Entonces, se vio con mayor claridad que los estudios andinos más antiguos correspondían, en el campo de la ciencia, a lo que era dominante en el campo político a partir del establecimiento de los Estados nacionales independientes en Sudamérica, en el siglo XIX; a saber: la introducción de un nuevo discurso —primero racista, luego 'culturalista'— acerca de la identidad étnica indígena; un discurso que naturalizaba la frontera étnica anteriormente definida con referencia a categorías jurídicas (República de los Indios contra República de los Españoles, etc.). A pesar de estos nuevos conocimientos sobre la historicidad y el carácter político de la concepción 'culturalista-esencialista' de la etnicidad, un sector importante de americanistas la mantiene todavía, entre ellos no pocos sociólogos y antropólogos ecuatorianos<sup>5</sup>. Es evidente en sus trabajos que detrás de los conceptos esencialistas de 'lo indio' o 'lo an-

---

3 Los autores en Indianer 1982, sin excepción, argumentan de una manera esencialista. Con otras diferenciaciones, pero siempre asociando la identidad indígena con una vida de campesinos-comuneros y con formas específicas de apropiación de la naturaleza, argumentan, por ejemplo, Lindig y Münzel 1978: 335-66, Golte 1980; Sánchez Parga 1984, Chiriboga y otros 1984. Acerca de la discusión sobre la comunidad andina como la forma de vida indígena, ver: Alber 1990: 25ff, 175-90. Acerca de las hipótesis sobre la asimilación cultural a través de la migración, ver Martínez 1968, van den Berghe y Primov 1977; Kemper 1977 y Martínez 1987.

4 Véase, por ejemplo, Spalding 1974, Platt 1982b, Stern 1987, Hill 1988, Rasnake 1988 y Guerrero 1990.

5 Ver, por ejemplo, Chiriboga y otros 1984; Sánchez-Parga 1986 y Ramón 1987 y 1988.

dino', a menudo se encuentran esperanzas políticas. Muchos intelectuales de izquierda ecuatorianos se despidieron, en las décadas del 80 y el 90, del proyecto de una 'revolución proletaria' y ven en la organización política y cultural indígena un modelo alternativo al Estado nacional hegemónico, y el punto de partida de una nueva sociedad, más democrática y humana.

No solamente los intelectuales no-indígenas, sino también la naciente elite indígena, que se asoció en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), desarrolló un discurso 'culturalista' sobre la identidad indígena. Concepciones 'esencialistas' impregnan, por ejemplo, textos como la *Declaración de Quito*, el documento final del encuentro de organizaciones indígenas de toda Sudamérica que tuvo lugar en Quito, en 1990 (CONAIE 1990, ver también CONAIE 1988), donde se apropian de los resultados de las investigaciones americanistas del pasado y de sus conceptos 'esencialistas' sobre la etnicidad. Entonces, hoy día, las construcciones no-indígenas de 'lo indígena' repercuten indirectamente, a través de los intelectuales indigenistas, en las autoimágenes de los indígenas. Apelando a su alteridad cultural y rechazando la discriminación que sobre ella se ha dado, reclaman la autonomía parcial y, sobre todo, la igualdad de oportunidades<sup>6</sup>. Estas reivindicaciones no se limitan a la elite, como se pudo constatar en la masiva participación en los levantamientos indígenas de 1990 y 1994. El discurso de los dirigentes indígenas fue masivamente adoptado y transformado rápidamente en acciones políticas, porque se funda en las experiencias diarias de discriminación étnica y en las estrategias de resistencia que construyen la identidad y el autorrespeto indígena con base en las definiciones 'culturalistas' de lo indígena.

Estas prácticas cotidianas de la construcción de la alteridad cultural serán tratadas, a continuación, en relación con ejemplos de mi investigación de campo en una comunidad indígena de campesinos migrantes en la provincia de Chimborazo (1983-85)<sup>7</sup>. Mi interés se dirige a las estrategias con las cuales los indígenas, en las diferentes épocas de la historia de su comunidad, construyeron una forma de vida 'diferente' a la de los blancos y mes-

---

6 Este énfasis en la alteridad cultural para reclamar igualdad y la referencia (a veces implícita) al Estado nacional, son elementos típicos de todos los movimientos étnicos modernos. Véase, por ejemplo, Aronson 1976, Elschenbroich 1986 y Tambiah 1989.

7 Para los detalles de este trabajo, véase Lentz 1991 y 1997.

tizos, una forma de vida que postulan como ‘propia’ de los indígenas, a pesar de que siempre ha incorporado muchos elementos, bienes de consumo y prácticas sociales de las culturas no-indígenas. Me interesa, entonces, el proceso de construcción de fronteras étnicas, la construcción de un grupo de ‘nosotros’ (Elwert 1989), cuya identidad se define sobre la base del concepto de ‘no ser como los otros’. Es importante señalar que desde los inicios del siglo XX —época que he estudiado a partir de fuentes orales y escritas— los elementos que se definían como las más importantes expresiones de la cultura indígena ‘propia’ han cambiado significativamente. Lo que ahora se presenta como típicamente ‘indígena’, está muy lejos de lo que los hombres y las mujeres mayores entendían por ‘indígena’ durante el tiempo del régimen de la hacienda. Así mismo, la envergadura del grupo de ‘nosotros’, al que los habitantes de la comunidad estudiada se sienten pertenecer, se transformó. En las últimas décadas, la comunidad pasó de ser una comunidad de *huasipungueros* indígenas a ser una comunidad de migrantes laborales y pequeños comerciantes, quienes ven en su comunidad de origen un lugar que define su identidad y un refugio en tiempo de crisis. Concomitante con esta transformación de la articulación económica y política de la comunidad con el mundo exterior, el grupo de ‘nosotros’ se amplió, de un grupo basado en redes locales de parentesco y ayuda mutua a una gran comunidad (‘nacionalidad’) de indígenas de la Sierra, que va mucho más allá de las relaciones personales entre los miembros de la comunidad.

En este artículo, puedo abordar solamente algunas facetas de estas transformaciones complejas de lo indígena. En primer lugar, analizaré las estrategias de estabilización del autorrespeto indígena bajo el régimen hacendatario. A continuación, esbozaré la definición del grupo de ‘nosotros’ en el contexto migratorio, y, finalmente, con el ejemplo del vestuario, buscaré exponer la dialéctica de ‘lo extraño’ y ‘lo propio’ en el campo de la cultura material.

### **‘Indios brutos’ y ‘hacendados sodomitas’: estrategias de autorrespeto indígena bajo el régimen de la hacienda**

La comunidad del estudio de caso expuesto a continuación, Shamanga, es una comunidad pequeña que, a mediados de la década del 80, contaba apenas con cincuenta hogares. Shamanga está a veinte kilómetros de distan-

cia de Riobamba, el centro administrativo y comercial de la provincia de Chimborazo, y se ubica junto a la transitada carretera Panamericana, a través de la cual los autobuses necesitan solamente seis horas para llegar Guayaquil. Las pequeñas parcelas de la comunidad, muchas veces inclinadas y erosionadas, a 3.200 m de altura, y con una superficie total de poco más de cuarenta hectáreas, no alcanzan para asegurar la supervivencia de las familias. Las unidades domésticas con jefes de mayor edad pocas veces cuentan con más de una hectárea de terreno; los matrimonios jóvenes pueden llamar suyas, a menudo, solamente a diminutas parcelas con una casa y algunos surcos en donde siembran productos básicos para su alimentación, o, en ocasiones viven todavía con sus padres bajo un mismo techo. Por ello, casi todos los hombres —y también algunas mujeres— trabajan la mayor parte del año en la Costa, como vendedores ambulantes en las ciudades, o como mano de obra temporal en algún ingenio azucarero.

Ya en la década del 30, los primeros shamangueños laboraron esporádicamente como trabajadores temporales en las extensas plantaciones de la Costa. El jornal servía, sobre todo, para el financiamiento de las fiestas de la comunidad en la Sierra, para la superación de crisis específicas del hogar —como enfermedades o malas cosechas— y para la compra de terrenos propios. La supervivencia cotidiana todavía se caracterizaba por la incorporación de la comunidad a una hacienda. Para los propietarios de esta hacienda, la mayoría de familias shamangueñas debían realizar trabajos no remunerados, a cambio del derecho a cultivar un *huasipungo*, y del usufructo del agua, la paja y la leña de la hacienda, así como de la utilización de los caminos y potreros.

Antes, no teníamos ni agua, nada... Sufríamos porque nuestros padres no tenían terreno. Sólo vivíamos en los terrenos de la hacienda. En la hacienda trabajábamos, una lástima. Por la barriga, andábamos trabajando. Con susto y pena trabajábamos..., haciendo *huasi-cama* en la hacienda, sufríamos... Por donde andábamos, sólo era la hacienda<sup>8</sup>.

---

8 De una discusión en grupo con Baltazara Pilamunga, Juana Rea, Petrona Azacata, María Pilco y otras mujeres ancianas de la comunidad. Discusión llevada en quichua el 11.9.1984. Petrona tiene más de 80 años, María más de 70; las dos mujeres vivieron todavía como *huasipungueras* en la hacienda.

En este tiempo de la hacienda, era la esclavitud; no había comuna ni nada; todo era de la hacienda... No era comuna todavía, por eso han vivido pobres. El patrón era como Dios Todopoderoso... Todo era de él. Vivía aquí como gobernador, como él tenía ley. Cualquier pelea que la gente oía, pues, los peones mismos avisaban al patrón. Había pelea, venía donde el patrón, había un robo, cualquier cosa, venía donde el patrón..., diciendo: 'de gana me pega, de *chumado* me habla, insulta.' Los patrones hacían pegar o azotar a los mayordomos, y después ya no quedábamos en las buenas. Ya después no decían nada. Lo más importante era la chicha y el trago; tomando eso, se sabía el pleito... Cuando cualquier injusticia (en la cabecera parroquial, C.L.) no había justicia para nosotros. Cualquier relación que había era sólo parte del patrón. No había para nosotros nada auto-rización, pues... No sabíamos hablar ni bien el castellano, ni cómo teníamos que hablar ni dónde ir<sup>9</sup>...

Expresiones como éstas dominan los recuerdos de los viejos shamanguños cuando piensan en el pasado de la comunidad bajo el régimen de la hacienda; vieron su propio destino dependiendo completamente de la arbitrariedad o la benevolencia de los terratenientes. La alternancia de 'buenos' y 'malos' patrones determinó la crónica de la comunidad. Sin embargo, esta percepción de la historia no refleja la cruda realidad económica. Ya a comienzos del siglo XX, la hacienda Shamanga era relativamente pequeña, y, desde 1920, algunas familias indígenas compraron sus propios terrenos con los ingresos de la migración laboral. Así, el control económico de los hacendados sobre las familias indígenas y su fuerza de trabajo ya no era absoluto mucho antes de la Reforma Agraria de 1964. Sin embargo, los terratenientes continuaron exigiendo el trabajo no remunerado de los comuneros, y seguían ejerciendo un control social y político-ideológico con efectos profundos sobre la organización de las familias y de la comunidad. Apenas a mediados de la década del 60, los comuneros conquistaron, pedazo por pedazo, la mayor parte de los terrenos de la comunidad, a través de la compra. Sólo a principios de la década del 70, con la forma-

---

9 Tomado de una discusión en grupo realizada en Shamanga, en español, el 10.6.1984, con Manuel Pilamunga, Pedro Daquilema, Marcos Guacho y José Cujilema. Los padres de dos de estos hombres que ahora tienen entre 35 y 50 años eran *huasipungueros*, los otros eran propietarios de una parcela propia y migrantes, y, entonces, en parte ya independientes de la hacienda.

ción de una comuna jurídicamente reconocida, llegó a su fin la interferencia de los patrones en la vida comunal<sup>10</sup>.

Bajo el régimen hacendatario, los conflictos internos de la comunidad y las redes de solidaridad estaban subyugados al favoritismo y a las imposiciones del patrón. Esta realidad se refleja en detalles tan cotidianos como los apodos que muchos viejos shamangeños deben a los terratenientes. En general, los comuneros se han apropiado de tal manera de los apodos con los que los patrones ‘bautizaron’ a sus *huasipungueros*, que continúan utilizándolos hasta el día de hoy, a pesar de que en algunos casos son muy despectivos. Una interacción similar de relaciones horizontales y verticales regulaba también a muchos conflictos internos, en los que los comuneros no pocas veces buscaban el apoyo del patrón. El intento de asegurar su dominio a través de las relaciones de clientelismo, que siempre contenían elementos de reciprocidad, se refleja también en los términos que los patrones escogían para denominar las obligaciones y los derechos de los *huasipungueros*. Por ejemplo, el trabajo gratuito exigido a los comuneros en compensación por el uso de agua, los caminos y la recolección posterior a la cosecha, recibía con ostentación el nombre de ‘ayuda’; la parcela del *huasipungo* ‘ración’; el adelanto en especies de los sueldos —estipulados por la ley pero casi nunca pagados— se denominaba ‘socorro’. Se empleaba una terminología que pertenecía más bien al ámbito de las relaciones de reciprocidad e intercambio equilibrado de productos y trabajo. Así, se presentaba el sistema de *huasipungo* y de ayuda como una simple forma especial de solidaridad horizontal, evitando mencionar su carácter de dominio y explotación.

Los propietarios de la hacienda mantenían su dominio también a través de un discurso paternalista y a la vez racista, en el que, en el mejor de los casos, los shamangeños eran tratados de ‘incivilizados’ e ‘incapaces’, y que, en momentos de conflicto, recurría a expresiones tan duras y degradantes como ‘indios brutos’, ‘mentirosos’ ‘ladrones’ y ‘animales’. Todo dominio se basa —tanto en Shamanga como en otros lugares— no solamente en la violencia o la amenaza de la violencia, sino también en el control ideológico, control que busca impregnar la autodefinición de los do-

---

10 Véase Lentz 1988b y 1997 (cap. 3, 9) acerca de la historia de la comunidad y las estrategias y consecuencias de la migración.

minados. Hasta cierto punto, ellos se ven forzados a aceptar las imposiciones del patrón y a comportarse de la manera esperada: callada obediencia y sumisión para ganar los favores del patrón o, al menos, para evitar los conflictos. Es así como los shamangueños a menudo describen la vida cotidiana bajo el régimen hacendatario. Especialmente en los relatos de los hombres, que luego fueron los protagonistas de la fundación de una comuna jurídica, se ve cuan profundo caló el discurso dominante de los hacendados en la autoimagen de los comuneros. Es verdad que, por un lado, se refieren a su pasado en la hacienda como ‘esclavitud’, y así se distancian del discurso eufemístico de los terratenientes. Pero, por otro lado, ponen de relieve que ahora ya tienen los ‘ojos abiertos’ y que ya no viven como antes, ‘como animales’ en la ‘obscuridad’, sin ‘civilización; es decir, han aceptado y se han apropiado del estigma de ‘no-civilizados’ que el patrón les impregnó, aun cuando lo proyecten en un pasado ‘superado’.

La supervivencia social y psíquica de los dominados en una situación de dominio es posible solamente porque el control ideológico ejercido por el patrón no es absoluto, y porque los dominados desarrollan un contradiscurso, muchas veces oculto, que estabiliza el autorrespeto y que restablece la dignidad humana. Es sólo a partir de este fundamento que se hace posible el rehusar, el desobedecer y el resistir; por ejemplo, con la táctica del no entender y no seguir las órdenes del patrón, del uso clandestino de los recursos de la hacienda, del robo ocasional, del descuido en los trabajos de cosecha que permite a los *huasipungueros* una mejor recolección posterior, de la migración no permitida; en definitiva, del arsenal de las “armas de los dominados” (“weapons of the weak”) (Scott 1985), formas de resistencia que limitan el ejercicio del poder de los terratenientes y su explotación de la mano de obra indígena. La condición para el éxito de estas armas de los dominados es la existencia de una contramoral comunal, de un grupo de ‘nosotros’ que juzga tales prácticas de resistencia como legítimas y denuncia al patrón como inmoral. James Scott, cuyo libro *Domination and the Arts of Resistance – Hidden Transcripts* (1990) influye en mi argumentación, se refiere a la metáfora del teatro, para poder entender la respuesta de los dominados a la humillación y la explotación. En el escenario, se representarán públicamente orden y obediencia, superioridad e inferioridad, derecho al dominio y reconocimiento; mientras que, entre telones, los actores dominados se opondrán al discurso dominante y corroborarán sus propias normas, desafiarán al potentado y admitirán sus

agresiones contra el dominio. Es como un *hidden transcript*, un 'subtexto' oculto, un comentario clandestino sobre el discurso oficial, que se puede encontrar detrás de muchas historias, relatos y chismes que han sido narrados por los shamangueños. Estos relatos construyen un espacio social en el que el grupo 'nosotros' nace y se define en oposición a las discriminaciones de los terratenientes blancos y mestizos, así como de los comerciantes explotadores de las cabeceras parroquiales.

A diferencia de lo que ocurre en algunas comunidades vecinas y en muchos casos comparables de Perú y Bolivia, los fragmentos de la historia oral de Shamanga no van más allá del recuerdo sobre el dominio de la hacienda. No existe una historia del tiempo 'antes de la hacienda', recuerdos de una propiedad ancestral comunal de las tierras que luego fueron usurpadas por el patrón, una memoria que podría servir de base para un discurso contestatario. Tampoco en las fuentes escritas de la época colonial, se menciona a Shamanga como una comuna precolonial. Todo nos lleva a pensar que Shamanga nació, de un asentamiento, forzado por los terratenientes, de familias indígenas endeudadas, sin tierra y desarraigadas de sus comunidades originales, quienes buscaron en la hacienda trabajo, el acceso a un *huasipungo*, ingresos y protección. La pertenencia colectiva a un hacendado fue el punto de partida, para que, con el tiempo, se desarrollaran múltiples redes de solidaridad económica, lazos de matrimonio y relaciones estrechas de parentesco; redes comunitarias que se afirmaron en un sistema de cargos político-religiosos, y en las fiestas anuales.

Por estas razones, las dos estrategias más importantes utilizadas por los shamangueños para estabilizar el autorrespeto del grupo 'nosotros' bajo el régimen hacendatario, no recurrían a la imagen de una existencia autónoma de la comunidad sin patrón, sino que colocaban al patrón en el centro. La primera estrategia estaba ligada a la jerarquía religioso-política de la comunidad, y tenía su cumbre anual en la inversión simbólica y ritual del dominio hacendatario durante el Carnaval. El Carnaval en Shamanga era una fiesta turbulenta cuyo ritual más importante transformaba el patrón blanco o mestizo en un prioste indígena (véase Lentz 1986). La segunda estrategia recurría a las historias, anécdotas y chismes narrados una y otra vez y que se burlan del hacendado o lo deshumanizan. Por razones de brevedad no haré referencia más detallada a la primera estrategia, pero sí quiero dar algunos ejemplos de la segunda estrategia, por

que historias y rumores similares sobre los 'culturalmente-otros' siguen siendo una parte importante de las actuales estrategias para la construcción del autorrespeto y de las fronteras étnicas. En especial las mujeres –expuestas al trabajo diario en la hacienda con mayordomos y mayores, mientras los hombres adquirirían una nueva autoestima en la Costa– cuentan historias como ésta:

El Moncayo, bruto por lo menos era nombrado. Él, así se dice, no ha sabido perdonar a las mujeres. Él ha sido parecido al pollino, al burro (muy excesivo en lo sexual, C.L.). Era de esconderse cuando asomaba, así nos contaban nuestras madres; era de esconderse... Él hacía no más acostar donde sea, delante del marido, familiares. A la Rosa Guzñay ha hecho dar a luz. El hijo este se murió... A la mujer del finado Chapa Grabiél, a ella, al menos haciendo bañar, dice que hacía entrar... Una vez yo y la Chushchila íbamos hacer entrar el ganado, entre muchachas nos íbamos. El finado Moncayo, como un perro viejo, oyendo y oyendo, cuando estaba en parto la Rosa Guzñay, el viejo amu le vino besando al niño. Nosotras bien asustadas venimos saliendo de ahí. Por Dios, que de un hueco de la casa vimos que se sentó al lado de la Rosa Guzñay, encima de la cama... En la hacienda del Gallegos, en Ocpote, el Dinino Gallegos, papá de Atico Gallegos. Este señor se dice que sólo vivía con las mujeres indígenas. Antes no se casaban, sólo vivían con las indígenas. Dinino era así: como cualquier animal; cuando crecían las muchachas, ya eran para ellos. A las muchachas de trece, catorce años les tenían en la frente, diciendo: 'yo soy el dueño'. Señaladas, cortadas los filos del pelo. Claro que si casaban, pero esas ya eran pasadas, ya probadas por los patrones... De este Dinino se dice que hacía parir a la perra. A la perra dice que tenía amarrada la frente y haciéndola bañar. Dice que ha sido parte guagua y parte perra...<sup>11</sup>

---

11 Tomado de una conversación en quichua mantenida en Shamanga el 11.9.1984 con Baltazara Pilamunga, María Pilco, Petrona Azacata y otras mujeres mayores de la comunidad.

Aquí el discurso impuesto por el patrón es revertido. No son los indígenas, sino el patrón esclavo de sus impulsos, brutal e infringiendo las leyes éticas más elementales. Obligando a una perra a tener relaciones sexuales se convierte en animal y el ser que nace de esta unión ya no es de ningún modo una criatura natural. El discurso de alguien que se sale así de las normas morales ya no tiene validez para los dominados a quienes pretende despreciar como ‘animales’. A pesar de ello, el patrón tenía un indiscutible poder, y aquella persona que hubiera sido capaz de oponerse a él debió haber recurrido, en opinión de los comuneros, a las fuerzas mágicas. Una historia sintomática de la contradictoria combinación entre la aceptación de la superioridad del patrón y el justo castigo que le llegará si viola todas las normas, es el relato que hasta el día de hoy sirve para explicar la cojera de Juan Carrasco:

¿Por qué era patojo el Juan Carrasco? Por mal grosero; porque había peleado con el Alejo Agustín (indígena de una comunidad vecina, C.L.). A las doce de la noche, al Agustín le había hecho tragar defecados, con el Bernardo Romancela. No le había matado porque habían llorado las niñas, no habían hecho matar. El haya hechó algún mal (p.e. brujería, C.L.) porque la pierna había ido cortándose poco a poco y pudriéndose. Así había pasado, por haber sido grosero así. En hoja de gulag (*Rumex aquaticus*, a veces utilizado en tratamientos mágicos, C.L.) habían hecho coger el defecado humano, había hecho tragar con un palo, metiendo hasta la garganta. Con el Bernardo había hecho eso, al respecto él ha de saber bastante. Con amenazas de pegarle, le ha hecho ayudar, el Bernardo. Por eso se cortaba la pierna, ya haciendo curar y curar, se iba sanando. Aunque cortado, se había quedado así más o menos...<sup>12</sup>

Para las mujeres que cuentan esta historia, Carrasco no fue embrujado por haber acusado injustificadamente de robo a su *huasipunguero* —la versión del mismo acontecimiento que presentan los hombres—, sino porque le había obligado a tragar sus propios excrementos, deshumanizándolo

---

12 Véase *idem*.

le de esta manera. Insinúan, también, que Carrasco seguía reglas mágicas para castigar a Alejo, pero que sus curas mágicas para contrarrestar su impedimento físico no estaban a la altura de la brujería indígena que restablece aquí el orden moral, convirtiéndose en el último recurso de los impotentes para vengarse y limitar los abusos del patrón.

Naturalmente, en la rutina diaria de la hacienda, algunos *huasipungueros* huyeron de esta ‘contracomunidad’ indígena. Esto se evidencia, por ejemplo, en los numerosos relatos sobre peleas entre los comuneros, originadas, muchas veces, por la influencia del patrón, como en el relato anterior, donde Bernardo actuaba como cómplice del hacendado. Precisamente porque la solidaridad de los dominados estaba permanentemente amenazada por las estrategias de clientelismo del hacendado, eran necesarias las numerosas historias y chismes acerca de la inmoralidad del patrón, y los diversos relatos de estratagemas contra su dominio, para estabilizar la moral propia de los indígenas y hacer efectivas las fronteras entre el patrón y los comuneros. Los rituales ostentativos durante las fiestas, la manera de tomar, las reglas de la vestimenta y del habla; es decir, las prácticas culturales específicas subrayaban la diferencia entre el patrón y los indígenas. Este mundo opuesto de los indígenas no se diferenciaba sólo del de los hacendados, sino también de aquel de los comerciantes mestizos, los dueños de cantinas, los notarios y prestamistas de dinero de la cabecera parroquial vecina, con los cuales muchos shamangueños estaban envueltos en relaciones de dependencia. El grupo ‘nosotros’, que fue construido de esta manera, incorporaba a las personas dependientes de una hacienda y, a veces, —en ocasiones específicas— también a los parientes y compadres de comunidades y haciendas vecinas. El grupo permanecía pequeño, localmente delimitado y basado en las relaciones personales, de contacto ‘cara a cara’.

### **De *huasipungueros* shamangueños a migrantes indígenas: la transformación de la identidad étnica fuera de la comunidad**

Por razones de brevedad, no se puede detallar aquí cómo el *hidden transcript*, el contradiscurso clandestino de los shamangueños bajo el régimen de la hacienda, se desarrolló en relación con las experiencias migratorias de los hombres jóvenes, con su creciente independencia económica de la

hacienda y con la politización general en el contexto de la Reforma Agraria, y cómo este discurso desembocó en la protesta abierta en contra del patrón y en la fundación de una comuna independiente. A lo que sí quiero referirme es a los cambios que la definición del grupo 'nosotros' experimentó a raíz de la migración, ya que estos cambios de la 'etnicidad cotidiana' son la base del discurso y la política indigenista actual en el ámbito nacional<sup>13</sup>.

Con la disolución del sistema *huasipungero* a principios de la década del 60, la migración shamangueña hacia las plantaciones y ciudades de la Costa ganó en continuidad, volumen y significación. La mayoría de las unidades domésticas no logró adquirir las parcelas necesarias para abastecer siquiera sus necesidades elementales de alimentos. Los ingresos provenientes del trabajo migratorio se convirtieron en el soporte más importante de la economía familiar. Sin embargo, a pesar de la agudizada crisis de las condiciones de subsistencia agrarias, hasta ahora casi ningún hogar se ha trasladado definitivamente a la Costa, y los lazos de los migrantes con sus familias y la comunidad en la Sierra siguen siendo estrechos. El verdadero eje de la pertenencia social es la comunidad, aun para aquellos que tienen que trabajar durante todo el año en la Costa. Todas las expresiones simbólicas de la vida: los bautizos, matrimonios, entierros, fiestas familiares y comunales permanecen ligadas al espacio de la comunidad en la Sierra. Las consideraciones de índole económica también contribuyen a que los migrantes mantengan sus lazos con la comunidad. Solamente un pedazo de tierra propia en la Sierra y el derecho a la solidaridad de los parientes ofrecen la seguridad necesaria en los casos de enfermedad, desempleo y vejez.

El hecho de que la migración siga siendo un camino que lleva hacia un lugar extraño y de no-pertenencia social, un camino que se toma únicamente para sobrevivir o vivir mejor que en su tierra, se debe, en definitiva, a las experiencias de discriminación étnica sufridas en la Costa. Allí,

---

13 Una discusión más detallada de las estrategias con las cuales los shamangueños construyen una frontera étnica en la Sierra y fuera de su comunidad, se encuentra en Lentz 1988a y 1997. Acerca de la diferencia entre, por un lado, una forma de identidad étnica de 'movilización política' que, como lo practica la CONAIE, utiliza elementos étnicos selectivos y se basa en reconstrucciones históricas casi mitológicas, y por otro lado, una identidad étnica cotidiana como la desarrollan los shamangueños en su confrontación permanente con los mestizos de la Sierra y la Costa, véase Elschenbroich 1986: 102-187.

con frecuencia los migrantes deben soportar la hostilidad abierta hacia ellos, y siempre se les recuerda que no son más que ‘indios’. La discriminación étnica tiene su correlativo económico en un mercado laboral dividido, de oportunidades desiguales. También en el medio ambiente familiar de la Sierra, la discriminación étnica era y sigue siendo un mecanismo eficaz para la explotación económica y el control político de los shamangueños por parte del hacendado y de los mestizos en la parroquia. Sin embargo, en el contexto local de la Sierra, la frontera étnica siempre ha estado y continúa estando integrada a un denso tejido de relaciones interétnicas directas y personales, en las que la etnicidad sólo constituye un aspecto, aunque importante, de la interacción. Para los shamangueños, los hacendados no eran únicamente blancos o mestizos, sino también individuos con características particulares: generosos o mezquinos, benévolos o injustos; con base en esto, determinaban su comportamiento hacia ellos. Con algunos mestizos, dueños de chicherías y tiendas, han establecido relaciones de compadrazgo, pudiendo esperar su apoyo, mientras que a otros los consideran como caprichosos y tramposos. Los mestizos, a su vez, observan a todos los shamangueños como ‘indios’ no-civilizados, pero saben perfectamente quién es el *huasipunguero* más rico de la comunidad; quién goza de mucho respeto al mostrarse especialmente generoso en las fiestas, o quién no puede ser un cliente con capacidad de pago. Es decir, más allá de la frontera étnica, las personas son percibidas como individuos con características individuales y una determinada posición económica y social. Tal conocimiento ofrece una certeza para el comportamiento, pues se sabe cómo tratar con los demás y también que existe la posibilidad de influenciar, hasta cierto grado, la percepción de los otros mediante el comportamiento propio.

En el ingenio y en las ciudades de la Costa, por otro lado, los migrantes son ‘anónimos’. El sentimiento de no-pertenencia y extrañeza — no superado siquiera con la adaptación rápida y superficial con respecto de la obvia diferencia de vida en los lugares de migración— justamente tiene su principal base en la pérdida de esta seguridad de comportamiento. Cuando dejan la comunidad, los shamangueños abandonan también el tejido social dentro del que pueden aspirar al respeto —o, incluso, experimentar menosprecio— en el marco de unas reglas conocidas. En su calidad de migrantes, les queda poco margen para influenciar el comportamiento de los otros mediante la actuación propia. Para los mestizos y blan-

cos fuera del medio ambiente conocido de la Sierra, los migrantes no son individuos con características propias, sino ejemplares de una especie llamada 'indios', lo que se considera como sinónimo de 'atrasado', 'sucio', 'mentiroso', etc.

En la Costa, la pertenencia étnica se convierte para los shamangueños en la clave con la que explican la hostilidad y los múltiples intentos de explotación de los costeños. En vista de que el comportamiento y las motivaciones de los 'otros' por lo general no corresponden a los esquemas conocidos en la Sierra —siendo extraños y difíciles de comprender—, los migrantes atribuyen sus conflictos con los mayordomos y compañeros de trabajo del ingenio, al igual que con los arrendadores, policías, clientes y mayoristas de la ciudad, a un motivo común; es decir, a que los 'otros' son mestizos o blancos y ellos indígenas. Interpretan sus experiencias de sentirse ajenos, anónimos, discriminados y, de manera especial, económicamente dependientes, dentro del lenguaje de la etnicidad. Los migrantes de San Carlos definen su situación laboral con el término 'vampirismo' de los dueños blancos, y los pequeños comerciantes temen ser más fácilmente engañados y perseguidos por la policía por el hecho de ser indígenas.

Además, la etnicidad constituye un importante lenguaje para la formación de redes de ayuda mutua que van más allá de las relaciones de parentesco, en los lugares de migración. Una primera base para estas redes es la concentración de los migrantes de una comunidad o de una región en un destino migratorio común. Entre los shamangueños han sido los hombres jóvenes y emprendedores los 'pioneros' que localizaban y localizan todavía, en la Costa, las nuevas posibilidades de trabajo. Si ellos tienen éxito, traen para el próximo período de migración a parientes y vecinos, quienes, por su parte, reclutan a otros nuevos migrantes. En los lugares 'tradicionales' de migración, los nuevos migrantes pueden contar con el apoyo de sus parientes, compadres y compañeros de la comunidad, y saben lo que les espera. Por esta razón, con regularidad son comunidades enteras y hasta grupos de comunidades los que trabajan juntos en un segmento determinado del mercado laboral, ya sea en la Sierra o en la Costa.

Estas redes de apoyo fuera de la comunidad se convierten en el espacio donde se desarrollan la confianza, el intercambio de informaciones, la solidaridad práctica y el respeto mutuo. No es sorprendente que, en la

Costa, la solidaridad entre parientes sea aún más natural que en la comunidad. Sin embargo, una relación sin los nexos de parentesco que implican el derecho al apoyo de la Sierra, es decir, la sola pertenencia a la misma comunidad, permite la solicitud de apoyo en los lugares de migración. Mientras en la Sierra son casi exclusivamente los parientes cercanos y compadres quienes ayudan en la cosecha —debiendo ser pagados con un servicio idéntico en una fecha posterior o mediante la entrega de una parte establecida del producto de la cosecha— un migrante joven de Shamanga, en la Costa puede esperar que un comunero, sin ser su pariente, le aloje en su cuarto por ser shamangueño, porque “hay que ayudarse entre compañeros de la comunidad”, como se subraya con frecuencia. Con esto, se modifican también las reglas de reciprocidad. Aunque, en cualquier momento y de alguna manera, deberá compensarse la ayuda recibida, este intercambio no es calculado tan exactamente como en la comunidad, donde se especifican tanto el momento como el contenido de la compensación al apoyo recibido. Junto a las reglas conocidas de reciprocidad equilibrada, aparecen elementos adicionales de una reciprocidad generalizada.

Esta solidaridad, originalmente relacionada con la comunidad, se extiende en la Costa mucho más allá de las normas tradicionales de reciprocidad aplicadas en la Sierra. Al menos teóricamente, incluye también a los migrantes de las comunidades vecinas, pues son también ‘indígenas’, tal y como explican los shamangueños. Aunque estas relaciones no son tan estrechas como las que existen entre los miembros de la propia comunidad, para solucionar conjuntamente ciertos problemas de la vida cotidiana, los shamangueños en principio están más dispuestos a confiar en los miembros de su grupo étnico que en los mestizos. Sin embargo, esta ayuda mutua rara vez se extiende a los migrantes indígenas de otras provincias; por lo general, queda limitada a los de Chimborazo. A pesar de ello, está surgiendo una nueva conciencia de los migrantes como miembros de un gran grupo étnico, los ‘indígenas’; conciencia que trasciende las particularidades y autodefiniciones locales que anteriormente tenían un fuerte impacto en la Sierra.

Por un lado, los costeños no cesan de recordarles a los migrantes indígenas, en forma discriminatoria, que son ‘indios’, de modo que la frontera étnica que les constituye como grupo les es impuesta desde afuera. No obstante, por otro lado la identidad étnica se vuelca hacia adentro: la fron-

tera limita el espacio social dentro del que pueden tratarse con confianza y esperar ayuda del otro. El respeto y el aprecio personal que se experimentan en el grupo propio —y sólo en él— también estabilizan la autoestima de los migrantes, y les permiten cerrarse a la estigmatización por parte de los mestizos y los blancos y, de este modo, permanecer activos.

En el contexto de esta nueva construcción del grupo ‘nosotros’, en el idioma de la etnicidad se redefinen los elementos y prácticas culturales que son considerados como propios de los indígenas y como diferencia sustancial respecto de los blancos y los mestizos. Por un lado, se compara muy críticamente la vida en la Costa con la de la comunidad: el ser anónimo, la agresividad, la codicia, la falta de honradez, los engaños, los robos y la prostitución se consideran como sus elementos más negativos y que los migrantes adscriben a los mestizos como parte de su carácter étnico. Ante esto, la comunidad indígena aparece como un lugar idílico, donde existen el tiempo, la honradez y la confianza mutua. Por otro lado, los migrantes consideran a la ciudad y el ingenio como más ‘civilizados’ que la comunidad, sobre todo en relación con determinadas facilidades de infraestructura, tales como el agua corriente, la luz eléctrica, etc. En comparación con la ciudad, la comunidad —y sobre todo su pasado bajo la hacienda— aparece atrasada, sucia, ‘incivilizada’ y con necesidad de reformas; con sus habitantes tan provincianos e inexpertos como los mestizos siempre los estigmatizaron. Por este motivo, los shamangueños hacen suyos a muchos nuevos bienes de consumo y conocimientos, y los trasladan a la Sierra. Esta apropiación de los bienes de la ‘civilización’, que antes estaban reservados para los mestizos —ropa moderna, radios, relojes de pulsera, bicicletas, nuevos alimentos, el hablar castellano, leer y escribir... — les permite a los migrantes retornados a la Sierra presentarse ante los no-indígenas mestizos de la región como más conscientes de su valor y capaces de exigir respeto.

Lo que en este proceso de búsqueda entre ‘civilización’ y ‘cultura propia’ —conceptos que los indígenas shamangueños siempre utilizaron en las conversaciones conmigo— se construye como ‘identidad indígena’, se ha alejado del modo de vida indígena considerada como tradicional en la época de la hacienda. Con el ejemplo de la transformación de la ropa, quiero demostrar la dinámica del proceso de incorporación de bienes de consumo y prácticas culturales ‘extraños’ en el repertorio de la ‘propia’ cultura y su redefinición como parte de la ‘cultura indígena’.

## La transformación del carácter étnico del vestido

La ropa fue uno de los primeros ámbitos de renovación del consumo en Shamanga. Se dice que *'amulaya'* —como patrón, señor blanco— fue el comentario crítico de los comuneros viejos hacia los primeros migrantes jóvenes cuando, en la década del 50, éstos regresaron del ingenio a la comunidad con nuevas prendas de vestir, hasta entonces reservadas a los mestizos. Durante esta época, los hombres acostumbraban a llevar pantalones anchos que llegaban hasta la pantorrilla, sin bragueta, y se sostenían en la cintura por una faja tejida de colores. Además, llevaban una camisa ancha de algodón claro, sencilla, sin botones ni cuello, y, al igual que el pantalón, cosida en casa. Por encima, se ponía la *cushma*, un poncho pequeño que ofrecía la movilidad requerida para el trabajo y uno o varios ponchos más grandes útiles para combatir el frío; también un sombrero de lana con borde almidonado con harina de maíz, de color blanco, sucio por el uso. Calzaban alpargatas de cabuya o caminaban descalzos. Los ponchos, sin cuello ni flecos, eran tejidos con gruesa lana de borrego; su color y rayado, diferentes para cada comunidad, al igual que las cintas de los sombreros, indicaban el estado civil y la comunidad a la que cada uno pertenecía. A su vez, los mestizos de los alrededores así como los hacendados de Riobamba cuando inspeccionaban sus propiedades, vestían pantalones más estrechos y camisas de franela, gabardina o incluso material sintético, con botones. Llevaban zapatos o botas de cuero, un sombrero de fieltro y sobre todo, encima de una chaqueta sencilla de terno, un poncho más fino con cuello y flecos. La frontera étnica se reflejaba claramente en la ropa.

Sin embargo, lo que los mestizos consideraban como *'ropa indígena tradicional'* —ropa contra la cual los migrantes jóvenes se atrevían ahora a rebelarse— ya estaba marcada, desde hacía mucho tiempo, por la influencia colonial española. Desde el imperio de los incas, se reglamentaba la vestimenta como un medio para marcar la pertenencia regional y social. Los jefes incas regalaron a las autoridades de los pueblos conquistados magníficas prendas de vestir para, de esta manera, integrarlos también simbólicamente a su imperio. Las telas y vestimentas jugaban, además, un papel importante en las obligaciones tributarias de las regiones sometidas. Los españoles siguieron esta *'política mediante la ropa'* después de haber conquistado los países andinos. Al comienzo, sólo la nobleza indígena estaba autorizada para llevar ropa española: los funcionarios y recau-

dadores tenían una función importante en la jerarquía colonial y su aparente igualdad con los españoles estaba concebida para darles un mayor respeto y autoridad ante la gente sencilla de las comunidades. Posteriormente, a los regidores de las comunidades y los campesinos más acomodados se les autorizó a adoptar parte de la vestimenta española, tales como el sombrero de fieltro, los zapatos, un abrigo sin mangas, pantalones bombachos cortos y camisas con cuello. El número de prendas españolas y la calidad de las telas indicaban el rango social de una persona: la vestimenta española completa estaba reservada a la clase alta indígena; las personas socialmente inferiores tenían que seguir usando ciertas prendas indígenas; la clase baja sólo tenía derecho a utilizar el sombrero de fieltro. En la segunda mitad del siglo XVIII, los colonialistas intentaron imponer a la población indígena una nueva vestimenta estandarizada y ampliamente hispanizada. Consistía en un pantalón ancho, chaqueta, camisa, sombrero y el poncho, que apareció justo en el período colonial. Se trataba de nivelar las diferencias entre las diversas capas de la sociedad indígena, para privar de poder a las autoridades indígenas, que ocupaban un papel dirigente en las incipientes rebeliones anticoloniales<sup>14</sup>.

Lo que finalmente se constituyó como la ‘ropa tradicional indígena’, usada en las diferentes regiones andinas hasta bien avanzado este siglo, por lo general, fue un atuendo urbano fosilizado. A partir del momento — con variaciones según cada región— en el que la población indígena campesina fue económicamente empujada a asumir una posición defensiva y a aislarse culturalmente, no continuó participando del cambio de moda de los otros grupos sociales. A su vez, los mestizos, como la clase alta rural-provinciana, conservaron un poder económico y político que se vieron obligados a ceder, mucho más tarde, a la burguesía de las grandes ciudades, por lo que participaron durante un período más largo que los indígenas de las transformaciones de la moda europea. Los mestizos estuvieron interesados en mantener las diferencias entre su forma de vestir y la de los indígenas, dado que de este modo se reconocía a primera vista la pertenencia étnica de una persona y había que tratarla de acuerdo a su status. Cuando los primeros shamangueños compraron en el ingenio un nuevo tipo de sombreros,

---

14 Acerca de la “política a través del vestuario” véase Bollinger 1983 y Salomon 1980: 137.

zapatos, pantalones y camisas, y comenzaron a pasear con un poncho mestizo en las parroquias de la Sierra, los mestizos lo consideraron como un ataque prepotente contra su otrora indiscutible superioridad.

En la Costa, la vestimenta indígena ‘tradicional’ ha sido considerada como signo de atraso. Los primeros migrantes que llegaron al ingenio vestidos de esta manera, se convirtieron en el blanco de las burlas de los capataces mestizos y los compañeros de trabajo. En consecuencia, lo primero que los migrantes compraron con su salario en San Carlos fueron pantalones de corte moderno, camisas sintéticas multicolores, zapatos, o al menos sandalias de caucho, a fin de reducir los motivos de discriminación étnica. En la adquisición de la ropa nueva incidía también la presión ejercida por los mayordomos, a fin de que sus trabajadores compraran en sus tiendas. Por otra parte, la ropa nueva y limpia, exhibida en los ingenios después del trabajo, permitía también demostrar que se disponía del dinero suficiente para igualar a los mestizos y alcanzar una cierta respetabilidad. Para los pequeños comerciantes en las ciudades, la ropa ‘moderna’ —pantalón texas o sintético, zapatos de tenis, camisa de nailon y chompa— se ha convertido ya en una herramienta indispensable para el trabajo. Los migrantes explican que nadie compraría a un indígena vestido con la ropa ‘tradicional’ pues, en la Costa, es considerada como ‘sucía’ y casi equivalente a ‘carente de civilización’ y que, incluso, sería contra-productiva, porque se arriesgarían a ser engañados o timados.

Mientras que en la Costa la ropa nueva servía, sobre todo, para camuflar en lo posible el origen y evitar la discriminación, en la Sierra era, en primer lugar, una forma de protesta muda contra las reglas étnicas implícitas sobre el uso de la ropa; una afrenta contra los mestizos con la que los indígenas se oponían a su estigmatización como campesinos ‘incivilizados’, ‘sucios’ y ‘tontos’. Pero, en la propia comunidad, llevar prendas ‘modernas’ o un reloj vistoso se constituían en una señal de oposición que, a menudo, provocaba la crítica de la vieja generación. En la jerarquía comunitaria, los migrantes jóvenes aún no tenían mucho valor: no estaban casados o vivían como ‘arrimados’ en el hogar paterno, carecían de tierra propia —o apenas disponían de un pedazo muy pequeño— y no habían organizado ninguna fiesta; en otras palabras, no eran todavía plenos miembros de la comunidad. Por este motivo, la ropa se convirtió para ellos en un medio idóneo para demostrar provocativamente su éxito como trabajadores asalariados, y para hacer ostentación del dinero de que disponían.

Si estudiamos más de cerca el caso del poncho, que es de tanta importancia para los hombres shamangueños en la Sierra, descubrimos que, al principio, las diferencias de calidad y precio entre ropa ‘moderna’ y ‘tradicional’ no incidían mayormente en la decisión de compra de un nuevo atuendo. Para los tradicionales ponchos sin cuello, se utilizaba la lana de los borregos propios, hilada por las mujeres de la comunidad. El tejido lo realizaban los hombres mismos, o se encargaba a un especialista local que recibía algunos víveres, aguardiente o servicios como pago. Los ponchos mestizos de tejidos más finos y mejor teñidos, que los migrantes comenzaron a utilizar cuando regresaban a la Sierra, sólo se producían en ciertos lugares y se podían comprar en los mercados: costaban dinero. Cuando los ponchos normales aparecieron en los mercados, los más finos, con cuello valían mucho más. Por lo tanto, el hecho de comprar un poncho ‘mestizo’, en lugar de llevar uno hecho en casa o adquirido mediante el trueque, era, en primer lugar, un asunto de prestigio, por lo que solían usarlo principalmente en las fiestas y días de feria, dejando la ropa ‘tradicional’ para los días ordinarios.

Fue justo a fines de la década del 60 cuando, por razones económicas, la compra de prendas ‘modernas’ se hizo indispensable. Con la disolución de la hacienda, los shamangueños habían perdido el acceso a los pastos y se vieron obligados a reducir drásticamente sus rebaños. Hoy en día, ninguna familia dispone de lana suficiente para producir su ropa. La compra de lana cruda resultaría más cara que la adquisición de ropa sintética acabada, cuya oferta en los mercados va en aumento. A las mujeres les queda cada vez menos tiempo para hilar, porque tienen que asumir todos los trabajos agrícolas durante la ausencia de sus maridos migrantes. Los niños, que antes ayudaban en el cuidado de los borregos, en la hilanza y el tejido, ahora van a la escuela. Además, los únicos que aún saben tejer son los ancianos. Mientras hace treinta años la ropa moderna comprada resultaba mucho más costosa que la ‘tradicional’ —elaborada en parte como producción de subsistencia—, en la actualidad la situación se da a la inversa. Aquel que ahora desee comprar en el mercado un poncho indígena ‘tradicional’ de lana, debe encargarlo a un tejedor que difícilmente dispone de la materia prima o el tiempo, por lo que deberá retribuirsele con un precio mayor al que se paga por un poncho ‘moderno’ de material sintético.

A pesar de que, dada su difusión, la ropa ‘moderna’ ha perdido ya parte del efecto demostrativo de autoestima étnica frente a los mestizos, si-

que siendo un terreno en el cual se disputa silenciosamente el prestigio. Los ponchos sintéticos se han impuesto por su bajo costo, pero los indígenas que se aprecian llevan su poncho otavaleño de doble cara, tejido de lana muy fina, cuyo costo es varias veces superior al del poncho de material sintético y al de las chompas forradas de nailon, de uso frecuente. Para los shamangueños, es precisamente el poncho de Otavalo lo que vincula una forma atractiva de 'civilización' y la 'cultura propia'. Por un lado, es una prenda de vestir indígena que además puede demostrar la prosperidad de quien la lleva. Por otro lado, con su cuello y fina elaboración, el poncho de Otavalo no es de ninguna manera inferior al poncho con cuello anteriormente reservado a los mestizos. De acuerdo a lo que observé en mis últimas visitas, los mestizos de los alrededores de Riobamba usan el poncho mucho menos que antes, así que el poncho, en general —con o sin cuello— se va convirtiendo cada vez más en una prenda de vestir puramente indígena.

Un vistazo a la transformación del vestuario de las mujeres shamangueñas, nos enseña una variante diferente en la redefinición de los elementos culturales 'indígenas'<sup>15</sup>. Las mujeres, hasta hace pocos años ligadas casi exclusivamente al ámbito de la producción de subsistencia mientras los hombres ganaban el dinero, son, por lo general, mucho más conservadoras en lo que se refiere a la adopción de nuevos bienes de consumo. Aunque muchas de ellas actualmente acompañan a sus esposos a la Costa, su contacto con el mundo extracomunitario se establece —aún más que en el caso de los hombres— a través del grupo de referencia familiar o comunitario. No obstante, su vestimenta se ha transformado también en los últimos diez o quince años. No son las prendas modernas lo que ha reemplazando la ropa tradicional, sino las telas sintéticas multicolores las que se integran a los modelos existentes. La tradicional *ucunchina*, un paño de lana gruesa utilizado como ropa interior, ha sido sustituida desde hace algún tiempo por sacos sintéticos o blusas bordadas. Pero el *anacu* —una tela rectangular colocada alrededor de las caderas como una falda larga y sostenida con una faja tejida— sigue siendo utilizado, incluso en las ciudades. Sólo las *bayetas* —paños rectangulares para los hombros, soste-

---

15 En general, sobre las diferencias de comportamiento de hombres y mujeres en lo que se trata de la migración, la comuna y la 'cultura propia', véase Lentz: 1991.

nidos con un prendedor finamente elaborado, o, en caso de escasez económica, con un imperdible— ocasionalmente son omitidas por las shamangueñas cuando hace mucho calor en la Costa, y casi ninguna de las mujeres todavía anda descalza. A la discriminación manifestada por los costeños, las mujeres reaccionan de un modo diferente que los hombres: estos últimos tratan de adaptarse con la transformación de su vestuario, mientras que las mujeres regresan a su grupo indígena de referencia.

Un término frecuentemente utilizado por las shamangueñas cuando se trata de la forma de vestir es 'vergüenza'. Por ejemplo, un joven migrante quería convencer a su mujer —que le acompaña en San Carlos como cocinera— de que se pusiera un vestido sencillo como las mestizas y de que llevara el cabello suelto, pues le intimidaba ir con una mujer vestida de indígena. Ella se negaba firmemente a acceder a su proposición porque le daba 'vergüenza', tal y como afirmaba ante su madre y el mundo entero, quitarse su ropa tradicional. Sin embargo, a las chicas shamangueñas les daba 'vergüenza' ponerse las telas gruesas de lana oscura en vez del material sintético de color y se burlaban de las chicas de otras regiones de la provincia que seguían vistiéndose de ese modo. Sin excepción, gastan su primer sueldo en joyas, telas y sandalias de plástico, y compiten entre sí para ver cuál se arregla mejor. La ropa mestiza no les parece atractiva y sí poco adecuada para demostrar las diferencias sutiles de buen gusto y bienestar. A dos shamangueñas jóvenes que estudian en un colegio de la Costa y allá llevan vestidos sencillos y el cabello suelto, les daría 'vergüenza' presentarse así en la comunidad. Estarían seguras de la crítica sarcástica de las otras mujeres que las tildarían de 'patronitas'.

La ropa, entonces, tiene para las mujeres, mucho más que para los hombres, un significado estratégico para lograr la identificación étnica y construir la frontera contra los mestizos. A pesar de todas las variaciones permitidas, e incluso deseadas, en las telas y los colores, el rompimiento con el traje 'tradicional' significaría para las mujeres un negar su comunidad de origen y la pertenencia étnica; un paso que, hasta ahora, ninguna shamangueña se atreve a dar y, al parecer, tampoco lo desea. Mucho más que para los hombres, el vestuario es para las mujeres no solamente un bien material —que sería escogido por el precio, la comodidad y la consistencia—, sino un símbolo de la pertenencia a un grupo. Las dos estrategias de innovación —la conservación femenina del estilo de vestuario 'tradicional' indígena bajo el uso de nuevos materiales, y la adopción mascu-

lina del vestuario en otros tiempos reservados para los mestizos— son parte del proceso de redefinición de la ‘cultura indígena’. En parte, estas estrategias se complementan, pero muchas veces son también objeto de conflictos, cuando los esposos, padres o hijos discuten airadamente sobre cuál es la disyuntiva correcta entre la ‘cultura propia’ y la ‘civilización’.

### **Entre ‘civilización’ y ‘cultura propia’: la nueva identidad indígena**

Cambios similares al del vestuario se pueden apreciar en otros aspectos de la vida; así, en el campo de la música, en donde, a partir de los más heterogéneos elementos geográficos y étnicos, se compondrá una cultura musical, que es presentada como una ‘auténtica’ tradición indígena chimboracense. En el ámbito de la política, muchas comunidades indígenas han adoptado principios de organización que los migrantes han conocido en los sindicatos y grupos barriales en la Costa. Es decir: lo que se define como ‘cultura indígena’ se ha transformado profundamente durante las últimas décadas. Sin embargo, la frontera étnica ha estado y aún está muy presente y es, incluso, más rígida que nunca.

No solamente en Shamanga, sino en todo el Ecuador, desde la Reforma Agraria de 1964, las comunidades indígenas se han visto integradas cada vez más al mercado y al Estado, en virtud de la migración laboral, la creciente producción agrícola para el mercado, la ampliación del sistema educativo y los numerosos proyectos de desarrollo. En consecuencia, la conciencia de pertenecer a un grupo ‘nosotros’, que inicialmente era definido más en el ámbito local, se ha transformado en un sentimiento de pertenencia a una gran comunidad de indígenas. No obstante, el hecho de que la frontera étnica no haya desaparecido no se debe solamente a la circunstancia de que los propios indígenas afirmen su alteridad cultural. Por el contrario, en Shamanga, y también en otros lugares, existe un grupo creciente de jóvenes con educación que estarían dispuestos a ocultar sus orígenes indígenas si de esta manera pudieran acceder a un empleo bien pagado, a un trabajo como médicos, abogados, profesores o a puestos políticos. Pero, especialmente en tiempos de crisis económica como la actual, los mestizos recurren a la discriminación étnica como una estrategia para mantener alejada la competencia no deseada. El levantamiento indígena de 1990 hizo evidente un racismo tan abierto que aparecieron casi absur-

das las esperanzas de la década del 70 de un inminente ‘mestizaje’ (Stutzman 1981), de la asimilación cultural de los indígenas y la construcción de una nación ecuatoriana monocultural y mestiza. Ascender socialmente se hace tan difícil para los indígenas que casi no les queda otra oportunidad que utilizar ofensivamente su identidad étnica para la consecución de espacios propios —en la forma de la *affirmative action* contra la discriminación racial en los Estados Unidos—, como, por ejemplo, a través de la introducción de programas de educación bilingüe en los que se ofrecían a los indígenas puestos de trabajo como profesores y promotores. Es en este contexto que también nació la mencionada Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), que se declara como intercesora de los intereses indígenas en todos los niveles de la política.

Luego de este vistazo al contexto político general, regresamos una vez más a Shamanga, comunidad donde los jóvenes más educados no han llegado aún a ser más que profesores en la escuela de la comunidad recién fundada. La red de dependencias económicas y políticas de los indígenas de Shamanga y las comunidades vecinas, con respecto a los mestizos, que anteriormente era tan estrecha, se ha ido debilitando. Esto se debe, indudablemente, a la migración como fuente extraregional de ingresos, a la compra de terrenos propios —pero en poca medida entre los shamangueños— y a la creación de pequeñas empresas comerciales y artesanales indígenas. La nueva independencia económica respecto de los mestizos, y las experiencias adquiridas en la migración, se han reflejado también en actitudes mucho más seguras de los indígenas, que se defienden cada vez más contra la estigmatización de ‘incivilizados’. A pesar de ello, la frontera étnica sigue en pie, pues tanto los mestizos como los indígenas insisten en conservarla. La apropiación indígena de la ropa mestiza y de otros bienes modernos de consumo no cambia esta situación. Ni la asimilación externa ni el ascenso económico o educativo hacen de un indígena un mestizo. Aun cuando un indígena ‘asimilado’ intente negar su origen campesino y étnico, existe un acuerdo en la región sobre su ‘verdadera’ identidad, dado que se conoce su pasado. Tanto los mestizos como los comuneros le tildan de ‘cholo’ o ‘indio revestido’. Los traspasos individuales de la frontera étnica como un cambio de pertenencia sólo resultan posibles si la persona en cuestión migra definitivamente a la Costa, cortando sus relaciones con su región de origen. Pero los shamangueños no osarían seguir esta alternativa por las enormes dificultades para encontrar empleo y vivienda en la ciudad.

Para los shamangueños, la pertenencia étnica es, como hemos visto, un vehículo importante para la conformación de redes de ayuda mutua en los lugares de migración, así como de lazos con la comunidad de origen. Por el contrario, para muchos mestizos de las cabeceras parroquiales la insistencia en la frontera étnica y una ideología de superioridad racista parecen haberse convertido en un bastión socio-psicológico con el que pretenden reprimir la pérdida real de poder y status. Si hoy en día los indígenas insisten en su 'ser civilizados' y rechazan la estigmatización de 'animales', exigiendo ofensivamente 'respeto', así como un trato igualitario, los mestizos les acusan de 'falta de respeto' y 'rebeldía'. Con mal escondida rabia, admiten que algunos indígenas ahora son más ricos que muchos mestizos y que tienen una mejor educación, a fin de acusarles, al mismo tiempo, de prepotencia y lamentarse del ocaso de la 'cultura indígena'. No les queda prácticamente otra posibilidad que admitir, al menos, que la generación joven de comuneros indígenas ha dejado de corresponder a la vieja imagen del indígena sumiso, sucio, atrasado y analfabeto. Sin embargo, la mayoría de los mestizos resiente de la apropiación indígena de muchos logros 'civilizatorios', antes reservados para ellos, como un atentado contra su anterior indiscutida superioridad. En el fondo, parecen desear el restablecimiento de la situación pasada, la sumisión indígena 'natural'. En vista de que un discurso racista abierto ya no es bien aceptado en el ámbito público, este deseo se expresa en el elogio a la 'cultura tradicional indígena' y la lamentación acerca de la creciente desaparición de las fiestas y costumbres 'tradicionales', la 'ropa indígena', el idioma y ciertas pautas de comportamiento. Son precisamente los mestizos locales quienes acusan a los indígenas de la región de que ya no son 'verdaderos' indígenas, y de que no quieren saber nada de las 'buenas viejas costumbres' de sus antepasados.

Ante esta situación, la argumentación shamangueña de 'civilización' y 'cultura propia' puede interpretarse como una especie de antidiscurso. Cuando los comuneros insisten en lo 'civilizado' de su modo de vivir, rechazan la estigmatización, antes manifiesta y hoy latente, de pertenecer a una raza inferior. Sin embargo, a-posteriori aceptan prácticamente el estereotipo impuesto. Lo proyectan a su propia historia cuando describen el pasado de la comunidad como un estado de ignorancia e 'incivilización' superado, o cuando, a su vez, tildan de 'atrasados' a otras comunidades o grupos indígenas más conservadores en muchos aspectos externos de su modo de vida. Lo proyectan al interior de la actual comunidad cuan-

presan vergüenza de las viudas ancianas, ‘sucias’ y ‘atrasadas’. Pero, al mismo tiempo, los shamangueños se defienden contra los reproches mestizos de que habrían perdido su cultura. Durante mi trabajo en la comunidad, les gustaba siempre demostrarme lo ‘modernos’ que eran, pero, a la vez, insistían en que conociera las costumbres de los ‘runas’. Me invitaron a sus fiestas y me contaron cuentos para enseñarme sobre su ‘propia cultura’. Es decir, los shamangueños se presentaron como gente a la vez ‘civilizada’ e ‘indígena’, que era diferente en muchos aspectos de los mestizos, cuyo comportamiento evaluaban con bastante crítica. Con las experiencias migratorias y la influencia del discurso de las fortalecidas organizaciones indígenas, se ha construido una nueva conciencia étnica que se diferencia sustancialmente de la manera como antes se presentaban los indígenas como ‘indios buenos’ en los rituales de humildad. A pesar de que los shamangueños —afirmaré esto con base en las cartas que recibo regularmente y en mi última visita en 1989— no mantienen ningún contacto directo con la CONAIE o sus filiales regionales, los hombres jóvenes de la comunidad se han apropiado de muchos elementos del discurso indigenista de esta organización, y lo utilizan en su trato con las organizaciones de ayuda para el desarrollo, con las oficinas del Gobierno y con los mestizos de la comunidad. Desde hace una década, este nuevo discurso indigenista, desarrollado en el ámbito nacional y continental, y las estrategias cotidianas comunales de la construcción de la alteridad cultural y de la frontera étnica se han interrelacionado muy estrechamente.

## Bibliografía

Alber, Erdmute

- 1990 *Und wer zieht nach Huayopampa? Mobilität und Strukturwandel in einem peruanischen Andendorf*. Saarbrücken u. Fort Lauderdale: Breitenbach.

Aronson, Dan

- 1976 "Ethnicity as a Cultural System: an Introductory Essay". *Ethnicity in the Americas*, ed. von Henry Frances. The Hague y Paris: Mouton 1976: 9-19.

Bollinger, Arnim

- 1983 *So kleideten sich die Inka*. Zürich: Schriftenreihe des Instituts für Lateinamerikanistik.

Brandes, Volkhard et al.

- 1983 *Gegen Ende der Reise. Auf der Suche nach der indianischen Botschaft*. Frankfurt/Main: Extrabuch.

Chiriboga, Manuel et al.

- 1984 *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.

CONAIE

- 1988 *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Quito: Ediciones Tinkui – CONAIE.

CONAIE et al.

- 1990 *Declaración de Quito y resolución del encuentro continental de pueblos indígenas*. Quito, 17-21 de Julio 1990 (o.O., o.V.).

Elschenbroich, Donata

- 1986 *Eine Nation von Einwanderern. Ethnisches Bewußtsein und Integrationspolitik in den USA*. Frankfurt: Campus.

Elwert, Georg

- 1989 "Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen". *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 3: 440-464.

Golte, Jürgen

- 1980 *La racionalidad de la organización andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Guerrero, Andrés

- 1990 *Curacas y tenientes políticos. La ley de costumbre y la ley del Estado (Otavalo 1830-1875)*. Quito: Editorial El Conejo.
- Hill, Jonathan (eds.)
- 1988 *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press.
- Indianer
- 1982 *Indianer in Lateinamerika. Neues Bewußtsein und Strategien der Befreiung*. Wuppertal: Peter Hammer.
- Kemper, Robert
- 1977 *Migration and Adaptation: Tzintzuntzan Peasants in Mexico City*. London y Beverly Hills: Sage Publications.
- Kohl, Karl-Heinz
- 1987 *Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie*. Frankfurt/Main y New York: Edition Qumran im Campus Verlag.
- Lentz, Carola
- 1986 De regidores y alcaldes a cabildos: cambios en la estructura socio-política de una comunidad indígena de Cajabamba/Chimborazo. *Ecuador - Debate* 12:189-212.
- Lentz, Carola
- 1988 Zwischen 'Zivilisation' und 'eigener Kultur'. Neue Funktionen ethnischer Identität bei indianischen Arbeitsmigranten in Ecuador. *Zeitschrift für Soziologie* (1): 34-46.
- Lentz, Carola
- 1997 *Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la Sierra ecuatoriana*. Quito: Abya Yala.
- Lentz, Carola
- 1991 Traditionelles Selbstbewußtsein: der 'Konservatismus' der Indio-Frauen in Ecuador. *Madre Mia! Kontinent der Machos? Frauen in Lateinamerika*, eds. von Martina Kampmann y Yolanda Koller-Tejeiro. Berlin: Elefanten Press 1991:106-125.
- Lindig, Wolfgang u. Mark Münzel
- 1978 *Die Indianer. Kulturen und Geschichte der Indianer Nord-, Mittel- und Südamerikas*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Martínez, Héctor
- 1968 *Las migraciones internas en el Perú*. Lima: CEPD.

- Martínez, Luciano  
1987 *Economía política de las comunidades indígenas*. Quito: Centro de Investigaciones de la Realidad Ecuatoriana.
- Platt, Tristan  
1982 *Estado boliviano y ayllu andino: Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ramón, Galo  
1987 *La resistencia andina. Cayambe 1500-1800*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Ramón, Galo  
1988 *Indios, crisis y proyecto popular alternativo*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Ranger, Terence  
1983 The Invention of Tradition in Colonial Africa. *The Invention of Tradition*, eds. von Eric Hobsbawm und Terence Ranger. Cambridge: Cambridge University Press 1983: 211-262
- Rasnake, Roger N.  
1982 *Domination and Cultural Resistance: Authority and Power among an Andean People*. Durham: Duke University Press.
- Salomon, Frank  
1980 *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Sánchez-Parga, José  
1984 La cuestión étnica: realidades y discursos. *Etnia en el Ecuador: Situaciones y análisis*, José Mora Domo, Fredy Riveira et al. Quito: Centro Andino de Acción Popular 1984: 145-182.
- Sánchez-Parga, José  
1986 *La trama del poder en la comunidad andina*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Scott, James C.  
1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James C.  
1990 *Domination and the Arts of Resistance - Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Spalding, Karen  
1974 *De indio a campesino: Cambios en la estructura social del Perú*

*colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Stern, Steve J. (Hg.)

1987 *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison y London: University of Wisconsin Press.

Stutzman, Ronald

1981 El Mestizaje. An All-inclusive Ideology of Exclusion. *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, eds. von Norman Whitten. Urbana: University of Illinois Press 1981:45-94.

Tambiah, Stanley

1989 Ethnic Conflict in the World Today. *American Ethnologist*, 16 (2): 335-349.

Van den Berghe, Pierre y Georges Primov

1977 *Inequality in the Peruvian Andes: Class and Ethnicity in Cuzco*. Columbia: University of Missouri Press.

