

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

Artículos

Fuga desde abajo: Cambios individuales de identidad étnica en el sur del Ecuador* **

LINDA SMITH BELOTE¹
JIM BELOTE

Abstract

Aunque el cambio individual de identidad étnica en los Andes es común, generalmente requiere de movilidad geográfica y de ocultamiento, o se produce en contextos en donde están presentes grupos étnicos 'intermedios' o de fronteras étnicas débilmente definidas. Este es un estudio de caso detallado de la parroquia biétnica de Saraguro, al sur ecuatoriano, donde la 'transculturación' de un status étnico fuertemente definido de 'indígena' hacia el de 'blanco', no requiere cambiar de lugar de residencia ni de aparentar; es favorecida por los miembros del grupo dominante (blancos) y es llevada adelante especialmente por individuos que se localizan en los nive-

* Versión original en inglés, publicado en *Social Forces*, vol. 63, No. 1, Sept. 1984, bajo el título "Drain from the Bottom: individual ethnic identity change in Southern Ecuador". Traducción al español por Alvaro Alemán.

** Agradecemos de manera especial la ayuda financiera prestada, en varias fases de este estudio, por la Universidad de Illinois, por el Instituto Nacional de Salud Mental, por el Consorcio de Universidades del Medio Oeste para Actividades Internacionales. También expresamos nuestro agradecimiento a Gary L. Downey, Pierre van der Berghe y Willie Melton por sus valiosos comentarios y críticas. Esta es una versión sustancialmente revisada y actualizada de un artículo presentado originalmente en el Congreso Internacional de Americanistas en 1979. Dirección de correspondencia para Linda Smith Belote, Department of Social Sciences, Michigan Technological University, Houghton, MI 49931.

1 Universidad de Minnesota Duluth.

les socioeconómicos más bajos de la sociedad indígena. A pesar de la apertura de las fronteras étnicas, el porcentaje de 'transculturación' de indígena a blanco ha sido bajo y hoy está declinando aún más.

La mezcla social, cultural y biológica de los pueblos de orígenes europeos² y americanos después de la Conquista española del imperio inca ha dejado un complejo legado de etnicidad en las naciones modernas de Perú, Ecuador y Bolivia. Aunque algunos grupos de la región suelen ser clasificados bajo categorías que a un norteamericano podrían parecerle 'raciales', tales como 'blanco', 'indio' o 'indígena'³ y 'mestizo', y a pesar de que los rasgos físicos como la piel clara, el pelo y el color de los ojos generalmente son preferidos en lugar de rasgos más oscuros, el fenotipo no es la característica determinante de la pertenencia a un grupo étnico en los Andes (cf. Adams 1959; Casagrande 1974; Fuenzalida; Stutzman; van den Berghe 1975; Walter 1981) ni, para el caso, en la mayor parte de América Latina (Aguirre Beltrán; Harris, Morner; Pitt-Rivers; van den Berghe 1978; Wagley y Harris).

Por tanto, las fronteras interétnicas se mantienen y se manipulan no por los mitos de la raza biológica, sino por la selección local de realidades y mitos ligados a factores sociales, culturales, políticos y económicos que han variado ampliamente a través del tiempo y el espacio andinos. Esta selección particularizada de mitos y realidades desemboca, muchas veces, en situaciones donde no hay un acuerdo universal sobre quién es qué. Por ejemplo, un grupo que se autoidentifica como blanco puede ser clasificado como mestizo o cholo⁴ por las elites de un centro urbano cercano (ver Adams 1959; Escobar; Fuenzalida; Stark; Stutzman; van den Berghe y Primov).

2 En algunas zonas la mezcla también incluye elementos africanos o asiáticos (Mörner, Vásquez, Whitten, 1974).

3 Puesto que 'indio' usualmente implica un criterio peyorativo en Latinoamérica, utilizamos en su lugar el término más neutral 'indígena'. En la actualidad, el término 'indígena' es utilizado ampliamente como un autoreferente general por los miembros de los grupos nativos.

4 Como término de clasificación grupal, 'cholo' se utiliza en una variedad de formas en los Andes: 1) como sinónimo de mestizo; 2) para un grupo de gentes marginales que existen en el 'limbo cultural' entre los mundos indígena y mestizo y; 3) para una identidad étnica plenamente desarrollada con su propia integridad sociocultural que no es ni india ni mestiza (Aguirre Beltrán; Bourricaud; Brownrigg 1972; Crespi; Masson 1977, 1983; Mayer; Stark). De acuerdo a van den Berghe y Primov, el término 'cholo' muchas veces es mal utilizado.

No debe sorprender que esta complejidad haya generado diversas respuestas por parte de investigadores sociales del escenario andino. Algunos autores desestiman los componentes étnicos de las categorías 'blanco', 'mestizo', 'cholo' e 'indígena', y se ocupan, en su lugar, de la estructura de clase de la diferenciación social andina (ver Fuenzalida; Mayer). Otros conciben la etnicidad como un principio organizativo fundamental en la formación de los grupos, principio que debe ser reconocido en adición a las correlaciones de clase u otras dimensiones (eg. Casagrande 1981; Naranjo; van den Berghe y Primov). Por otro lado, Fock enuncia que los indígenas deben ser vistos como constituyentes de grupos étnicos, mientras que los blancos o los mestizos, orientados hacia la aceptación de estructuras centrales nacionales de dominación política, económica, social y cultural, deberían ser vistos como miembros constitutivos de categorías no étnicas, regionales o nacionales (ver Brownrigg 1977; Salomon 1982, para revisiones breves de reciente literatura andina sobre este tema).

En lugares del mundo en donde el fenotipo y la descendencia son el principal criterio para la pertenencia grupal, las fronteras entre los grupos son permeables solamente para pocos individuos que tienen características físicas limítrofes, y que pueden obviar la identificación de su ascendencia mudándose a destinos en donde no son conocidos. En los Andes, por contraste, la movilidad étnica grupal *no* está restringida a un pequeño número de individuos con características físicas limítrofes. En su lugar, ha habido una larga y diversa historia de cambios de identidad étnica emprendidos por un vasto número de individuos o por grupos, cambios que han ocurrido repentinamente o a lo largo de grandes períodos de tiempo (Bourricaud; Crespi; Early; Escobar; Fuenzalida; van den Berghe y Primov)⁵.

El cambio grupal con frecuencia ha tenido lugar *in situ* (por ejemplo, una comunidad indígena puede transformarse en una comunidad mestiza o blanca después de años o de generaciones). El cambio indivi-

5 En los Andes, al igual que en otros lugares de 'Indoamérica' varios intelectuales y dignatarios oficiales han intentado 'abolir' a los indios, al declararlos campesinos y al promocionar un acercamiento integracionista/asimilacionista —o, como Whitten 1976, van den Berghe y Primov proponen, 'etnocida'— hacia la diversidad étnica (Erasmus; González Navarro; Rubio Orbe; Stutzman, Walter 1981; Aguirre Beltrán ha señalado, sin embargo, que las ideologías o los programas de integración/asimilación en el ámbito nacional no son necesariamente un factor importante en la mayoría de los casos de cambio de identidad étnica en los niveles locales.

dual, sin embargo, generalmente ha requerido movilidad espacial, incluyendo el distanciamiento de los grupos socialmente significativos para el individuo (van den Berghe 1968). Este tema será ampliamente elaborado más adelante.

Con fronteras étnicas tan abiertas, la movilidad ocupacional o de clase de los indígenas se ha visto acompañada, casi siempre, por una pérdida de la identidad indígena (van den Berghe y Primov); pocas excepciones a esta norma general han sido reportadas desde el Perú (Adams 1959) y el Ecuador (Villavicencio); en Mesoamérica, estas excepciones pueden ser más comunes (Colby y van den Berghe 1961).

La zona de Saraguro, ubicada en el sur de los Andes ecuatorianos, es de especial interés para los estudios de etnicidad y cambio de identidad étnica por varias razones. En primer lugar, la condición de miembros, las identidades y las fronteras entre grupos étnicos están marcadas claramente en el contexto local. Segundo, la zona de Saraguro es una de las pocas en los Andes en donde el cambio individual de identidad étnica se lleva a cabo con el conocimiento y el consentimiento de los miembros de todos los grupos involucrados; el ocultamiento y la movilidad espacial no son necesarios. Tercero, la mayoría de los individuos que cambian provienen de los niveles socioeconómicos más bajos de sus respectivos grupos de origen. Cuarto, hoy en día, la movilidad de clase de los indígenas no requiere del abandono de la identidad étnica. Y, finalmente, a pesar de la apertura de las fronteras étnicas, el porcentaje de movilidad étnica ha sido sumamente bajo y probablemente está declinando. Por tanto, este es un detallado estudio de caso de los cambios individuales de identidad étnica *in situ* y de los contextos en que éstos ocurrieron.

La zona de Saraguro tiene una población fuertemente dividida en dos grupos étnicos cuyos miembros se autoidentifican, y son identificados por los demás, como 'indígenas' o 'blancos'. Tenemos registros de 85 individuos de la zona que cambiaron sus identidades étnicas y su pertenencia grupal étnica. De estos, 76 'indígenas' de nacimiento, se convirtieron en 'blancos'; 9 'blancos' de nacimiento cambiaron su identidad para convertirse en 'indígenas'.

Los datos sobre los que se basa este trabajo fueron recolectados en el transcurso de 19 años, entre 1962 y 1981. Durante este lapso, vivimos en la zona de Saraguro un total de cinco años, primero como voluntarios del Cuerpo de Paz y, después, como antropólogos. La profundidad longitu-

dinal de nuestra investigación nos permitió conocer bien a varias personas que cambiaron su identidad étnica, y también conocer a estas personas antes y después de su transformación. También nos ha permitido la observación directa de los diversos contextos en los cuales la transformación de identidad étnica ha ocurrido.

En la región hay aproximadamente 15000 indígenas, autodenominados y reconocidos por los ‘otros’ como ‘saraguros’. Mientras que todos comparten varias características —en particular símbolos de demarcación fronteriza en el vestido y el peinado— que los diferencian de todos los demás grupos (indígenas y no indígenas) del Ecuador, en este trabajo sólo nos ocuparemos, en el nivel local, de los 3000 o más saraguros que viven en la parroquia de Saraguro y de los aproximadamente 1800 blancos que viven entre ellos.

El país al que el pueblo Saraguro pertenece es una nación exportadora de banano y petróleo, aproximadamente del tamaño de Colorado, con una población de alrededor de 8.000.000 de habitantes. Al igual que otras naciones andinas, este es un país largamente afectado por una severa desigualdad económica y étnica. Por lo general, los indígenas ocupan el fondo de los sistemas de estratificación tanto económica como étnica. Y aquellos que son a la vez pobres e indígenas, en Ecuador son frecuentemente víctimas del abuso, la opresión y la degradación (ver Burgos, Crespi, Maynard, Villavicencio, Whitten). Casagrande (1981:261) ha señalado que estos comportamientos están “institucionalizados a tal punto que esto sorprendería a muchas personas oprimidas de otros sitios”.

Sin embargo, en la zona de Saraguro, los indígenas tienen en propiedad la mayor parte de la tierra; además, ocupan una posición de relativa estabilidad con relación al resto de la población rural ecuatoriana y, en promedio, tienen una posición económica más fuerte que la de los blancos de la parroquia. Esta fuerza económica, como lo demostraremos, es un factor importante que subyace tanto a la naturaleza del cambio de identidad étnica en la zona, así como a un patrón de relaciones indígenas-blancos que es inusual en el Ecuador.

‘Transculturación’

Para los fines de este trabajo se define ‘transculturación’ como un cambio de pertenencia, más o menos rápido, de un grupo étnico a otro por un in-

dividuo que, en el proceso, altera los indicadores significativos de su identidad étnica y —con o sin el uso del ocultamiento— es aceptado por los miembros del grupo receptor como uno más de ellos. La ‘transculturación’ es una acción llevada a cabo por un individuo sobre la base de decisiones conscientes y elecciones hechas por él.

Utilizaremos el término ‘transculturación’, con cierto refinamiento en la definición, en forma bastante similar a como ha sido utilizado en otros estudios latinoamericanos (ver Buitrón; Masson 1977; Ortiz—apoyado por Malinowski; Taylor), y como el término más incómodo ‘transculturalización’ ha sido utilizado por Hallowell⁶.

‘Transculturación’ es un término menos comprensivo que ‘aculturación’ o ‘asimilación’, términos utilizados de varias formas en las ciencias sociales. Estos se refieren a procesos que *ocurren* a individuos o grupos, tanto como a las acciones decididas por individuos. Adicionalmente, estos términos generalmente describen procesos de cambio a largo plazo, antes que procesos de corto plazo⁷. La ‘transculturación’ es, entonces, un proceso que ocurre *dentro* de los contextos más amplios de la aculturación y la asimilación.

Los términos como ‘blanqueamiento’ (Whitten 1976), ‘cholificación’ (Bourricaud), ‘indianización’ (Hallowell), ‘ladinización’ (Siverts, siguiendo a Pitt-Rivers), y ‘mestizaje’ (Escobar), que han sido utilizados para denotar cambios de identidad étnica, son demasiado amplios para nuestros fi-

6 Otros investigadores sociales se han servido de este término de distintas maneras. Para Francis, “transculturación” virtualmente es un sinónimo de ‘aculturación’ y es uno de los cuatro niveles interdependientes en el proceso de asimilación. Oberem utiliza “transculturación” como parte del título de un libro sobre los cambios culturales experimentados por un grupo nativo en una situación de contacto cultural. No define el término y además parece utilizarlo como sinónimo de ‘aculturación’ en sus 5 ó 6 apariciones a lo largo de 400 páginas de texto. Para Adams (1956, citado en Aguirre Beltrán), la “transculturación” se refiere sólo a la ‘aculturación’ de grupos, mas no de individuos. Y Rubio Orbe utiliza “transculturación” para describir un movimiento de elementos culturales —no de personas— desde un grupo a otro.

7 Mientras que los antropólogos son más susceptibles a usar ‘aculturación’ y ‘asimilación’ como términos del mismo nivel, para describir características de las relaciones étnicas, los sociólogos son más susceptibles a definir la ‘aculturación’ como un subnivel (Francis) o un subproceso (Gordon) de asimilación. No nos ocuparemos de este tema en el presente trabajo y utilizaremos ‘aculturación’ para referirnos al aprendizaje de la cultura de otro grupo y ‘asimilación’ para referirnos a cualquier aspecto que apunte a la incorporación institucional (ej.: ocupacional, política, educativa, etc.) al interior de otro grupo étni-

nes, al igual que los términos ‘aculturación’ y ‘asimilación’. Aquellos también incluyen cambios de grupo, cambios individuales, así como cambios de largo y corto plazo. De la misma manera, son demasiado específicos en referencia a grupos particulares como para ser utilizados con fines analíticos generales. Adams (1956) ha sugerido que la transformación de la identidad étnica *individual* puede ser referida en términos de ‘movilidad social’. Obviamente, este último término tiene demasiados usos en las ciencias sociales como para restringirlo en su definición. Otras expresiones como ‘deviene’ se utilizan comúnmente para describir el cambio de identidad étnica, por ejemplo, “los kachins ‘devinieron’ en shans” (Leach). Pero estas palabras son demasiado generales para ofrecer un marco conceptual preciso.

Uno de los términos utilizados con frecuencia en la literatura para denotar un cambio individual de identidad étnica es ‘pasar por’. ‘Pasar por’ es una forma velada de ‘transculturación’. ‘Pasar por’ es una estrategia de evasión a través de la cual el integrante de un grupo minoritario oprimido intenta escapar de las consecuencias de su condición inferior, al tomar secretamente la identidad y adoptar la pertenencia a otro grupo. El ‘pasar por’ viene acompañado del temor a ser descubierto “que puede destruir todo el esquema de adaptación” (Simpson y Yinger 1972:208). Las posibilidades de ser descubierto se reducen al trasladarse a otra área.

Mientras que el ‘pasar por’ ha sido utilizado con frecuencia para referirse al cambio de identidad entre los negros norteamericanos, quienes fenotípicamente son lo suficientemente ‘blancos’ como para penetrar en el medio ‘blanco’, éste también se ha utilizado en la literatura latinoamericana para describir el traslado individual a través de fronteras étnicas (por ejemplo, Mörner; Siverts, Van den Berghe 1968, 1975; Van den Berghe y Primov; Wagley y Harris). En América Latina tiene las mismas connotaciones de temor a ser desenmascarado que en cualquier otra parte. Van den Berghe afirma que “atravesar la frontera étnica es básicamente una función de la movilidad geográfica. El indígena que no abandona su lugar de nacimiento casi nunca ‘pasa por’” (1968:517). Siverts comenta, “atravesar la barrera étnica. . . requiere una transposición completa, que involucra el abandono del hogar, la familia y toda una forma de vida” (1969:111). Burgos, Butler, Casagrande (1974), Crespi, Villavicencio y Whitten (1976) describen prerequisites similares en una variedad de áreas ecuatorianas además de Saraguro. En Saraguro, por contraste, el cambio individual de iden-

tividad étnica tiene lugar sin necesidad de secretos, engaños o movilidad espacial. El ‘pasar por’ no es, por lo tanto, un término apropiado para analizar la situación de Saraguro. El cambio de identidad étnica en Saraguro es, por lo tanto, una ‘transculturación’ deliberada.

La gente del área de Saraguro tiene sus propias expresiones para describir la ‘transculturación’. La más común es, “él se hizo blanco”. Otras son “ella se ha vuelto blanca”; “ella era indígena antes, ya es blanca”; y “ya se viste de blanco”. Expresiones similares son utilizadas para describir la ‘transculturación’ de blanco a indígena.

Fuga desde abajo

La ‘transculturación’ y otras formas de cambio de identidad étnica están generalmente asociadas al ascenso en términos sociales (por ejemplo Colby y Van Den Berghe 1961; Van Den Berghe y Primov). Sin embargo, no necesariamente se da un movimiento ascendente en cada dimensión social. En el caso de Saraguro, por ejemplo, todos los blancos que han transculturado al status de indígena, han descendido en la escala de la jerarquía étnica del Ecuador (para, como demostraremos, mejorar su situación económica). Algunos indígenas que han cambiado de identidad para casarse con blancos han renunciado, en parte, a su posición económica para poder adquirir una posición étnica más elevada. En otras palabras, mientras que los seres humanos generalmente hacen sus elecciones y actúan de acuerdo con lo que ellos perciben como sus intereses, las elecciones hechas y las acciones tomadas pueden requerir el trocar el movimiento ascendente dentro de ciertas dimensiones, por un movimiento descendente dentro de otras. Por tanto, si bien los individuos que asumen un cambio de identidad étnica, lo hacen en espera de mejorar la situación general de su vida, nosotros no podemos asumir que ello significará un ascenso en todas las dimensiones sociales significativas.

La ‘transculturación’ y otras formas de cambio de identidad étnica están también asociadas a la “fuga continua de los mejor educados y los miembros más talentosos de un sistema tradicional” (Holloman 1975:29). Barth afirma que las personas “pueden intentar pasar por y pretender ser incorporadas en . . . la sociedad industrial. Si los innovadores culturales son exitosos, su grupo étnico se desvinculará de su fuente de diversificación interna y probablemente se mantendrá como un conservador en tér-

minos culturales, como un grupo étnico articulado débilmente y de bajo rango en el sistema social más amplio” (1969:33). Koenig reporta que a raíz de la mejoría en su situación económica, a algunos pobladores maya de Belice les ha sido posible “efectuar una transición de ser ‘indio’ a exigir una identidad étnica española” (1980:9). El significado de este informe es que los miembros exitosos de la comunidad étnica maya abandonaron su propia comunidad, y al hacerlo, la debilitaron. Casagrande (1972) y van den Berghe y Primov han señalado claramente las consecuencias negativas para el grupo étnico originario de la ‘fuga’, a otros grupos, de los miembros más capaces, ambiciosos y de mejor nivel educativo. La ‘fuga de cerebros’ desde el Tercer Mundo hacia el mundo occidental es una situación análoga en el ámbito internacional.

Pero el cambio de pertenencia de un grupo étnico a otro no siempre involucra a los individuos más talentosos, ricos o ambiciosos. Mayer sugiere la posibilidad de una ‘fuga desde el medio’: aquellos ubicados en el ápice estarían satisfechos con su condición al interior del grupo; aquellos ubicados en la base no contarían con los medios para cambiar exitosamente. Barth explica que el cambio de identidad de los *pathans* a *kohistanis* o *baluch* ocurre entre aquellos que perdieron sus tierras, aquellos que “en competencia con los líderes pathan en el ofrecimiento de hospitalidad y de obsequios, tendrían un desempeño muy pobre” pero como *kohistani* o *baluchs* son juzgados por estándares diferentes a los que pueden adecuarse con éxito (1968:131). Barth (1961) también analiza una situación similar entre los *basseri*. Siverts anota sobre este proceso en México: “hay un flujo constante a la ciudad de miembros sin éxito de un pequeño grupo de comunidades hacia el sur y el este de San Cristóbal Las Casas”. Barth y Siverts están describiendo lo que hemos llamado “fuga desde abajo”.

La ‘fuga desde abajo’ se aplica a la situación de Saraguro. La mayoría de los individuos que han cambiado de identidad provienen de los estratos socioeconómicos más bajos de su grupo étnico nativo. Y, muchas de estas personas han cambiado por razones similares a las mencionadas para los *pathans*. Por tanto, la ‘transculturación’ en Saraguro no ha desembocado en el debilitamiento del grupo indígena. Los saraguros más capaces, talentosos, educados y ambiciosos no han tenido que desechar su identidad étnica para alcanzar sus intereses individuales en la actualidad, y, muy pocos lo hacen. Mayor elaboración sobre estos asuntos se hará más adelante en este artículo.

El contexto Saraguro

La parroquia de Saraguro es una región de empinadas laderas y terreno accidentado que varía en elevación desde aproximadamente 1900 metros hasta 3300 metros. La principal área habitada está situada entre los 2300 y los 2750 metros sobre el nivel del mar. Al ser parroquia y cabecera cantonal, el pueblo de Saraguro sirve como centro comercial, religioso y administrativo de la región. La carretera Panamericana atraviesa el pueblo, conectándolo con las ciudades de Loja (capital de la provincia, Loja, a la que pertenece Saraguro), sesenta kilómetros hacia el sur, y Cuenca (capital de la provincia de Azuay), ciento sesenta kilómetros hacia el norte.

Grupos e identidades étnicas: los blancos

Todos los 1600 habitantes de Saraguro son blancos. Se refieren a sí mismos y se les conoce como: 'los blancos de la plaza' (o 'blancos del centro') y como 'saragurenses', en contraste con la denominación 'saraguros', un término utilizado exclusivamente para indígenas. Por lo general, los saragurenses intentan adoptar la moda de la ciudad, hablan sólo en castellano (excepto aquellos que han cambiado de identidad) y prefieren actividades y ocupaciones no manuales (no siempre logradas), tales como administración de almacenes, empleos estatales, profesiones, o producción de artesanías. Pocos habitantes del pueblo poseen cantidades significativas de tierra agrícola en la parroquia, aunque algunos poseen extensas propiedades al oeste de la parroquia donde se cultiva trigo para el mercado, con resultados favorables. En Saraguro, las oportunidades económicas son limitadas, y muchos de sus habitantes se ven en la necesidad de llevar una vida muy modesta; algunos inclusive deben recurrir a la mendicidad y al hurto para subsistir. Muchos jóvenes saragurenses con talento y ambición abandonan el área para buscar mejor fortuna en otros lares, y merman, de esta manera, el más valioso recurso de la comunidad blanca. Algunas de estas personas son el orgullo de la comunidad, al convertirse en exitosos escritores, sacerdotes, educadores, políticos o administradores en otras partes del Ecuador.

Además de los blancos locales, existe un pequeño número de blancos rurales, aproximadamente unos 200, que también residen en la parro-

quia. Se autodenominan y las personas se refieren a ellos como 'blancos del campo' o 'campesinos', un término cuya acepción local es la de 'habitantes rurales no indígenas'. Estos blancos son agricultores que viven en comunidades predominantemente indígenas. Sus patrones de subsistencia son básicamente idénticos a los de sus vecinos indígenas, descritos a continuación.

Si bien, los campesinos no siguen las tendencias de la moda y normalmente visten ropa cómoda, barata y producida industrialmente (a veces junto con ponchos o faldas tejidos en casa), la vestimenta no siempre ofrece una línea demarcatoria clara entre blancos rurales y habitantes del pueblo; que exista una tenue línea divisoria entre estos grupos no es sorprendente: ningún miembro de estos grupos realiza esfuerzos notables por diferenciarse de los otros. Todos son 'blancos' en una región numéricamente dominada por 'indígenas' y, por lo tanto, sienten un vínculo común y de identidad. Al interior de la sociedad blanca local, las distinciones simbólicas y estructurales que existen están dadas por diferencias económicas antes que por diferencias campo-ciudad. A pesar de que existen marcadas desigualdades entre blancos, el área de Saraguro no tiene un sistema urbano de estratificación, similar al descrito para la ciudad de Cuenca por Brownrigg (1972), como tampoco los rigurosos patrones de opresión (de 'blancos' por 'blancos') basados en diferencias extremas de control de los recursos productivos (tierra y trabajo) que han existido por mucho tiempo en el resto de la provincia de Loja (cfr. Galarza).

Grupos e identidades étnicas: los indígenas

En Saraguro, al igual que en otras áreas del Ecuador tales como Otavalo (Villavicencio; Walter 1981), Salasaca (Casagrande 1981) y Cañar (Fock), la frontera simbólica entre indígena y blanco está muy marcada para ambos sexos por el peinado, el vestido y el lenguaje. Con pocas (y temporales) excepciones, todos los indígenas saraguros llevan su pelo en una larga y única trenza (*jimba*), en una variedad de estilos. Ningún otro pueblo en la región lleva el cabello de esta manera.

Hasta la década del 70, la vestimenta masculina incluía pantalones cortos de lana de color negro, tejidos a mano, *cushma* (túnica) y poncho. La vestimenta femenina, tejida a mano, también negra, incluía la *pullera*

(enagua larga y completa) sobre la que se usaba un *anacu* (falda envolvente plisada), y una *lliclla* (una chalina). Otros artículos de la vestimenta, tales como blusas bordadas, correas, joyería y sombreros prensados de lana eran adquiridos a los fabricantes blancos en el pueblo. A finales de la década del 70, la ropa indígena sufrió varios cambios significativos: la *cushma* fue reemplazada por camisas hechas en fábrica y los pantalones cortos, ponchos, *anacus* y *pulleras* se fabricaban con materiales sintéticos en lugar de lana. Las mujeres empezaron a usar con mayor frecuencia 'sacos' para reemplazar a la tradicional *lliclla* y; los sombreros de paja y fieltro substituyeron a las formas anteriores y; zapatos, botas y sandalias cubrieron los pies descalzos de la década del 60.

Es importante mencionar que la incorporación de algunos elementos de la tecnología moderna y de los sistemas nacionales de intercambio económico no ha menoscabado la fuerza de la identidad étnica saraguro. Por el contrario, en la determinación de los símbolos de su identidad étnica, los saraguros han sido capaces de responder selectivamente a las nuevas y cambiantes condiciones económicas. No obstante, los pantalones negros cortos para los hombres, y las faldas negras plisadas para las mujeres, continúan siendo indicadores significativos de la identidad de este grupo étnico.

También el lenguaje se ha convertido en otro importante indicador étnico. La mayoría de los indígenas ahora son bilingües, y hablan tanto el español como el quichua (conocido localmente como *inga*). A finales de la década del 60 había indígenas jóvenes que ya no aprendían quichua, pero, en la década del 70 se dio un resurgimiento del quichua como un importante símbolo de autoidentificación y de orgullo étnico. Hacia la década del 80, en Saraguro, se desarrollaron programas de alfabetización en quichua que contaban con el apoyo del Gobierno Nacional. Si por cualquier razón, el vestido y el peinado pierden fuerza como marcas étnicas, el conocimiento del quichua puede surgir como el principal signo de etnicidad.

Desde mucho tiempo atrás, los saraguros han practicado una agricultura de subsistencia y la crianza comercial de ganado. La tierra y el ganado representan la riqueza personal. La familia nuclear promedio, de 3 a 6 miembros, posee más de diez hectáreas de tierra. Sólo una pequeña parte se dedica a la agricultura de subsistencia y la tierra restante a pastizales y bosques. Los saraguros, a más de poseer la mayor parte de la tierra de la parroquia, más de la mitad de ellos controla tierras en los bos-

ques tropicales de la alta ribera amazónica, al otro lado de la cordillera oriental. Ellos han venido colonizando esta área, el Oriente, desde fines del siglo diecinueve, para expandir su capacidad ganadera (Stewart et al.). La tierra en posesión de los saraguros es suficiente para suplir las necesidades de subsistencia de la comunidad y proveer de ingresos a los hogares mediante el comercio de ganado y productos lácteos. La mayor parte de los hogares posee de ocho a diez cabezas de ganado, muy pocos tienen más de cuarenta cabezas o menos de tres o cuatro.

Los saraguros no solamente están ubicados en niveles razonables de acuerdo a los estándares del medio rural ecuatoriano, sino que además, poseen una buena parte del poder económico colectivo en la región; característica que comparten con algunos de los grupos otavaleños del norte del Ecuador (Casagrande 1977; Salomon 1973; Villavicencio; Walter 1981).

Hasta la década del 70, la ganadería y la agricultura eran asumidas como partes integrales del ser indígena. Había pocas alternativas razonables: la mayoría de las otras ocupaciones estaban reservadas a los blancos. Antes de la década del 70, algunos padres de familia saraguros pensaban seriamente (algunos lo llevaron a la práctica) en educar a sus hijos como blancos para que pudieran participar en una gama más amplia de elección de carreras. Estaban muy conscientes de la realidad ecuatoriana que Casagrande ya señaló en 1974, “hasta donde yo conozco, ningún indígena ha alcanzado relevancia pública o profesional en el Ecuador y a la vez retenido su identidad indígena. No hay médicos, abogados, ingenieros, autores u oficiales públicos electos que sean indios” (1974:7). (cfr. van den Berghe y Primov para consideraciones similares en el Perú).

Pero las condiciones empezaban a cambiar, especialmente en el sistema educativo ecuatoriano. En 1970, cuatro hombres y seis mujeres jóvenes saraguros dejaron la zona en búsqueda de instrucción superior. Las aspiraciones profesionales de estas personas incluían: médicos, abogados, educadores, enfermeras, monjas y un antropólogo. Para cada uno de ellos, el plan de acción a largo plazo era regresar a su hogar y trabajar profesionalmente para su comunidad, para ayudarlos y, sobre todo, para demostrar que era posible ser indígena y ‘algo más’, y no sólo agricultor.

A finales de la década del 70 y a principios de la década del 80, un gran número de indígenas había decidido seguir esta estrategia y muchos habían retornado ya a la zona de Saraguro. Una docena o más son ahora profesores de colegios primarios y secundarios locales, y varias do-

cenos son educadores en programas de alfabetización quichua tanto en Saraguro como en otras partes del país. La expansión de los programas de salud rural ha llevado a un considerable incremento en el número de enfermeras auxiliares profesionales. Algunos saraguros ocupan actualmente cargos no agrícolas en el gobierno y otras agencias estatales en zonas fuera de Saraguro. Otros saraguros están obteniendo títulos universitarios en Leyes, Medicina, Veterinaria y Enfermería. Similares desarrollos se dan entre los indígenas de Otavalo (Walter 1981). Todos los estudiantes saraguros, tanto en casa como fuera de la región, han mantenido su identidad indígena (usando las marcas del vestido y peinado antes mencionados).

El mantenimiento de esta identidad fuera del lugar natal implica un juego de dificultades y oportunidades. Como miembros de una minoría nacional oprimida y denigrada, son sujetos de prejuicio y discriminación en cualquier momento. Sin embargo, su especificidad, habilidad y orgullo les ha proporcionado un espacio de aceptación en algunos sectores de la sociedad ecuatoriana. Los saraguros, junto a indígenas de áreas excepcionales como Otavalo, son apreciados como valiosos símbolos de la herencia indígena ecuatoriana, y, como tales, son receptores de los beneficios provistos por un cierto 'emblemismo' selectivo que prevalece en la sociedad nacional hoy en día. Más aún, como los otavalos, es probable que reciban estos beneficios y un trato general más digno fuera de su zona natal (Villavicencio).

Otro grupo de saraguros se ha dirigido hacia ocupaciones no agrícolas de menor nivel en la propia zona de Saraguro. Ahora dedican la mayor parte de su tiempo a ocupaciones tales como la construcción de viviendas, las contrataciones, el tejido comercial, y al trabajo como mano de obra semi-calificada en proyectos estatales, tales como la construcción de carreteras. Uno de los factores responsables de esta expansión de ocupaciones no agrícolas es el desarrollo de la economía ecuatoriana que, desde 1972, exporta cantidades significativas de petróleo. Si bien, esta expansión ha traído un sinnúmero de problemas al país, incluso una elevada inflación, también llevó a mejores niveles de remuneración en muchas ocupaciones. Así, por ejemplo, mientras que un trabajador de carretera en el área de Saraguro ganaba el equivalente de US\$0.75 diarios en 1970, hacia 1981 sus ingresos eran de US\$5 al día. Ahora, varios indígenas calculan que pueden tener un mejor nivel de vida trabajando como empleados antes que dedi-

cados a la agricultura y ganadería, lo que no ocurría para el indígena promedio hace diez años.

Todos estos cambios ocupacionales han colocado al indígena en una posición de competencia directa con los blancos por los escasos recursos económicos del área. Esta asimilación ocupacional, empero, ha reducido mucho la presión para la 'transculturación' de indio a blanco. Los saraguros ya no sienten la necesidad de la 'transculturación' como medio para participar en una gama más amplia de ocupaciones no agrícolas.

Si bien hay un proceso de asimilación educacional y ocupacional, otras barreras étnicas se mantienen, algunas apoyadas por los indígenas, otras por los blancos. Aunque superan numéricamente a los blancos en la parroquia, los indígenas aún no han logrado penetrar la estructura política parroquial. No tienen mayor participación en las estructuras familiares y en la vida social de los 'blancos'. Por otro lado, los indígenas mantienen un sistema de fiesta/cargo religioso muy elaborado que evidencia la variedad de sus valores culturales y comportamientos, y, que además, asegura la diversa red de relaciones individuales en un dominio exclusivo, étnico y claramente limitado (J. Belote y Belote 1977a, b).

Relaciones étnicas

Las relaciones étnicas en Saraguro son moderadas por la fortaleza económica de los saraguros. Existe una fuerte competencia entre los blancos para acceder a la riqueza indígena a través de la venta al menudeo de artículos, manufacturas artesanales, así como por la provisión de servicios y préstamos con intereses altos. El maltrato excesivo a los clientes indígenas pondría en riesgo la posición competitiva de los vendedores blancos, proveedores de bienes y servicios. Su riqueza ha permitido, entonces, a los saraguros escapar de los peores aspectos de las relaciones indígenas-blancos, frecuentemente encontrados en otras partes del Ecuador.

La fuerza local de un grupo étnico, sujeto de humillación y discriminación en la sociedad nacional, ha llevado a la expresión de una gran ambivalencia en las actitudes de los 'blancos' y en la conducta hacia los saraguros. Algunos blancos plantean que los saraguros son superiores a otros grupos indígenas ecuatorianos, incluso en términos no econó-

cos. Por ejemplo, algunos blancos sostienen que los saraguros descienden de la realeza inca. Por otro lado, los saraguros son considerados como 'carentes de civilización' y 'rústicos', 'superreligiosos', o como 'siempre borrachos' e 'inmorales', 'tacaños' y 'vagos', etc. El mismo 'tendero' que, en cierto momento, afirmaría que los indígenas son tan deshonestos que uno nunca debería permitirles la entrada en su casa, y que jamás les prestaría dinero; en otro momento, presta dinero u otorga crédito, sin ninguna garantía, a un indígena que él o ella apenas conoce, o le deja a cargo del almacén o casa mientras está fuera. De acuerdo a los diversos contextos y las personas involucradas, entonces, a los indígenas se les puede o no pedir bruscamente que realicen alguna tarea menor, o que se sienten en la parte posterior del bus; pueden o no ser atendidos en orden de llegada en un almacén u oficina; pueden o no estar sujetos al uso de epítetos o formas coloquiales de trato verbal; y pueden o no sufrir abuso a manos de la autoridad, o ser humillados por los niños blancos. Si, por un lado, numerosas instancias de interacción, relativamente equitativas, pueden tener lugar entre indígenas y blancos en el área de Saraguro; por otro, ningún indígena puede estar seguro de cómo será tratado en un contexto blanco. Por tanto, los indígenas han tenido que desarrollar una variedad de estrategias para manejarse en este contexto. Algunos presentan una actitud humilde, deferente y sumisa hacia los blancos; otros intentan ignorar, dignamente, cualquier intento por degradarlos; unos emplean el sentido del humor para desviar formas indeseables de atención, mientras que un número creciente de indígenas resiste agresivamente a ser tratado como un ciudadano de tercera. Y, por supuesto, algunos han adoptado la estrategia de 'transculturación' en un intento por obtener el respeto, la dignidad u ocupación que creen no podrían obtener como indígenas⁸.

8 Para más detalle sobre las relaciones étnicas en Saraguro ver Belote; Masson (1977; 1983); y Schmitz. Para ver patrones similares de respuesta indígena (excepto por transculturaciones obvias y exitosas) a la opresión no indígena en otro lugar, ver Villavicencio. Burgos da un excelente recuento de sumisión o repliegue como respuesta a la opresión étnico-económica en la provincia de Chimborazo, y Muratorio detalla la emergencia del movimiento protestante indígena como una reacción que se está desarrollando ante esta situación en la misma región.

La ‘transculturación’ de indígena a blanco: la perspectiva del blanco

Al ser interrogados sobre la diferencia entre ellos y los blancos, los indígenas responden constantemente: ‘la ropa’. Los blancos tienden menos a mencionar el vestido y usualmente citan características de comportamiento, concluyendo: ‘nosotros somos civilizados’. Pero, con claridad, el vestido y el peinado son las principales fronteras reconocidas por miembros de los dos grupos. Por ejemplo, en 1967 la orden franciscana abrió una escuela primaria exclusivamente para indígenas. La forma de vestir era el único criterio de admisión. Algunos blancos del pueblo preferían la educación religiosa para sus hijos, pero sus solicitudes de admisión fueron rechazadas; así como también la solicitud de una mujer indígena para su hijo que había cambiado de identidad (a blanco), aunque la hermana mayor (que no lo había hecho) asistía a la misma escuela. Aunque la frontera se verbaliza de distintas maneras, ambos grupos están más o menos de acuerdo en el camino para volverse blanco: un indígena debe cumplir con los requisitos culturales y de comportamiento de un blanco, además de cambiar su vestido y peinado. Aunque el proceso de decisión que lleva al cambio de ropa y peinado es muy complejo, el acto físico en sí es bastante simple. Muchos indígenas, obviamente, poseen los requisitos culturales necesarios: hablan un español de aceptable a excelente, tienen vasto conocimiento general de la cultura y la sociedad del blanco. En realidad, muchos indígenas son esencialmente biculturales en su conocimiento y habilidad para funcionar en los dos sistemas étnicos; son mejores conocedores de la sociedad dominante de lo que los miembros de esa sociedad lo son acerca de ellos (cfr. Butler; van den Berghe 1968). Para usar una frase acuñada por McFee en referencia a ciertos *pies-negros* aculturados, ellos son “150 por ciento hombres” (o mujeres). El conocimiento saraguro se debe, en parte, al hecho de que ellos pasan más tiempo en el ‘terreno’ del blanco —en sus tiendas, oficinas, calles y aun en sus casas— de lo que los blancos en los espacios indígenas. Pocos blancos (mendigos, ladrones y oficiales de la ley son excepciones notables) han puesto alguna vez el pie en un hogar indígena.

Una de las características más interesantes de la situación de los saraguros es que muchos blancos desean que los indígenas se vuelvan blancos. Los saraguros no son, utilizando la terminología de Barth (1969),

unos “parias” a quienes se les ha negado la condición de miembros de la población dominante. Existen algunas razones para la aceptación de la ‘transculturación’ de indígena a blanco por parte de los blancos.

En primer lugar, los blancos no tienen duda alguna de que los valores culturales y de comportamiento que ellos valoran son inherentemente superiores a aquéllos de los indígenas. Cuando un indígena se vuelve blanco, esto se percibe como un reconocimiento tácito de la superioridad de la cultura del blanco. Aún más, esto le concede al blanco un mayor margen de control social informal sobre el comportamiento de este individuo: el individuo que cambia de grupo acepta comportarse de una manera aceptable y comprensible para los miembros del grupo anfitrión.

Por supuesto, por sí solo, el factor mencionado no es suficiente para explicar la predisposición de los blancos a aceptar a los indígenas ‘transculturados’ en su seno. En cualquier sistema étnicamente estratificado, el grupo dominante se sentirá culturalmente superior, sin que esto lleve a la aceptación de los ‘transculturados’ del grupo dominado. Son las condiciones económicas la base de la aceptación de los indígenas que mudan de identidad por parte de los blancos. En primer lugar, la fuerza económica de los indígenas ha impedido que éstos sufran la doble desventaja que la mayoría de los grupos indígenas del Ecuador sufre: ocupar la posición más baja en los estratos económicos y étnicos. Muchos blancos se encuentran en la incómoda posición de ser más pobres que los representantes locales de un grupo nacionalmente oprimido e irrespetado. Si los indígenas se volvieran blancos, esta incomodidad desaparecería.

La riqueza de los saraguros es, a veces, exagerada a ojos de los blancos. Un blanco que observa a los indígenas en la feria de ganado de los domingos puede apreciar como los indígenas, una vez vendido su ganado, se alejan del pueblo con el equivalente de cientos de dólares en sus alforjas. El blanco, que conoce a pocos indígenas personalmente, no tiene por qué saber que es muy raro que un indígena por sí solo pueda acumular suficiente ganado para realizar ventas de esa magnitud. La percepción, en cierto modo imprecisa, sobre la riqueza de los indígenas se combina con la percepción de que los indígenas no son buenos consumidores, no gastan o no invierten su riqueza en los bienes de consumo disponibles en las tiendas y mercados del pueblo. Esta impresión no es completamente equivocada. Lo que los indígenas compran regularmente en las tiendas son artículos de bajo costo, tales como: panela, sal, kerosén,

licor de contrabando, velas, piola, cintas, cigarrillos, fósforos y analgésicos. Al revisar el inventario de una típica tienda, vemos que estos artículos constituyen una pequeña parte del total de sus existencias. La mayoría de los otros artículos son adquiridos por el pequeño grupo de blancos del lugar. El tipo de existencias no pretende ahuyentar a los indígenas. Por el contrario, los tenderos blancos están dispuestos a aceptar una mayor clientela indígena. De hecho, desde 1970, los indígenas han empezado a adquirir artículos más costosos tales como ropa, radios, cocinas, alimentos enlatados. Aun así, persiste la impresión que los indígenas comprarían más si fueran blancos. La idea que mientras más individuos cambien de identidad, más dinero se gastará en las tiendas y mercados locales, contribuye a que la población blanca acepte a los indígenas que deseen hacerlo⁹.

Las condiciones económicas afectan la aceptación de la 'transculturación' en otro nivel. Se percibe a los indígenas (con cierta razón) como reacios a trabajar como empleados o sirvientes, a menos que estén en serias dificultades financieras, por tanto, se cree que si adoptan la identidad blanca pueden convertirse en una fuente de mano de obra barata en el área. Por el contrario, los indígenas pudientes tienen una visión diferente de la 'transculturación': los blancos más pobres los aceptarían mejor como empleadores. En ocasiones, los indígenas contratan blancos para realizar trabajos manuales. El ser reducido a realizar una labor manual es muy incómodo para un blanco y hacerlo para un indígena es doblemente humi-

9 Así como los saraguros, los otavaleños del norte del Ecuador son un grupo indígena diferenciado que incluye un significativo número de individuos relativamente ricos y bien educados. A diferencia de los saraguros, cuya riqueza se basa en las tierras y el ganado, la riqueza de los otavaleños se ha basado en la producción y distribución de textiles y otras artesanías (ver Casagrande 1977; Collier y Buitrón; Parsons; Rubio Orbe; Salomon 1973; Villavicencio; Walter 1981); para una visión de los grupos otavaleños más pobres ver Butler. A diferencia del área de Saraguro, los no indígenas del área de Otavalo son generalmente reacios a la 'transculturación' de indígena a blanco o mestizo, principalmente porque estas transformaciones a gran escala lesionarían la importante industria turística local que se basa en el atractivo del vestuario, las costumbres y la producción de artesanías indígenas (Villavicencio). Mientras que, por contraste, en el área de Saraguro, el turismo ha tenido un impacto económico menor por estar ubicada en una región remota. Sólo unos pocos no indígenas han lucrado directamente del 'folclore' de la vida Saraguro (cfr. Friedlander).

llante. En una ocasión, un indígena que había contratado una cuadrilla de trabajadores blancos para desbrozar un solar en el Oriente despertó una mañana después de una borrachera y descubrió que le habían cortado el pelo. Entonces, su cuadrilla de empleados ‘malanochados’ le hizo saber que le habían cortado el pelo para ‘hacerle blanco’ como ellos, y, por lo tanto, un empleador más aceptable (por el contrario, Butler ha encontrado que en Otavalo el corte de la trenza por no indígenas está motivado por el deseo de degradar al indígena, no de cambiar su identidad étnica). El indígena saraguro rechazó este intento de ‘transculturación’ forzada y soportó su cabeza rapada con gran bochorno hasta que su pelo alcanzó la longitud suficiente para ser trenzado nuevamente.

Los indígenas que cambian de identidad y que demuestran un manejo adecuado de los patrones culturales de los blancos y que logran, al menos, un estándar de vida moderado, rápidamente son incorporados en muchos ámbitos de la sociedad blanca. Se convierten en candidatos políticos, asisten a recepciones y bailes de los blancos, participan en las celebraciones del santo patrono del pueblo, se casan con blancos, etc. La diferencia en el comportamiento de la gente del pueblo hacia los ‘transculturados’, antes y después de su cambio de identidad, es notable. Los informantes dan cuenta de muchas ocasiones en donde fue evidente un trato igualitario; nosotros fuimos testigos de varias, como la siguiente, que en 1970, registró uno de nosotros:

Compré mi boleto de bus en Cuenca y abordé. Una vez dentro, y sentado frente a mí, encontré a un hombre a quien conocía bien. Había sido ‘blanco’ por solo dos años. Me preguntaba si apreciaba poder sentarse en la parte delantera del bus, un privilegio nuevo para él. Junto a él se sentó otro pasajero. También lo conocía. Tenía la reputación de ser una de las personas más intolerantes de Saraguro. Me divertí al pensar cuál habría sido su reacción si su vecino aún hubiese sido un indígena. Saludó a su vecino amigablemente y le preguntó por su destino. Cuando la respuesta que recibió fue “Saraguro”, reflexionó por un momento y le preguntó si quizá tenía algún negocio en ese lugar. El transculturado respondió que Saraguro era su hogar. Entonces le preguntó si tal vez vivía en una de las comunidades aledañas (y mencionó algunas comunidades de blancos). Su respuesta fue: “No, vivo en Quisquinchir” (una comunidad predominantemente indígena). “Y, ¿cómo se llama su papá? Quizá lo conozca”. El transculturado dio el nombre de su padre, añadiendo que efectiva-

era conocido, puesto que en varias oportunidades le había solicitado préstamos. “Ah, sí” fue la respuesta. “¿Desde cuándo es Ud. blanco?”, sin perder el pulso, sin ningún distanciamiento notorio. Los dos pasajeros continuaron conversando amigablemente a lo largo del viaje y, al apearse juntos, se desearon un buen día y se dieron la mano. El trato fue formal a lo largo de toda la conversación.

Aunque los blancos acepten a los ‘transculturados’ medianamente bien, es innegable que existe un cierto estigma unido al abandono reciente de la identidad indígena. Pocas personas ofrecen esta información de forma voluntaria, como parte de su biografía personal en una conversación casual. Al menos una persona cambió su apellido indio por el de su esposa (apellido blanco) para liberarse a sí mismo y a su descendencia de cualquier vestigio de su origen (cfr. Goffman). Como indicamos anteriormente, el estigma se reduce en la medida en que las conductas culturales y económicas se aproximen a los estándares blancos.

La ‘transculturación’ de indígena a blanco: la respuesta indígena a la apertura

De los 76 indígenas ‘transculturados’ y que conocimos, 67 cambiaron su identidad étnica una sola vez (hasta 1981) y nueve, más de una. Trataremos primero el caso de estos últimos.

Ya mencionamos el caso del adulto que fue sometido a un cambio forzoso de identidad debido a un corte de pelo. Este caso revela tanto el fuerte deseo por parte de ciertos blancos de incorporar indígenas a su grupo, como también la percepción de que la ‘transculturación’ es poco más que una simple cuestión de cambio de peinado y vestido; percepción bastante inexacta en la mayoría de los casos. Pero, para tres personas que tienen empleos ocasionales fuera de Saraguro ha sido así. Estas personas han seguido un patrón de oscilante biculturalismo, en el cual mantienen su identidad indígena mientras están en el área de Saraguro, pero cambian su vestido y peinado cuando están en su lugar de trabajo (el único varón de este grupo esconde su trenza dentro del cuello de su camisa para ocultar su identidad indígena). Esta “conmutación cultural” ha sido observada en mayor escala en Guatemala (Colby y van den Berghe 1969; van den Berghe 1968) y entre los salasacas de Ecuador por Casagrande (1981).

Una mujer saraguro se convirtió en 'blanca' por corto tiempo durante su adolescencia cuando fue a vivir en Loja, retomó su identidad poco después de regresar a Saraguro. Finalmente, pocos años más tarde, tras su matrimonio con un blanco, volvió a cambiar, probablemente por última vez.

Cuatro indígenas vivieron un proceso de 'transculturación' y permanecieron en este grupo entre 2 y 14 años antes de retomar su identidad indígena (también en este caso, quizás por última vez). Tres de los cuatro eran hombres que retomaron su identidad para casarse con mujeres indígenas.

Sesenta y siete indígenas han optado por la 'transculturación' a blanco y parecen haber asumido esta transformación de manera permanente. El cuadro 1 presenta algunas características de este grupo; las más destacadas son: a. el número de hombres y mujeres 'transculturados' ha sido casi igual (34 hombres, 33 mujeres); b. la mayor parte (51) proviene de las comunidades de Lagunas y Quisquinchir; c. la mayoría de ellos (53) lo hicieron en el área de Saraguro o del Oriente, donde eran conocidos; d. aproximadamente un tercio se trasladó al pueblo de Saraguro; y, e. más de la mitad (36) lo hicieron en edades entre los 16 y 20 años de edad. Ahora, examinaremos con mayor detalle éstas y otras características de los 67 indígenas que adoptaron nueva identidad.

Cuadro 1**Transculturados: de indígena a blanco (una vez) – a 1981.**

	Hombre (N=34)	Mujer (N=33)
Lugar de nacimiento (comunidades indígenas)		
Quisquinchir (todos los barrios)	14	16
Lagunas (todos los barrios)	12	9
Tuncarta	1	3
Otros	7	5
Lugar de cambio		
Área de Saraguro	22	18
Oriente	5	8
Otro (Quito, Loja, Guayaquil, etc.)	7	7
Residencia actual*		
Pueblo de Saraguro	14	10
Comunidad de origen	10	9
Principalmente en el Oriente	6	7
Otro	4	7
Edad al momento del cambio		
0-10	4	3
11-15	4	4
16-20	17	19
21-25	2	1
26-35	2	0
Más de 35	0	3
Desconocido	5	3

* Incluye el lugar de última residencia de cuatro personas fallecidas.

El número casi igual de hombres y mujeres oculta diferencias importantes que motivan a decidir la 'transculturación'. Es cierto que las relaciones entre sexos al interior de la sociedad indígena son relativamente igualitarias en comparación con el conjunto de la sociedad ecuatoriana (L. Belote y Belote 1979); sin embargo, los hombres, particularmente los hombres pobres, son más proclives a buscar ocupaciones alternativas en la sociedad 'blanca' ya que ésta ofrece mayores oportunidades de empleo a hombres que a mujeres. Por tanto, la necesidad de buscar una ocupación no-indígena ha sido un estímulo para la 'transculturación', más en el caso de los hombres que en el de las mujeres. En el caso de las mujeres, la 'hipergamia' es evidente. Para los miembros de la sociedad dominante es más aceptable que mujeres del grupo subordinado se casen hacia 'arriba' que lo hagan los hombres. Solamente un indígena varón mudó de identidad para casarse con una mujer blanca, mientras doce mujeres lo hicieron para casarse con hombres blancos. Los trece reportaron haber realizado el cambio en su día de bodas. Las tres mujeres que tomaron la decisión después de los treinta y cinco años, lo hicieron para contraer nupcias con blancos. Las tres eran viudas y sus esposos anteriores habían sido indígenas. Por tanto, más de un tercio de las mujeres fueron motivadas a hacerlo por el matrimonio; la proporción en el caso de los hombres es sólo de uno en treinta. Se debería anotar que en el lugar existen sólo tres o cuatro matrimonios en los que hombre y mujer mantienen identidades étnicas distintas. Estas uniones son consideradas 'feas' tanto por los blancos como por los indígenas, que opinan que uno de los dos debería cambiar hacia la identidad étnica del otro.

La mayor parte de quienes han optado por la 'transculturación' provienen de dos comunidades que rodean al pueblo de Saraguro. Por tanto, los residentes de estas comunidades han tenido una permanente interacción con los blancos del pueblo y han podido aprender sobre el comportamiento de los blancos, sus estilos de lenguaje y otros patrones de conducta más rápida y fácilmente que los indígenas nativos de las otras cinco comunidades de la parroquia. En otras palabras, ellos tuvieron mayor probabilidad de obtener el *background* bicultural que facilitó su 'transculturación'. La mayoría de los 'transculturados' que permanecieron en sus comunidades originales tiene hogares cerca de los límites del pueblo, en la comunidad de Quisquinchir.

Casi todos los 'transculturados' sobrellevaron su transformación en lugares donde eran conocidos: el área de Saraguro y el Oriente. Las catorce personas que cambiaron su identidad en otras áreas no abandonaron su lugar de origen para hacerlo en secreto, sino en búsqueda de mejores oportunidades económicas; y, entonces, encontraron más cómodo asumir una identidad no-indígena fuera de su área natal. Aquellos que regresan a Saraguro de visita lo hacen como blancos, de manera muy abierta. El secreto, la falsedad y el traslado a sitios distantes no son prerequisites para el cambio de identidad étnica entre la gente de Saraguro.

Solamente cerca de un tercio de quienes cambiaron de identidad se mudó al pueblo de Saraguro y la mayoría de ellos no conservó tierra en sus comunidades. Cerca de la mitad de aquellos que permanecieron en sus comunidades conservaron sus tierras y ganado; la otra mitad retuvo su tierra pero dejó de criar ganado. Aquellos que fueron a vivir en otros lados (excepto al Oriente), tarde o temprano se deshicieron de sus tierras y su ganado. Los que fueron al Oriente se mantuvieron como propietarios de tierras y criadores de ganado. Por tanto, aproximadamente dos tercios de los 'transculturados' dejaron de obtener ingresos de la economía de mercado a través de la crianza de ganado. Las nuevas ocupaciones de aquellos que dejaron la cría del ganado incluyen: tenderos, panaderos, costureras, carpinteros, asistentes de carpintería, empleados públicos, sirvientes, cocineros, tejedores, sastres, subcontratistas, obreros no especializados y un cuatrero. Algunos han logrado un éxito moderado, otros continúan luchando para lograr el abastecimiento mínimo necesario de alimentación, vestido y vivienda de sus familias.

Más del setenta y cinco por ciento de los 'transculturados' llevaron a cabo su transición alrededor de los veinte años —y la mayoría de ellos se concentra en la categoría de edad 16-20 años (cfr. van den Berghe y Primov). A los veinte años, un joven o una joven saraguro está en capacidad de evaluar su futuro al interior de la comunidad indígena puesto que ya a la edad de 7 u 8 años ha empezado a acumular rebaños de ganado, cuando sus padrinos o padres le obsequian vacas reproductoras. Para la época en que sus hijos se conviertan en jóvenes, los padres deberán haber adquirido suficientes bienes para proveer a los hijos de parcelas agrícolas que serían un anticipo de la herencia. Algunos padres fracasan. Casi todos los padres y madres saraguro han trabajado arduamente para aprovisionar a sus descendientes, no obstante, la mala suer-

te (el mal clima, las enfermedades del ganado, el robo, las condiciones del mercado y asuntos legales) o la crianza de demasiados hijos, impide que algunos puedan ofrecer a su descendencia un comienzo decoroso para sus vidas. La mayor parte de jóvenes ‘transculturados’ pertenece a este grupo de personas con poca proyección de un futuro aceptable al interior de la comunidad indígena.

La mayoría de jóvenes menores de dieciséis años optaron por la ‘transculturación’ debido a estímulos similares. A muchos de ellos se les facilitó el camino puesto que contaban con hermanos mayores que ya lo habían hecho. Solo se ha dado un par de casos en que niños han sido cambiados por decisión directa de sus padres. En uno de ellos, a principios de la década del 60, un saraguro que contaba con medios adecuados, cambió de identidad a su hijo para que éste recibiera una buena educación y niveles de instrucción que, hasta ese momento, habían sido de exclusivo acceso para los blancos. Otros padres de familia habían considerado la misma opción hacia fines de la década del 60 y principios de la del 70. Sin embargo, en este momento el sistema educativo tanto a escala local como nacional, empezaba a abrirse para los indígenas. Si esto no hubiese sucedido, es muy probable que muchos padres saraguro de buena situación económica, habrían alentado a sus hijos a cambiar de identidad; y los habrían apoyado en la búsqueda de niveles de educación superior que les permitiera lograr ocupaciones profesionales. Esto habría resultado en una ‘fuga desde arriba’. No sucedió.

Excepto por algunas personas que optaron por la ‘transculturación’ para casarse con blancos y de unos cuantos, como el caso del niño antes mencionado, todos los indígenas transformados en blancos pertenecían a los niveles socioeconómicos inferiores de la sociedad indígena saraguro: eran personas que habrían experimentado dificultades no sólo para mantenerse a sí mismos y a sus hijos a través de la vía tradicional agrícola-ganadera de los indígenas, sino que habrían tenido mayores inconvenientes para obtener prestigio en el “ofrecimiento de hospitalidad y generosidad” (Barth 1968), que forma parte importante en la organización de la vida de los saraguros. Al cambiar de identidad, no sólo que abrieron nuevas oportunidades ocupacionales —que en esa época no existían para los indígenas— sino que se excluyeron de las exigentes obligaciones y requerimientos de la vida indígena. Y aún, al intercambiar su status de indígena por aquel de blanco pobre, sintieron que habían sido aceptados co-

mo miembros (aunque a un nivel muy bajo) del grupo nacional étnico dominante.

Un comentario frecuente de los indígenas que gozan de estabilidad económica es que aquellos que cambiaron de identidad son un pequeño grupo de personas que no son de 'lo mejor'. Una adolescente, al ser preguntada sobre si ella pudiese hacer el cambio, fue más enfática: "Claro que podría, pero si lo hiciera me recogería el pelo en un moño (que estaba de moda), llevaría medias de nylon, tacones altos, un vestido chic, maquillaje y me pavonearía por el pueblo. No me convertiría en una campesina ni nada por el estilo. Los que lo hacen no tienen orgullo". Después se rió y dijo: "Yo podría hacer todo eso, pero no lo voy a hacer; no me volvería una blanca por nada en el mundo".

De la misma manera que la riqueza de los indígenas es sobredimensionada por los blancos, también la pobreza de los blancos es, con frecuencia, exagerada por los indígenas. La presencia de mendigos y ladrones blancos, y la densidad poblacional 'blanca' contribuyen a esta percepción, así como también el hecho de que ha habido una 'fuga desde arriba' en la sociedad blanca. El número importante de blancos que han tenido éxito fuera de la región no ha sido lo suficientemente visible para los indígenas, como para incidir en su percepción de la realidad y el potencial del grupo blanco.

Finalmente, queremos ubicar la 'transculturación' en el contexto del alto valor que los saraguros otorgan a la individualidad y autonomía personal. Estos valores se extienden a hombres y mujeres, niños y adultos (y se manifiestan, por ejemplo, en débiles patrones de liderazgo y de organización comunitaria), e incluyen un énfasis en el concepto de propiedad individual antes que familiar o cooperativa. Si bien, la presión social informal puede ser un móvil poderoso de conformismo entre los saraguros; a los individuos, incluyendo en un grado sorprendente a los padres, no se les concede el derecho a tomar decisiones en nombre de otros individuos. En el curso de la 'transculturación', muchos de los que cambiaron su identidad étnica lo hicieron en contra del deseo de sus padres y de otros miembros de su familia y amigos. Pero, no han sido desheredados, despreciados o impedidos de mantener las relaciones que ellos deseaban al interior de la comunidad indígena. Tienen el derecho, como seres humanos autónomos, de llevar a cabo la decisión de la 'transculturación'. Sin embargo, pocos han encontrado esta opción lo suficientemente atractiva como para ejercer ese derecho.

‘Transculturación’ de blanco a indígena

Hemos registrado nueve personas con identidad étnica blanca que optaron por una identidad indígena¹⁰; eran miembros de dos familias de orígenes distintos, provenientes de fuera del área, que se asentaron en distintas comunidades indígenas de Saraguro. Ambas familias eran relativamente pobres y ambas fueron adoptadas por los indígenas quienes les otorgaron vestido, alimentación y vivienda a cambio de trabajo.

Los miembros de ambas familias, finalmente, se encontraron en condiciones de comprar algo de tierra y de adquirir cierto grado de seguridad económica e independencia. Sin embargo, para entonces, una de las madres y algunos de los hijos ya habían optado por una identidad indígena o estaban vacilantes. Una joven adolescente, por ejemplo, normalmente vestía ropa tanto campesina como indígena, bastante haraposa. Mas cuando acudimos a su hogar para fotografiarla, ella pidió prestado el *anacu* nuevo de una vecina para verse bien en la fotografía.

Para 1981, una de las madres y todos los hijos se habían convertido en indígenas, todos los hijos se habían casado con indígenas y su pertenencia a la comunidad indígena era absoluta.

Con estas dos familias tenemos una ‘fuga desde abajo’ inversa. Las personas involucradas afirmaron que la pobreza y la escasez de otra ropa que no fuera aquella provista por sus bienhechores indígenas, constituyeron los principales incentivos para la ‘transculturación’. Es importante anotar, además, que al ser gente de afuera, estas personas no contaban con redes primarias de relaciones con los blancos, las cuales podrían haberse visto forzadas o rotas por el cambio de identidad étnica. Al contrario, fueron “asimilados estructuralmente” (Gordon 1964) al interior de los niveles primarios de la sociedad indígena saraguro, después de llegar a la zona, y esto llevó a la ‘transculturación’ de la mayoría de ellos.

10 Mientras que la ‘transculturación’ de blancos o mestizos hacia una identidad indígena es bastante extraña en América Latina, sí ocurre en otros lugares (Colby y van den Berghe 1969; van den Berghe y Primov).

La ‘transculturación’ y el resurgimiento de la identidad étnica

Una de las características sobresalientes del cambio individual de identidad étnica en la zona de Saraguro ha sido que las personas que cambian de una identidad a otra son aceptadas por los miembros del nuevo grupo sin falsedad, secreto o movilidad geográfica, y sin la necesidad de cortar todos los vínculos sociales previos. Por esta razón, hemos utilizado el término ‘transculturación abierta’.

A pesar de la apertura de las fronteras étnicas en la zona de Saraguro, la frecuencia de la ‘transculturación’ no ha sido alta. De los 3000 saraguros que viven en la parroquia hemos registrado sólo 76 que han pasado por alguna forma de ‘transculturación’ de indígena a ‘blanco’ en un período de más de 20 años. Aunque pueden existir otros casos que no conocimos, es razonable asumir que sólo una proporción pequeña de la población indígena, probablemente menos del 5 por ciento, ha optado por una identidad blanca.

El bajo índice de ‘transculturación’, a pesar de la apertura permitida por el grupo étnico dominante, se debe a varios factores. Con seguridad, no es fácil para las personas experimentar una transformación tan radical como la ‘transculturación’ (abierta o solapada). El ser aceptados en un contexto étnico distinto depende de su habilidad para cumplir adecuadamente con los símbolos y conductas del nuevo grupo, una habilidad de la cual no pueden estar seguros hasta después de haberse comprometido con la transformación. Más aún, la ‘transculturación’ supone un debilitamiento (sino un completo abandono) de varios vínculos primarios previos con parientes, amigos y vecinos. Aun donde las fronteras étnicas están abiertas, la gente no está dispuesta a abandonar su grupo étnico a menos que perciba una clara ventaja a su favor.

Como hemos demostrado, en Saraguro, los individuos más inclinados a la ‘transculturación’ provienen de los niveles más bajos de la sociedad indígena. Al no sentirse satisfechos con su posición en esa sociedad, esperan mejorar sus vidas al convertirse en miembros del grupo dominante, donde, al menos, no sufrirán el estigma de pertenecer a un grupo étnico minoritario. Hemos denominado a este esquema de ‘transculturación’, “fuga desde abajo”.

Dos factores emergentes, que se refuerzan mutuamente, han contribuido a mantener tanto los bajos índices de ‘transculturación’ en Sara-

guro, como el declive en los índices ya bajos. Estos son: (1) un resurgimiento de la conciencia étnica y del orgullo y, (2) la apertura reciente de oportunidades educativas y ocupacionales en el Ecuador para los indígenas que se presenten como tales.

El incremento de la conciencia étnica, del orgullo y la seguridad entre los grupos indígenas en el Ecuador —que implica el ingreso de los indígenas en los campos político, económico y educativo, en el ámbito nacional—es, fundamentalmente, un fenómeno de las dos últimas décadas (cfr. Directorio de la Federación Shuar; Villavicencio; Walter 1981; Whitten 1976; Zallez y Gortaire). Entre los saraguros, esta ‘etnogénesis’ (Singer) supone la selección, en una gama siempre cambiante, de características simbólicas, materiales y de comportamiento que no sólo reforzarán su etnicidad sino que también los capacitará, como indígenas, para adaptarse y competir exitosamente en el mundo moderno (para más detalles sobre algunos factores que inciden en la emergencia de un proceso de etnogénesis saraguro, ver L. Belote y Belote 1981).

Una etnicidad resurgente significa que mientras unos denigran su condición étnica, los mismos indígenas han empezado a ver de manera hostil a aquellos que abandonan el grupo; ya no se les considera individuos en búsqueda de ‘mejorar’, sino personas que traicionan a su pueblo (cfr. Villavicencio, para un esquema similar en Otavalo). Más aún, la redefinición de la ‘indianidad’ (p. e., ya no sólo como campesinos), implícita en el proceso de etnogénesis, combinada con la asimilación educativa y ocupacional que ha sido permitida en el Ecuador, supone que los saraguros más capaces y ambiciosos estarán más dispuestos a permanecer al interior de su grupo, aún cuando podrían cruzar las fronteras étnicas relativamente permeables. Como hemos indicado anteriormente, una incipiente ‘fuga desde arriba’ fue inhibida por la apertura de oportunidades educativas y ocupacionales para los indígenas de Saraguro, a finales de la década del 60 y a principios de la década del 70. Al mismo tiempo, ocupaciones de bajo nivel se abrieron para los indígenas.

No es sorprendente que el índice de ‘transculturación’ haya declinado a medida que la fuerza de la identidad étnica saraguro y el orgullo crecían, y en la medida en que los saraguros se insertaban, cada vez más, en las instituciones de nivel nacional. De los 76 indígenas que cambiaron su identidad, sólo seis lo hicieron entre 1972 y 1981; todos los restantes, menos cuatro, en las dos décadas anteriores a 1972. Una

significativa ‘fuga desde arriba’ se postergó; la ‘fuga desde abajo’ casi se ha detenido.

Si bien la asimilación educativa y ocupacional de los saraguros, alrededor de la última década, ha reforzado la etnicidad saraguro (de manera similar a aquella reportada por Steele respecto de algunos indios de Norteamérica) y ha incrementado la capacidad de los saraguros para competir en el mundo moderno, hay problemas potenciales tanto de origen interno como externo.

Internamente, la naciente diferenciación entre los saraguros podría generar diferencias profundas de clase, o a través del desarrollo de elites ocupacionales, políticas y educativas por un lado, y de ‘pobretones’, por el otro.

Si hacen frente a esa dificultad, si el status indígena continúa elevándose, si los indígenas se apropian de la estructura política local (lo que por cantidad les estaría permitido), y si los indígenas continúan insertándose en la estructura ocupacional local hasta dominarla (lo que pronto les será permitido vistas sus conquistas educativas y económicas), entonces el flujo local de ‘transculturación’ de indígena a blanco, desde abajo o desde cualquier lugar en el sistema, seguramente se mantendrá por debajo de los niveles ya de por sí bajos de la última década. De hecho, las relaciones entre blancos e indígenas en Saraguro continuarán cambiando.

Pero Saraguro no existe en un vacío. Sujeto a los constreñimientos externos, existe en un contexto en el cual, actualmente, la economía nacional se sustenta en la riqueza petrolera, controlada por una estructura nacional de poder que alberga al menos personas que simpatizan con el desarrollo de la potencialidades indígenas (cfr. Whitten 1981)¹¹. Cambios en la economía nacional o en la estructura de poder en el Ecuador podrían tener repercusiones en todo el país. Y la ecología de las relaciones étnicas en Saraguro se vería alterada aún más.

11 No podemos predecir con certeza si el apoyo, o por lo menos la tolerancia, a la etnicidad y al poder indígena emergente continuará en el Ecuador, o si se verá reemplazado por una reacción devastadora en su contra, como es el caso de Guatemala (cfr. Brintnall; Davis).

Bibliografía

Adams, R.

- 1956 Ladinización en Guatemala. En J. Arriola (ed.), *Integración social de Guatemala*. Guatemala: S.I.S.G.
- 1959 *A Community in the Andes: Problems and Progress in Muqui-yauyo*. University of Washington Press.

Aguirre Beltrán, G.

- 1979 *Regions of Refuge*. Washington: Society for Applied Anthropology.

Barth, F.

- 1961 *Nomads of South Persia*. Little, Brown.
- 1969a Introduction. En F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*. Little, Brown.
- 1969b Pathan identity and its Maintenance. En F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*. Little, Brown.

Belote, L.

- 1978 Prejudice and Pride: Indian-White Relations in Saraguro, Ecuador. Disertación de Ph.D., University of Illinois. Ann Arbor: University Microfilms.

Belote, J. y L. Belote

- 1977a The Limitation of Obligation in Saraguro Kinship. En R. Bolton y E. Mayer (eds.), *Andean Kinship and Marriage*. Washington: American Anthropological Association.
- 1977b El Sistema de Cargos de Fiestas de Saraguro. En M. Naranjo, J. Pereira y N. Whitten (eds.), *Temas sobre la Continuidad y Adaptación Cultural Ecuatoriana*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- 1979 Saraguro Women: Sexual Equality in the Andes?. Ponencia presentada en la Reunión Anual de American Anthropological Association.
- 1981 Development in Spite of Itself. En N. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press.

Bourricaud, F.

- 1967 *Cambios en Puna*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Brintnall, D.

- 1983 The Guatemalan Indian Civil Rights Movement. *Cultural Survival Quarterly* 7 (winter): 14-16.

Brownrigg, L.

- 1972 The Nobles of Cuenca. Disertación de Ph.D., Columbia University. Ann Arbor: University Microfilms.
- 1977 Ethnology, South America: Highlands. En D. Martin (ed.), *Handbook of Latin American Studies*: No. 39. University of Florida Press.

Buitrón, A. y B. Salisbury Buitrón

- 1947 *El Campesino de la Provincia de Pichincha*. Quito: Instituto Nacional de Previsión.

Burgos, H.

- 1970 *Relaciones Intertétnicas en Riobamba*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Butler, B.

- 1981 Indígena Ethnic Identity and Ethnic Identity Change in Ecuadorian Sierra. Disertación de Ph.D., University of Rochester. Ann Arbor: University Microfilms.

Casagrande, J.

- 1972 Closing Vicious Circles: An Ecological Model for Understanding Population Biology in Indian Communities of Highland Ecuador. Ponencia presentada en la reunión anual de American Anthropologist Association.
- 1974 To be or Not to Be an Indian –In Ecuador. Ponencia presentada en el XLI Encuentro del Congreso Internacional de Americanistas.
- 1977 Looms of Otavalo. *Natural History* 86 (Octubre): 48-59.
- 1981 Strategies for Survival: The Indians of Highland Ecuador. En N. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press.

Colby, B. y P. van den Berghe

- 1961 Ethnic Relations in Southeastern Mexico. *American Anthropologist* 63:772-92.
- 1969 *Ixil Country*. University of California Press.

Collier, J. y A. Buitrón

- 1949 *The Awakening Valley*. University of Chicago Press.

- Crespi, M.
 1975 When Indios Become Cholos: Some Consequences of the Changing Ecuadorian Hacienda. En J. Bennet (ed.), *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology*. West.
- Davis, S.
 1983 The Social Roots of Political Violence in Guatemala. *Cultural Survival Quarterly* 7 (winter): 4-11.
- Directorio de la Federación Shuar
 1976 *Federación de Centros Shuar: solución original a un problema actual*. Sucúa: Centro de Investigación y Documentación Cultural Shuar.
- Early, J.
 1975 The Changing Proportion of Maya Indian and Ladino in the Population of Guatemala, 1945-1969. *American Ethnologist* 2 (Mayo): 261-69.
- Erasmus, C.
 1968 Community Development and the Encojido Syndrome. *Human Organization* 29:314-20
- Escobar, G.
 1970 El mestizaje en la Región Andina: el caso del Perú. En F. Fuenzalida et al. *El Indio y el poder en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Fock, N.
 1981 Ethnicity and Alternative Identification: an Example from Cañar. En N. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press.
- Francis, E.
 1976 *Interethnic Relations: An Essay in Sociological Theory*. Elsevier.
- Friedlander, J.
 1975 *Being Indian in Hueyapan: A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico*. St. Martin's.
- Fuenzalida, F.
 1970 Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo. En F. Fuenzalida et al. *El Indio y el Poder en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Galaraza, J.
 1976 *Los campesinos de Loja y Zamora*. Quito: Ediciones Solitierra.

- Goffman, E.
1963 *Stigma*. Prentice-Hall.
- González Navarro, M.
1970 Mestizaje in Mexico during the National Period. En M. Mörner (ed.), *Race and Class in Latin America*. Columbia University Press.
- Gordon, M.
1964 *Assimilation in American Life*. Oxford University Press.
- Hallowell, A.
1963 American Indians, White and Black: the Phenomenon of Transculturation. *Current Anthropology* 4:519-31.
- Harris, M.
1964 *Patterns of Race in the Americas*. Walker.
- Holloman, R.
1975 Ethnic Boundary Maintenance, Readaptation, and Societal Evolution in the San Blas Islands of Panama. En L. Despres (ed.), *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. Mouton.
- Koenig, E.
1980 Ethnicity: the Key Variable in a Case Study of Language Maintenance and Language Shift. *Ethnicity* 7:1-14.
- Leach, E.
1965 *Political Systems of Highland Burma*. Beacon.
- McFee, M.
1972 The 150% Man, a Product of Blackfeet Acculturation. En H. Bahr, B. Chadwick y R. Day (eds.), *Native Americans Today: Sociological Perspectives*. Harper & Row.
- Malinowski, B.
1947 Introduction. En F. Ortiz, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Knopf.
- Masson, P.
1977 Cholo y China: Contenidos situacionales de dos términos interétnicos en Saraguro (Ecuador). *Journal de la Société des Américanistes* 64:107-14.
1983 Aspectos de 'cognición y enculturación' en el habla interétnica: Términos de referencia y tratamiento interétnicos en Saraguro (Ecuador). *Ibero-Amerikanisches Archiv*, N.F. 9 (1): 73-129.

- Mayer, E.
 1970 Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas. En F. Fuenzalida et al., *El Indio y el Poder en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Maynard, E.
 1965 *Colta: Indians in Misery*. Cornell University Press.
- Mörner, M.
 1967 *Race Mixture in the History of Latin America*. Little, Brown.
- Muratorio, B.
 1981 Protestantism, Ethnicity and Class in Chimborazo. En N. Whitten (ed.), *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press.
- Naranjo, M.
 1981 Political Dependency, Ethnicity and Cultural Transformations in Manta. En N. Whitten (ed.), *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press.
- Oberem, U.
 1980 *Los Quijos: Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Ortiz, F.
 1947 *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*. Knopf.
- Parsons, E.
 1945 *Peguche: A Study of Andean Indians*. University of Chicago Press.
- Pitt-Rivers, J.
 1975 Race, Color, and Class in Central America and the Andes. En N. Yetman and C. Steele (eds.), *Majority and Minority: The Dynamics of Racial and Ethnic Relations*. Allyn & Bacon.
- Rubio Orbe, G.
 1956 *Punyaró*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Salomon, F.
 1973 Weavers of Otavalo. En D. Gross (ed.), *Peoples and Cultures of Native South America*. Natural History Press.
 1982 Andean Ethnology in the 1970s: a Retrospective. *Latin American Research Review* 16 (2):75-128.

- Schmitz, H.
1977 Interethnic Relations in Saraguro (Ecuador) from the Point of View of an Anthropology of Communication. *Sociologus* 27 (1):64-84.
- Simpson, G. y J. Yinger
1972 *Racial and Cultural Minorities: An Analysis of Prejudice and Discrimination*. Harper & Row.
- Singer, L.
1962 Ethnogenesis and Negro-Americans Today. *Social Research* 29 (Winter):422-32.
- Siverts, H.
1969 Ethnic Stability and Boundary Dynamics in Southern Mexico. En F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*. Little, Brown.
- Stark, L.
1981 Folk Models of Stratification and Ethnicity in the Highlands of Northern Ecuador. En N. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press.
- Steele, C.
1975 The Acculturation/Assimilation Model in Urban Indian Studies: A Critique. En N. Yetman y C. Steele (eds.), *The Dynamics of Racial and Ethnic Relations*. Allyn & Bacon.
- Stewart, N., J. Belote y L. Belote
1976 Transhumance in the Central Andes. *Annals of the Association of American Geographers* 66 (Septiembre):377-97.
- Stutzman, R.
1981 El Mestizaje: an All-inclusive Ideology of Exclusion. En N. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press.
- Taylor, A.
1981 God-wealth: The Achuar and the Missions. En N. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press.
- Van den Berghe, P.
1968 Ethnic Membership and Cultural Change in Guatemala. *Social Forces* 46 (4):514-22.
1975 Ethnicity and Class in Highland Peru. En L. Despres (ed.),

- 1978 *Race and racism: A Comparative Perspective*. Wiley.
- Van den Berghe, P. y G. Primov
1977 *Inequality in the Peruvian Andes: Class and Ethnicity in Cuzco*. University of Missouri Press.
- Vásquez, M.
1970 Immigration and Mestizaje in Nineteenth-century Peru. En M. Mörner (ed.), *Race and Class in Latin America*. Columbia University Press.
- Villavicencio, G.
1973 *Relaciones Interétnicas en Otavalo, Ecuador*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Wagley, C. y M. Harris
1964 *Minorities in the New World*. Columbia University Press.
- Walter, L.
1981a *Ethnicity, Economy and the State in Ecuador*. (Development Research Series no.3). Aalborg University Press.
1981b Otavaleño Development, Ethnicity and National Integration. *América Indígena* 41 (Abril-Junio):319-37.
- Whitten, N.
1974 *Black Frontiersman: A South American Case*. Halsted.
1976 (Con la asistencia de M. Naranjo, M. Santi Simbaña y D. Whitten) *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. University of Illinois Press.
1981 Afterword. En N. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press.
- Zallez, J. y A. Gortaire
1978 *Organizarse o Sucumbir: la Federación Shuar*. Sucúa: Centro de Documentación, Investigación y Publicaciones Shuar.