

Peter Masson *

Aspectos de la identidad étnico-cultural e histórico-social manifestada en la cultura tradicional indígena de una región de los Andes Ecuatorianos

Resumen: El presente trabajo intenta trazar, en datos selectos socio-culturales e histórico-sociales, aspectos de la constitución de la identidad étnica que se manifiestan en la cultura tradicional de una población indígena regional, en la región de Saraguro-San Lucas, provincia de Loja, sur andino del Ecuador – así como en su extensión amazónica. Se trata de diferenciar entre la dimensión ideológica de identidades, interiorizadas, de los autóctonos mismos, y la dimensión de plausibilidad interpretativa, observable o documentable, de identidades vividas. En base a eso se perfila la gran relevancia de aspectos o “elementos” de la cultura tradicional (con un énfasis especial en expresiones verbales tipificadas) como conjunto de puntos de referencia en la permanente construcción de la identidad colectiva, y aun más en tiempos de cambios sociales fundamentales y políticas étnicas recientes.

Summary: By means of selective socio-cultural and socio-historical data, this contribution tries to work out important aspects of the constitution of ethnic identity as manifesting themselves in the traditional culture of a regional indigenous people, in the region of Saraguro and San Lucas, province of Loja, Andes of Southern Ecuador, as well as in the Amazonian extension of that area. Therefore it is necessary to distinguish between the (internalised) ideological dimension of identities of the autochthonous people themselves and the dimension of the interpretative plausibility of lived identities (observable or widely documented). Based on these two dimensions, the high relevance of aspects or “elements” of the traditional culture (with a special emphasis on typified verbal expressions) is evident, as a complex focus of reference in the permanent construction of collective identity, and it has become increasingly important within processes of fundamental social change and within ethnic policies in recent times.

* Antropólogo. Instituto Ibero-Americano del Patrimonio Cultural Prusiano, Berlín.



1. Introducción

El surgimiento de los movimientos políticos indígenas en el Ecuador dentro de los últimos veinticinco años ha cuestionado las identidades socio-históricas y socio-culturales en que se apoya esta nación de orientación criolla. Personas y agrupaciones sociales dentro de esta sociedad nacional identificadas por y con los legados coloniales de poblaciones, culturas y lenguas subyugadas de ‘raíces’ autóctonas (andinas, amazónicas y costeñas), hasta los últimos decenios (y con poquísimas excepciones) no habían tenido acceso a una articulación permanente y supralocal como actores político-sociales en los niveles regional y nacional (o ‘societal’). Una nueva construcción de identidades indígenas ha llegado a desafiar los grupos social, económica y políticamente dominantes, exigiendo la aceptación de múltiples nacionalidades en la convivencia nacional y el reconocimiento del carácter pluriétnico y multicultural de su país, no solamente en la letra constitucional, sino más bien en las realidades de la vida común cotidiana.¹ Hasta ahora intenta imponerse la tendencia opuesta, vigente en todos los sectores de la vida pública del Ecuador, en la que “todo parece contribuir a la expulsión de la diversidad y a la negación del otro en su identidad particular” (Gutiérrez Vera 1992: 93). En este sentido, Unda (1992) encuentra que,

por un lado, el Estado ecuatoriano “crea las condiciones” para el mantenimiento y el despliegue de identidades particulares; más aún: hasta podría decirse que, en ciertos casos y en ciertos momentos, incluso está presente como elemento constituyente de esas identidades particulares [...]. Y, no obstante, al mismo tiempo produce la homogenización y el ‘devoramiento’ de esas identidades. [...] Ocurre simplemente que la homogenización no está sustentada en el aniquilamiento de las identidades particulares, sino en su sometimiento particular a la condición de subalternidad que le es asignada, en la imposibilidad de emancipación de los subordinados como conjunto, es decir, en las barreras e impedimentos que se colocan a cada paso y estructuralmente al desarrollo de alternativas globales (Unda 1992: 80).

Figuroa insiste, en base a una retrospectiva de historia social y crítica de ideologías, en que las etnias y comunidades indígenas son “artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo” y que “el *‘indígena’*, la *‘comunidad’*, el *‘mestizaje’*, la *‘identidad’* son construcciones políticas y experiencias históricas” (Figuroa 1996-97: 185, 213).² Esto se perfila, sobre todo, en los procesos (y discursos) más recientes de reivindicación étnico-política y en los conflictos respectivos.³

1 Ver Fontaine (2002); García Serrano (2002).

2 Las cursivas son mías, P. M.

3 En un estudio ya clásico, Albó (1977) ha analizado dimensiones actuales de la “identidad localista, étnica y clasista” de los aymaras rurales y urbanos en Bolivia, según criterios económicos, local-regionales, la identidad “india” (con su fondo histórico), la todavía muy relevante identidad parcial

Con todo eso se insinúa la pregunta por las experiencias y articulaciones sociales recientes y socio-históricas de la otredad, pero esta vez no con miras a los segmentos criollos (o mestizo-criollos) de la sociedad, sino más bien desde la perspectiva de los segmentos indígenas (inclusive etnias pequeñas) dentro de la sociedad regional y nacional. Considerando los fondos socio-históricos respectivos, la mirada debe dirigirse, en primer lugar, a “lo tradicional”, en sus transformaciones coloniales y poscoloniales de más de cuatro siglos y medio de herencias prehispánicas así como hispánicas e indígenas coloniales. Así, las identidades étnico-culturales e histórico-sociales deben manifestarse también, por lo menos de forma indirecta, en aspectos de la cultura tradicional. La presente contribución intenta ilustrar esto en ejemplos selectos del sur andino del Ecuador.

2. Identidad étnica y cultura tradicional en el sur de los Andes ecuatorianos

La relación entre ‘cultura’, ‘tradicición’ e ‘identidad’, conceptos que a su vez derivan de ciertos contornos de la historia social de ideas occidentales,⁴ es compleja e implica inclusiones parciales mutuas. Honko (1996) propone “una división de trabajo” entre ‘tradicición’, ‘cultura’ e ‘identidad’. Para este autor,

la ‘tradicición’ se refiere primariamente [...] a un conjunto asistemático de elementos culturales que han estado disponibles a un grupo social particular en tiempos y contextos diferentes. La tradición de esta manera se asemeja a un depósito, sólo algunas de sus partes están en uso en un momento dado. Las otras partes están simplemente esperando ser activadas, almacenadas [...], en el caso de la tradición oral, en la biblioteca de la mente humana, siempre con el peligro de pasar al olvido por la falta de su uso y función. [...] Lo importante acerca de la ‘tradicición’ [...] es que [...] es una entidad acumulativa. [...] La tradición es de esta manera definida al nivel de la disponibilidad de elementos culturales, no al nivel de su uso y función (Honko 1996: 65).

“campesina”, la identidad lingüístico-cultural aymara y la relación con la población “chola”. Este estudio diferencia entre “el aymara altiplánico que sigue en economía de subsistencia”, “el aymara [rural, sobre todo de las Yungas o de las tierras de colonización en el Oriente, P. M.] que produce para el mercado”, “el aymara minero”, “el aymara profesor”, “el aymara residente en la ciudad” (subdividido en “el que se olvida de su origen”, “la nueva subcultura aymara urbana”, “los grupos organizados de *residentes*”, “los residentes de otros lugares” y “la nueva intelligentsia aymara”). Analiza las formas en que “se correlacionan las imágenes subjetivas aymaras y la imagen de una sociedad boliviana dividida en clases socio-económicas. Concluye que las categorías subjetivas (colectivas) utilizadas por los aymaras para autoidentificarse, como “aymara”, “indio” o “campesino”, todavía son de una gran relevancia social, con un potencial emancipativo mediante sus usos políticos redefinidos (Albó 1977: 47-48).

4 Compárense Shils (1981) y Hobsbawm/Ranger ([1983] 1996).

Si se acepta este concepto de ‘tradición’ como potencial y “reservorio”, pese a su discutible carácter ‘acumulativo’, la ‘cultura tradicional’ se define por sus constantes referencias a este potencial.

No quiero entrar aquí a divergentes conceptos de ‘cultura’ –tema que he tocado en otro lugar (Masson 1981b)–; quiero orientarme más bien en un consenso mínimo entre antropólogos, en que un concepto dinámico de ‘cultura’ abarque el mundo social del convivir cotidiano, las rutinas y normas comunicativas e interactivas, los sistemas ‘cognitivos’, la cosmovisión, la ‘memoria colectiva’, la imaginería popular –sobre todo en sus dimensiones metafórico-simbólicas–, las concepciones de parentesco, género y sociedad, las relaciones, estructuras e identidades sociales y políticas, el manejo de conflictos entre personas y grupos, ciclos y normas de producción e intercambio económico, la ‘cultura material’, las tradiciones tecnológicas, el manejo del ambiente natural, humano y supra-humano, creencias sobre salud y enfermedad, ciclos y obligaciones rituales, valores estéticos, alimenticios etc., y todo eso insertado en procesos de adaptación e institucionalización por un lado, y de creatividad innovadora y reflexión por otro. Las referencias comunes en el saber, la consciencia y las rutinas subconscientes forman marcos de identidad colectiva. Tal concepto de cultura tiene vigencia también para el ámbito de la ‘tradición’ que debe entenderse siempre, de manera relativa, dentro de sus referencias con procesos actuales desafiantes e innovadores que la retoman, redefinen o cuestionan.

Los aspectos identitarios relacionados a la cultura tradicional, como fenómeno colectivo, implican un persistente medirse con “los de fuera”, con la alteridad de los demás, pero también en la diferencia de lo “propio común” de los demás. Así, la “producción de identidades colectivas [...] supone siempre una integración simbólica de toda diferenciación social” (Sánchez Parga 1992: 24). Por supuesto consisten, en última instancia, en la autodefinition individual y colectiva de los miembros de una etnia, en el saber por rasgos definidos por ellos y en la interacción con los ‘otros’, los elementos decisivos que definen las “fronteras étnicas” (Barth [1969] 1976). Las ‘fronteras’, no obstante, se vuelven problemáticas, muchas veces, ya que siempre hay que diferenciar entre la autoidentificación y la identificación por los demás, sobre todo en sus dimensiones comunicativas/interactivas y léxico-semántico-pragmáticas (Masson 1983). Las ‘fronteras étnicas’ se correlacionan, además, con otras dimensiones identitarias.⁵ Un factor esencial en las construcciones de la propia identidad étnica casi siempre se encuentra en la dimensión de la ‘memoria’ y retrospectiva, así como en la experiencia cotidiana (de la actualidad); pero hay que considerar también el carácter “proyectivo” de autoidentificaciones colectivas, como las étnico-culturales, en que se relaciona la consciencia del ‘pasado’ con símbolos y ‘realidades’ anticipados.⁶

5 Ver Gugenberger (1995: 67-75).

6 Cf. Zimmermann (1992: 111-113).

En un estudio programático e impresionante, que se basa en investigaciones históricas de archivo así como socio-antropológicas y etnográficas de campo, Burgos Guevara (2003) ha trazado dimensiones y facetas de la identidad indígena (desde la definición externa hasta la autoidentificación) en una región relativamente grande del Austro andino del Ecuador. Se trata de la región lindera al norte de la que vamos a ocuparnos en adelante, de las provincias ecuatorianas de Cañar y Azuay, núcleos tradicionales de cultura(s) y lengua(s) prehispánica(s) y colonial(es) que se denomina(n) “cañari”. Burgos discute la época pre-inca, la subyugación, el parcial exterminio y la dispersión bajo el imperio inca, los “cambios de identidad por la presión colonial” y la identidad cañari desde comienzos de la República, incluyendo los más recientes procesos de articulación étnica. Pone mucho énfasis en los procesos demográficos, una “temprana multietnicidad”, migraciones coloniales debido a intentos de escapar al tributo y a la servidumbre, la incorporación de poblaciones y personas ‘forasteras’ de procedencia étnica múltiple y divergente, y los cambios a la categoría del ‘mestizo’ (ya en tiempos coloniales) para evadir presiones múltiples. Se explican las profundas diferencias entre el Azuay (más ‘criollo’) y el Cañar (todavía en parte ‘indígena’); se discuten las relaciones entre ecología y cultura así como entre identidad y mercado; se caracterizan micro-áreas de identidad cultural e identidad lingüística, y se analizan representaciones rituales. Se perfilan procesos de redefinición de la identidad cañari durante la historia. La “nacionalidad cañari” se ve insertada al discurso político reciente de élites indígenas quichuas andinas del Ecuador. Muchos ‘mestizos’ de esa región quieren verse, hoy en día, como descendientes de los antiguos “cañaris”, mientras que muchos indígenas prefieren definirse como descendientes de los “incas” (y, como dice Burgos, ambos con un poquito de razón). En suma y en vista de todo eso, este autor manifiesta “que se trata de una identidad cultural sujeta a un reduccionismo trascendente, es decir, su identidad es frágil, su población va disminuyendo [...]”. A pesar de que hay un “apego a la tierra [...] creciente, para una minoría”, son “más determinantes [...] los factores que los expulsan de ella, y que van siendo mayoría, como es la emigración ilegal, y la falta de un sistema educativo coherente con su particular etnicidad”. Resulta que “[...] podríamos estar asistiendo [...] a la ‘de-construcción’ de una antiquísima nación étnica” (Burgos Guevara 2003: 87).

Aunque no en todo, encontramos aquí muchas analogías en las identificaciones étnico-culturales y socio-históricas con la población indígena en la región con la que nos ocuparemos ahora.

3. La región Saraguro-San Lucas en el norte de la provincia de Loja: una cultura indígena tradicional y moderna dentro de relaciones étnico-sociales poscoloniales

Los datos aquí detallados y discutidos provienen del área indígena de tradiciones andinas más sureña de los Andes ecuatorianos. Esta región –la de Saraguro y San Lu-

cas⁷— se encuentra, principalmente, en el sector norte de la provincia de Loja. Comprende la mayor parte del cantón Saraguro (con el pueblo del mismo nombre como cabecera) y una parte menor del área norte del cantón Loja dentro de esta provincia. Presenta un territorio bastante accidentado, en su mayor parte de clima templado-frío, relativamente húmedo. La Carretera Panamericana cruza el sector central-oriental de la región (y, hasta hace pocos años, cruzaba, en su tramo anterior, también el sector sureño de la misma).

Las bases económicas principales de la sociedad regional son, todavía, la agricultura y la ganadería; al lado de éstas juegan un papel secundario el comercio local-regional y suprarregional, así como varias actividades artesanales manufactureras locales (textiles, metales, cueros). Dentro de una ecología bien diversificada hay sectores de cultivo agrícola pequeño intensivo, pero también muchos terrenos pequeños bastante dispersos (en su totalidad de vasta expansión) que sirven de pasto para el ganado vacuno y lanar. La ganadería se extiende, en cierta parte, a sectores adyacentes (más calientes) de la provincia de Zamora-Chinchipec, ya ubicados en la Amazonía (“Montaña”) todavía más alta, desde un vaivén transhumante hasta una colonización sedentaria, donde ambos incluyen cultivos tropicales y subtropicales.⁸

En esta región andina (y en su extensión amazónica) encontramos tres segmentos o agrupaciones de carácter étnico-social, en una estratificación por prestigio (y por grados de participación en ciertas esferas administrativas y políticas de la sociedad regional) que no corresponde, en gran escala, a una estratificación por criterios económicos así como por el acceso a los recursos naturales.

7 El fondo de información etnográfica y socio-histórica empleado aquí tiene su base por una parte en los propios datos recopilados por el autor (desde 1973) y por H. Walter Schmitz, y por otra parte en las publicaciones que a continuación se mencionan. En lo que se refiere a datos etnográficos básicos acerca de los indígenas de la región de Saraguro y San Lucas (así como de su extensión amazónica) recomendamos consultar las siguientes publicaciones (en orden alfabético): Bacacela Gualán (2000; s.a.); Barriga López (1987), Belote, J. (1985), Belote, L. (1980; 2002); Belote, J./Belote, L. (1977a/b; 1999a/b; 2000d); Belote, L./Belote, J. (1981; 1994; 2000); Calderón (1985); Casagrande (1981); Gräf (1990); *Identidad* (1996); Knuf/Schmitz (1980); Landívar (1969); Macas (1984); Masson (1983); Mendizábal (1982); Punín de Jiménez (1974); Sarango Macas (1995); Stewart/Belote, J./Belote, L. (1976); Temme (1972); Tual (1965; 1979). Los datos propios del autor se refieren a los años 1973-1974 y varias estadias muy breves entre 1979 y 1997. En esta oportunidad, el autor quiere expresar su profunda gratitud a todos sus amigos e informantes en esta región y en otras partes del Ecuador. Lo aquí esbozado sobre cultura y sociedad indígenas de la región de Saraguro y San Lucas puede servir de fondo para una mejor comprensión del ambiente socio-cultural en el que se originaron las locuciones y los refranes tratados más abajo.

8 Sobre todo los *indígenas* de ciertas comunidades (poblaciones de casas dispersas) en el territorio tradicional de la Sierra (donde los minifundios se han hecho cada vez más escasos y pequeños) están involucrados en un proceso de colonización en las partes adyacentes del *Oriente*, que se inició a comienzos del siglo XX y se extiende, actualmente, hasta la frontera últimamente acordada entre el Ecuador y el Perú (y aun más allá).

Los *indígenas* (conocidos como “saraguros”),⁹ los que forman la agrupación étnico-social que nos interesa aquí como ámbito tradicional de las expresiones culturales en consideración, muestran la mayor inclinación hacia las tradiciones culturales andinas. Viven en poblaciones rurales (en su mayoría de casas dispersas) en los sectores central, oriental y meridional de la región.¹⁰ Son bilingües en un alto porcentaje, en una parte *de facto* sólo castellano hablantes, y únicamente una pequeña parte de personas mayores y mujeres en ciertos sub-sectores habla, en la vida cotidiana de su respectivo sector rural, con preferencia o casi exclusivamente el *quichua* en su variedad regional. Con respecto a su aspecto exterior, tanto los hombres como las mujeres se identifican a través de su traje típico y por el cabello arreglado en una trenza (quichua: “jimba”). En el traje y la trenza se encuentran los índices externos, centrales y visibles, de su *status* étnico: dejar el traje y cortarse la trenza significa el paso decisivo en un proceso de movilidad étnico-social: el cambio de la “categoría” social del “*indígena*” a la “categoría” inferior de “*blanco*”. Importantes distintivos, que son rasgos comunes para los “*indígenas*”, son:

- a) un sistema muy elaborado de cargos religiosos – estos cargos están ligados al ciclo de fiestas eclesiásticas (que al mismo tiempo ayuda a estructurar el ciclo agrario) que forman jerarquías diferenciadas (por la mayor parte con una estructura dual) y cambian cada año en ocasión de sus fiestas respectivas, resultando este sistema el más importante de varios factores en la organización social del segmento indígena según prestigio y etiqueta;
- b) distintas facetas de la vida cotidiana, ideas, costumbres, valores y reglas de comportamiento;
- c) ciertas formas de relaciones sociales y servicios mutuos entre indígenas, además de los que se han establecido entre indígenas y *no*-indígenas (por ejemplo, en las relaciones de compadrazgo y padrinzago).

La base económica de la población indígena consiste en la ganadería (de venta) y la agricultura (mayormente para el consumo propio, en una parte solamente para el comercio pequeño, a excepción de la zona noroccidental de la región, donde se produce trigo de venta). Porcentajes considerables de las ganancias se reparten, según las reglas tradicionales, en contribuciones y gastos por el sistema de fiestas y cargos religiosos.

9 Los datos demográficos oscilan considerablemente. Mientras que varias cifras (más) oficiales cuentan solamente unos 22.000 indígenas saraguros en promedio, y hubiera que contar actualmente con un número de (por lo menos) 30.000 a 35.000, algunos autores indígenas mismos estiman, muy recientemente, hasta 60.000 personas.

10 Las poblaciones de casas dispersas (“barrios rurales”) indígenas se encuentran, dentro de su área tradicional en la Sierra, en alturas entre aproximadamente 2.200 y 2.800 m.s.n.m., aunque en su mayoría se ubican entre 2.400 y 2.600 m.s.n.m.. aproximadamente; dentro del área de transhumancia y colonización en el Oriente los caseríos indígenas se encuentran entre 1.800 y 1.200 m.s.n.m.

Antes de que llegara la Carretera Panamericana a comienzos de los años cuarenta del siglo pasado, había además un segundo sistema de cargos. Se trataba de cargos político-religiosos que también cambiaban cada año y que marcaban la incorporación y la explotación de la población indígena en sistemas económico-administrativos y político-religiosos coloniales y poscoloniales; estos cargos fueron otorgados indirectamente y mantenidos en vigencia por agentes e instituciones regionales y suprarregionales dominantes hispano-criollos externos.

Una de las autodenominaciones tradicionales de los indígenas era “*runa(-cuna)*” (en quichua), “*runas*” o “*runitos*” (en castellano), mientras que los *no* indígenas se han referido, muchas veces, a los hombres indígenas como “*cholos*”, y a las mujeres indígenas como “*chinas*”.¹¹ Y los últimos dos términos, diferenciados por el género, aun fueron interiorizados por los indígenas.

Los *saraguros* se diferencian también de otras poblaciones indígenas regionales de la Sierra Ecuatoriana por una parte de los distintivos mencionados (el traje y peinado, varios aspectos económicos y sociales de las condiciones generales de vida, rasgos específicos del sistema de cargos religiosos de fiesta y otros aspectos de la cultura popular). Pero también existen muchos denominadores comunes a lo largo de los Andes Ecuatoriales y Centrales que pueden servir como base histórico-cultural para una identidad corporativa de las diferentes micro-etnias locales y poblaciones regionales indígenas andinas a lo largo de cada uno de los estados nacionales respectivos y aun entre ellos.

En una escala de prestigio social y acceso a estructuras de poder, los indígenas forman, con excepción de algunos desarrollos de los últimos quince años, el estrato social más bajo de la sociedad regional. Pero como ganaderos y agricultores, los indígenas mantienen, con ciertas excepciones, una posición dentro de la economía regional que *no* es la más débil. Los éxitos económicos modestos como ganaderos en la región, pero también como colonos en las zonas adyacentes de la Amazonía Alta, así como mineros, peones y trabajadores migrantes en áreas cercanas y más distantes, han apoyado, en el pasado, a su identidad étnico-cultural, pero no a su lealtad lingüística con su propia variedad del quichua.

Una red compleja de relaciones en lo económico, lo social y lo religioso también une a los indígenas del norte de Loja con los segmentos *no*-indígenas de la región. En la imaginaria colectiva así como en la praxis de la vida cotidiana encontramos, por un lado, muchos factores comunes, y por el otro, muchos más aún, una separación, solidificada durante bastante tiempo. La etnicidad indígena y su lugar en una doble estratifi-

11 “Cholo” no se refiere aquí al “mestizo socio-cultural”, sino al “indio” o *indígena* mismo. Ha sobrevivido aquí el significado original, arcaico de este término. “China” se ha referido, históricamente, a las “indias de servicio”. Véase la descripción y discusión más detallada de ese fenómeno en Masson (1983).

cación social contrasta con las demás agrupaciones (o los demás segmentos) étnico-sociales dentro de la población regional. Las dos dimensiones de estratificación, la étnico social y la socio-económica, no se muestran conformes; más bien se desarrolló una abierta contradicción parcial entre el prestigio social y acceso a mecanismos del poder regional por un lado, y el potencial económico por el otro.

Por el prestigio y las estructuras regionales de poder, y sólo en una parte por el potencial económico, el estrato dominante de la sociedad regional del norte de Loja se compone de un número de familias de orientación cultural criolla y más urbana. Estos ‘*blancos*’ (según la autodenominación y el término étnico-social castellano tradicional en esta región) residen, principalmente y en su gran mayoría, en el área nuclear de la cabecera cantonal (además también, de forma reducida, en algunos de los demás centros rurales), practicando el comercio de todo tipo, artesanías, oficios, administración y funciones políticas. Por sus productos o mercancías y por ciertas relaciones laborales mantenían y mantienen lazos económico-sociales en parte “simbióticos”, pero asimétricos, con los demás habitantes de la región, aunque ellos mismos sean más bien pobres o relativamente adinerados. Los indígenas se refieren a esta agrupación dentro de la población regional con el término “*laichos*” (en su habla castellana) o “*laichucuna*” (en quichua).

La tercera agrupación puede identificarse como los “blancos del campo”. Vive en poblaciones rurales (en parte de casas dispersas), en la periferia de la cabecera cantonal y en algunos centros rurales. En su estilo de vida, en distintas facetas culturales y en su identidad campesina muestran ciertas semejanzas con los indígenas, formando un segmento interpuesto entre los anteriormente caracterizados. La génesis socio-histórica de esa población se debe, aparentemente, a procesos heterogéneos e internamente variados. La ascendencia indígena de una parte considerable de ellos ahora ya está medio olvidada y negada. Los indígenas, así como los ‘blancos’ dominantes, se refieren a ellos con un término que no rara vez implica un tono algo despectivo: “*chazos*”.

Un número no tan pequeño de casos reportados u observados es testimonio de una movilidad étnico-social. Pese a múltiples barreras y conflictos, ha sido posible el cambio de personas de una categoría étnico-social a otra, en cada dirección, aunque en su mayoría ha seguido la dirección “runa”-“chazo”-“laicho”.

4. Cambios en la autoidentificación étnica: transformaciones sociales recientes y la relevancia de la cultura tradicional

Durante las dos o tres décadas pasadas se dieron cambios muy decisivos para los indígenas. En los últimos años, su identidad campesina –la que es básica todavía– está abriéndose más y más hacia otras profesiones a las que ellos antes no (o casi no) tenían acceso. Se han formado numerosos profesores de escuela primaria y, posteriormente, también de colegio; al lado de ellos hay ahora ingenieros agrónomos, abogados, médi-

cos, veterinarios etc. El único médico establecido de manera permanente en la cabecera cantonal Saraguro es, desde algunos años, un indígena. En un *curriculum* especializado de la Universidad de Cuenca (capital de la linderera provincia del Azuay, al norte de la de Loja) sobre *Lingüística Andina y Educación Bilingüe* (LAEB), o en programas anteriores de la *Pontificia Universidad Católica del Ecuador* (PUCE) en Quito, varios estudiantes indígenas de la región de Saraguro y San Lucas, tanto hombres como mujeres, han llegado a adquirir conocimientos básicos en lingüística andina así como en antropología socio-cultural.

Varias organizaciones políticas generales, pero competitivas, de los indígenas –formadas primero con base en asociaciones locales y zonales, desde 1972 hasta finales de 1981, unidas primero en la *Federación Interprovincial de Indígenas Saraguros*, FIIS, y, desde 1986, también en la *Coordinadora Interprovincial de Organizaciones Indígenas Saraguros*, CIOIS– han logrado articular de manera intensa y eficaz los intereses y derechos de su gente dentro del entorno de las relaciones interétnicas (muchas veces conflictivas) de la región. Esto se ha manifestado sobre todo mediante estrategias educativas y de participación política, pero también en problemas de salud, de agricultura y ganadería así como en otros aspectos del desarrollo económico. Múltiples discriminaciones han sido combatidas de manera exitosa. Mujeres indígenas de la región con una formación escolar secundaria, universitaria y/o profesional encontraron, en un número creciente de casos, nuevas perspectivas profesionales y biográficas, a veces en ámbitos urbanos o en otras provincias.¹²

La participación en un mundo moderno, globalizado, va acompañada de una búsqueda más consciente de lo propio. Las condiciones externas de la vida, por un lado, se aproximan cada vez más a las de los ámbitos dominantes, de orientación mestizo-criolla, mientras que por el otro se reducen los incentivos para salir de las condiciones indígenas y de querer “hacerse blanco”. Ya se notan algunas tendencias de una reconstrucción interpretativa de las “costumbres” y tradiciones indígenas, de lo “muy propio”, en camino de una “folklorización”. Los intentos de un número creciente de jóvenes maestros y profesionales indígenas, de crear una visión coherente de las propias tradiciones y prácticas colectivas –como un marco de referencia para la identidad cultural de los *saraguros* dentro de su territorio actual en dos provincias– muestran, sin embargo, que la autoidentificación subjetiva común ganará más peso en lo conceptual, al lado de rutinas, costumbres, atuendos y ritos como hechos sociales vividos.

Volviendo la mirada hacia atrás, podemos entrar a otra perspectiva de los procesos sociales. El cuadro de las relaciones étnico-sociales que se ha presentado entre los años sesenta y los fines del siglo XX es, obviamente, el resultado de una historia de poblamiento y de una historia social muy complejas desde tiempos precolombinos, pasando por la conquista incaica, la conquista por los españoles, la época colonial

12 Ver Śniadecka-Kodarska (1998).

temprana y tardía, los tiempos republicanos del siglo XIX y de la primera mitad del XX, hasta las últimas décadas. Pero los datos medio escasos que han sido recabados dentro de este marco no coinciden, en parte, con la imagen local –propia– del proceso de etnogénesis. Esta imagen propia, sin embargo, parece haber sido injertada en forma simplificada desde afuera, e interiorizada después.¹³ Un factor mucho más vigente y concreto de la identidad indígena es la vida religiosa, en la que cristalizan la vida social y los valores heredados ligados a ésta, influyendo de manera intensa en los anhelos dinámicos de *status*, prestigio y aprecio del individuo.

Corresponde a los indígenas cargar el peso principal en el sostenimiento de la vida eclesiástica, por pagos, servicios y trabajos voluntarios. Las costumbres tradicionales de fiesta muy vigentes, ligadas al sistema complejo y jerárquico de cargos religiosos, renuevan las experiencias comunitarias, exaltando la identidad y el estilo de vida indígenas, entrelazando éstos con la organización del culto católico.¹⁴ A primera vista no sobreviven muchos elementos de la religiosidad popular andina, pero en algunas estructuras formales del sistema de cargos religiosos, así como en las tradiciones orales, aparecen elementos y huellas claramente andinas. El sistema de cargos religiosos de fiestas, que ha permanecido como un baluarte de la autoidentificación indígena, parece reformular, en sus estructuras y jerarquías en gran parte duales, antiguos dualismos de complementariedad andinos, dentro de patrones coloniales.

Muchas veces, estas herencias andinas ya no se detectan en la superficie. Superpuestas por múltiples tradiciones hispano-cristianas e ibero-criollas, han llegado a entrelazarse con ellas. Los procesos de comunicación intercultural, por supuesto, no se expresan solamente en los refranes y locuciones a ser mencionados aquí. También existen fórmulas de comunicación tradicional ‘ritualizada’ dentro del propio ámbito étnico-cultural (por ejemplo, saluciones), o términos tipificantes para personas, sea

13 Acerca de las concepciones externas, de la visión propia y de las fuentes documentadas sobre la etnogénesis e historia de los saraguros, véanse: Belote, J. (1985); Belote, J./Belote, L. (1999c; 2000a/b/c); Caillavet (1985); *Identidad* (1996); Jaramillo Alvarado (1984); Sarango Macas (1995); Sigcho González (2000); Tual (1979); Uhle (1923); Vacacela (1993). De las 17 contribuciones reunidas en *Identidad* (1996), nueve fueron escritas por jóvenes autores indígenas, mujeres y hombres.

14 Acerca del sistema de fiestas y cargos indígenas en esta región, véanse: Alba Moya (1995); Belote, J./Belote, L. (1977a); Belote, L. (1980; 2002); Belote, L./Belote J. (1994); Knuf/Schmitz (1980); Landívar (1969); Masson (1996); Mendizábal (1982); Stiles (1996); Tual (1965). Una misión evangélica en el pueblo de Saraguro, activa desde más de medio siglo, por mucho tiempo también en servicios médicos, ha tenido éxito últimamente en su pastoral entre algunos sectores locales indígenas, en gran parte por reconsiderar el sistema de fiestas religiosas tradicionales católicas (el que hasta ahora forma uno de los núcleos más fuertes de la identidad indígena), creando una cultura festiva indígena evangélica para los conversos.

de la vida rural cotidiana, sea del área de relaciones sociales interétnicas,¹⁵ los que manifiestan tales procesos y una multitud de síntesis de significados, valores e ideas. Existe, sin embargo, un fenómeno institucionalizado que, eventualmente, llega a ofrecer un “lugar social” típico para una enunciación autoritativa de los valores y normas tradicionales: en las bodas indígenas de la región se realiza un elemento paralitúrgico tradicional; en la casa de fiesta en el campo, después de casarse la pareja en la iglesia, hay un discurso del “taita parabien”, un ‘especialista’ tradicional, quien ilustra con su discurso ceremonial y ético, lleno de parabienes y exhortaciones, el acto festivo de los parientes, amigos y vecinos. En el caso del discurso de un “taita parabien” se trata, sin duda, de un verdadero tesoro de la tradición popular indígena, representativo para la dimensión de la identidad étnico-cultural basada en ésta.

Parece que en tiempos anteriores el control del comportamiento moral –dentro del segmento indígena de la sociedad regional– estuvo a cargo de padrinos y madrinan (de bautizo, primera comunión, confirmación, y sobre todo matrimonio) que eran personas de respeto, pero también, y a gran escala, de personas simplemente de mayor edad en los ámbitos de familia y vecindad. Aparentemente estos mayores estaban muy preocupados por el eventual comportamiento “inmoral” de los jóvenes “renacientes”, tratando de “corregir” o “componer” a éstos, castigándoles duramente y amenazándoles con castigos divinos. Esta tarea de la “educación” de menores por mayores o ancianos, y de la transmisión de las normas sociales se manifestaba, en parte, en varias creencias populares y en un verdadero universo de cuentos de tradición oral.¹⁶ Muchos de los cuentos que tenían un carácter “moralista”, se llamaban “*ejemplos*” en castellano, o “*ijimplucuna*” en el quichua de la región. En ellos se exhibe, otra vez, la mutua inter-

15 Acerca de los términos tipificantes para personas, de carácter étnico-social o intra-cultural, de referencia así como de tratamiento, véanse Masson (1981a; 1983). Con respecto a las saluciones, véanse Knuf/Schmitz (1980) y la contribución de Masson (1980) dentro de la última obra.

16 Acerca de algunas creencias tradicionales que desempeñaban un cierto papel de control social, véase Masson/Valiente/Vokral/Aguilar (1988). Aspectos de cosmovisión y relaciones sociales en dos cuentos quichuas de Saraguro se discuten mediante un análisis interpretativo en Masson (1996). Aspectos de moral tradicional y responsabilidad social se desprenden de una interpretación más global de varios cuentos andinos, aunque del Altiplano sur-peruano y boliviano, en Masson (1994). Un testimonio de costumbres relacionadas a la conmemoración de muertos y la religiosidad tradicional cristiana de los saraguros se encuentra en Hartmann (1973: 190-193). Quishpe/Guamán (s.a.) publicaron, todavía en los años 70, varios cuentos tradicionales quichuas de Saraguro. Otros cuentos quichuas de tradición oral, y en parte también otros datos verbales de las tradiciones orales de esa región sur-ecuatoriana, se encuentran en presentaciones bilingües en las siguientes obras: Coloma/Cotacachi/Quintero (1986); Jara/Moya (1987); Moya/Jara et al. (1993); Bacacela Gualán (2000) (la última colección, con un estudio previo, elaborado por una autora indígena de Saraguro, une cuentos y leyendas indígenas del norte de Loja y del Azuay en una perspectiva entre oralidad y literatura). Una redacción literaria de una “leyenda saraguro” es Carrión/Díaz (1984).

penetración de tradiciones e ideas andinas e hispano-cristianas, de la que es testimonio también lo que se trata a continuación.

5. La construcción ideológica colectiva de la identidad histórico-cultural y étnico-social, manifestada en expresiones tipificadas

En lo que se refiere a la construcción colectiva de la identidad étnico-cultural de los *indígenas* del norte de Loja se notan, entre los años treinta del siglo XX y los fines del mismo siglo, procesos de cambio prototípicos en las bases de tal construcción. Antes de los años cuarenta, la memoria colectiva y la cultura tradicional, junto con las fronteras étnico-sociales, el impacto de las instituciones concomitantes y los servicios e intercambios interétnicos mutuos, parecen haber desempeñado un papel central en la autoidentificación histórico-cultural y étnico-social del segmento indígena. En una segunda fase parecen haberse impuesto, en parte, ciertas concepciones externas, formuladas por intelectuales y autores “blancos” (de las clases media y alta a nivel nacional y regional), acompañadas por “leyendas” históricas, vulgarizadas y transmitidas por profesores de escuela primaria, sacerdotes y religiosas (todos del ámbito mestizo-criollo) a la población indígena y no-indígena de la región. Ésas quizá fueron asimiladas por algunos indígenas mediante la escuela y/o los servicios eclesiásticos y la instrucción religiosa, e interiorizadas por consiguiente, uniéndose a la memoria colectiva, mientras que el trato interétnico con el segmento étnico-social dominante en la región y los cargos religiosos de fiesta entre los indígenas habrían ayudado a mantener las fronteras étnico-sociales. Una tercera fase, la más reciente, está marcada por un creciente elemento autorreflexivo entre los indígenas más jóvenes que han logrado pasar, en número cada vez mayor, por los sistemas de formación escolar, universitaria y profesional regional y nacional, dentro de una perspectiva de emancipación y autogestión. Su discurso vincula un intento por recuperar las tradiciones culturales indígenas y la reivindicación de los derechos de los saraguros y demás pueblos indígenas con sus estrategias políticas y educativas. Manejado por los profesores indígenas de escuela primaria (y también secundaria), así como por los colaboradores voluntarios en el trabajo cultural y por los funcionarios de las organizaciones políticas, el impacto de su difusión entre la población indígena regional no dejará de hacerse esperar. Integrando las concepciones de las dos fases anteriores en función de la propia identidad, esta última tiende a adquirir una calidad nueva: además de vivirla –en parte– más conscientemente, y dejar de vivirla en su forma más tradicional –en otras facetas–, se la celebra de forma demostrativa durante las ocasiones señaladas, y se reflexiona más sobre ella. En una forma simplificada, se podrían visualizar estos procesos como sigue:

Construcción de la identidad colectiva indígena

años treinta del siglo XX —————> fines del siglo XX

| (I) | (II) | (III) |
|---|---|--|
| en base a las tradiciones orales, orales, la memoria colectiva, la vida cotidiana social, económica y religiosa así como las actitudes de deslindarse de parte de la pobla- ción no-indígena | en base a “leyendas” histó- ricas, mediadas por profe- sores de escuelas prima- rias y párrocos (en ambos casos “ <i>blancos</i> ”), inserta- das en las concepciones ideológicas dominantes y el tratamiento desigual | en una base autorreflexiva, influenciada por el discurso políti- co-reivindicativo de funcionarios, profes- ores (de escuela) o profe- sionales (etc.) <i>indígenas</i> |

Estas calificaciones deben entenderse, por supuesto, como netamente prototípicas, de manera que pueden caracterizar las tendencias predominantes. No obstante, revelan la dinámica peculiar de los procesos de construcción colectiva de la propia identidad indígena *saraguro*. Entre la identificación externa –por parte de los otros, los *no* indígenas– cada vez más compleja, y la autodefinición colectiva y personal, ya diversificada también, se forman configuraciones de haces de diversos componentes de identidad que contribuyen a las construcciones siempre nuevas de la identidad. Esto también se perfilará, a la larga, en varios fenómenos expresivos tradicionales que quizá representen una de las tantas facetas de la autodefinición socio-cultural. A su vez, son múltiples las expresiones verbales, comunicativas y textuales en las que se se manifiestan las construcciones de la propia identidad étnico-cultural desde una perspectiva histórica y social. A estas expresiones comunicativas hay que añadir, últimamente, las escritas y publicadas por profesionales y maestros indígenas mismos.¹⁷

Aquí no nos interesan las designaciones étnico-sociales mismas, sean términos de referencia a terceras personas o formas de trato directo, interactivo, las que por largo tiempo han servido para negociar, cada vez de nuevo, el *status* étnico-social y, al mismo tiempo, fijarlo y perpetuarlo, a pesar de que caen dentro de los fenómenos de la transición y de los cambios entre las categorías étnico-sociales; ya fueron descritas en otros estudios.¹⁸ Tampoco nos dedicamos a analizar la dimensión de la identidad étnico-cultural en los cuentos de tradición oral, ya que se trata de un tema muy interesante e importante, pero sumamente complejo, que exige un estudio detallado en su propio derecho. Mas bien queremos mostrar que también algunas formas “cortas” o “breves” de las expresiones comunicativas dentro de la cultura popular indígena tradicional y cotidiana, son las que representan de manera indirecta y latente, o de manera concreta

17 Véanse aquí también las referencias dadas en las notas 7 y 13.

18 Descripciones más detalladas o generales de estos términos y fenómenos se encuentran en Masson (1983); Belote, L. (1980); Belote, L./Belote, J. (2000).

y abierta, facetas de la identidad histórico-cultural o social de los indígenas o de una de las demás agrupaciones étnico-sociales. No podemos referirnos aquí, por supuesto, a los marcos de situación y contexto de forma detallada. Como sintomáticas para la autoidentificación étnico-cultural y socio-histórica así como para la identificación de los “otros”, analizaremos primero tres ejemplos de locuciones.

Cuando hablamos de *locuciones*, se trata de (a) enunciados estereotipados que tienen un carácter afirmativo y que expresan o implican convicciones, (b) enunciados que describen situaciones representativas de la vida social cotidiana, de manera tipificada, o (c) de exhortaciones, invitaciones, disculpas, preguntas, respuestas y fórmulas de etiqueta, todos enunciados tipificados que también aparecen en una multitud de situaciones comunicativas cotidianas o festivas. Aquí nos interesan las locuciones que forman oraciones completas, y por ende, eventualmente, entidades comunicativas que ya pueden exigir una reacción de otra persona involucrada.

El primer ejemplo de locuciones que queremos mencionar se refiere a la procedencia transmitida o presunta de los saraguros, así como a su posición entre las demás poblaciones indígenas andinas del Ecuador, tematizadas por los indígenas mismos. En los años setenta se podía escuchar, a veces, la siguiente afirmación:

Somos los incas del Ecuador

Aquí se refleja una idea muy difundida, también a manera de tradición oral, aunque más por parte de los *no* indígenas que por los indígenas mismos. Según esta tradición, los saraguros llegaron en tiempos del Incario tardío como *mitimaes*, transplantados desde tierras sur-peruanas o bolivianas a esta región en la Sierra Sur ecuatoriana.¹⁹ No se puede negar que después de la conquista por los incas se hayan realizado traslados forzados de población. Pero según los puntos de vista históricos²⁰ es imposible describir así la *etnogénesis* de los saraguros; ha de notarse una cierta incompatibilidad entre la definición simplificada de la propia identidad histórica colectiva y los escasos datos históricos disponibles.

Durante parte de la época pre-incaica tardía, la zona fue tal vez un área de fronteras entre los *paltas* (una etnia jivaroana andina que ocupaba un sector considerable de la actual provincia de Loja) y los *cañaris* (que tenían su territorio principal en las actuales provincias Azuay y Cañar), sin marcar tal frontera de forma clara. De todas maneras, la parte norte integraba temporalmente las franjas sureñas del territorio caña-

19 Varios autores han afirmado esta idea o la han apoyado indirectamente; véanse, por ejemplo, Jaramillo Alvarado (1984); Uhle (1923). Acerca de la recepción por algunos autores indígenas de la región (en parte crítica), véanse *Identidad* (1996); Vacacela (1993); Sarango Macas (1995). El último insiste en que la procedencia de los saraguros todavía no ha sido esclarecida.

20 Compárense la discusión en Belote, J. (1985), así como los datos en Belote, J./Belote, L. (1999c; 2000a/b/c).

ri (lo que dejó varias huellas en las toponimias).²¹ Parece que los habitantes autóctonos se opusieron al poder militar de los incas (tal vez ya desde la invasión de los últimos bajo Tupac Yupanqui, y de todos modos bajo Huayna Capac) en una resistencia feroz, siendo en parte exterminados y en parte trasladados a tierras lejanas – y reemplazados por *mitimaes*: es posible que los incas enviaran poblaciones del área del Cusco, de Bolivia, del área de Cajamarca o de otras regiones, quizás de varias regiones a la vez. Varios sitios arqueológicos son testimonio de la ocupación inca,²² la que no dejó muchas otras huellas. También hubo una resistencia dura, pero corta, a la conquista por los españoles. La región desarrolló después una función importante en dos sentidos: (a) una de las vías principales –entre Lima, Piura y Cajamarca por un lado, y Quito y Cuenca por el otro– pasaba por Loja y por el terreno accidentado del sector norte de la actual provincia del mismo nombre, implicando la necesidad de abastecimiento con alimento y posadas (servicios de *tambo*), así como de mano de obra indígena para el transporte de personas y bienes, (b) las minas de oro cercanas, ubicadas en el área de Zaruma y Portovelo (en la actual provincia de El Oro) también precisaban del abastecimiento con alimentos. Después de una corta fase inicial, en la que estuvieron involucradas en el sistema de la *mita* minera, las comunidades indígenas libres de la zona tuvieron ciertas condiciones favorables para desarrollarse en la medida que cumplían con obligaciones de abastecimiento y transporte que derivaban de lo arriba mencionado (en el punto a). Estas obligaciones, junto con la *doctrina* impuesta, se reflejaron entre los indígenas a través del sistema colonial y poscolonial de cargos político-religiosos, en gran parte de turnos anuales, y con algunos aspectos agobiadores. Este sistema desapareció con la llegada de la Carretera Panamericana a comienzos de los años cuarenta del siglo XX, debido a que el difícil transporte por terreno ya no precisaba del trabajo indígena. Siguió persistiendo el otro sistema de cargos: el de los cargos religiosos dentro del ciclo anual de fiestas, como uno de los rasgos principales de la identidad indígena.

Otro proceso histórico desempeñó, probablemente, un papel muy importante en la historia de la población y la historia social de la región. Durante la época colonial llegaron varias oleadas de indígenas de otras regiones, que se asentaron allí como “*indios forasteros*”. Integrándose a la población indígena regional, e incluyendo a ésta, los indígenas llegaron a diferenciarse en varias “castas”,²³ distinguibles por los apellidos, que formaban diferentes grupos de tributo dentro del sistema colonial, y que al mismo tiempo tenían diferentes obligaciones y derechos con respecto a los cargos

21 Compárese Belote, J./Belote, L. (1999c).

22 Véanse Uhle (1923); Belote J./Belote, L. (2000a).

23 Según la tradición y algunos documentos históricos existían tres, y en cierto momento tal vez cuatro de tales “castas”: *quintos*, *collanas* (o *coronas*), *secundeles* (o *sucundeles*) y *yaconas* (probablemente derivado de los “*yanaconas*” coloniales), en un orden de prestigio mayor a menor. Véanse Belote, J. (1985); Temme (1972); Tual (1965).

religiosos y las actividades rituales.²⁴ En tiempos más recientes se ha documentado un número de casos de familias ‘mestizas’ (“blancas”), llegadas de otras provincias (y tal vez, en generaciones anteriores, de origen indígena en sus regiones respectivas), que se asentaron en comunidades indígenas del norte de Loja, adaptándose a su nuevo ambiente y a su vecindad, adoptando traje y peinado indígenas así como las ‘costumbres’ indígenas (pero no la lengua quichua), y por ende la identidad étnico-social indígena.²⁵

Desde otra perspectiva no debe olvidarse, que los saraguros son el núcleo micro-regional de una población indígena antes mucho mayor y extendida en casi todo el norte de Loja y, quizás, algunas zonas adyacentes de la provincia de El Oro. Un proceso de movilidad étnico-social, o dicho en otros términos, un proceso de cambio de la categoría étnico-social, se ha efectuado desde el noroeste, oeste y sudoeste durante tres siglos, con una dinámica que aún no concluye y que se puede notar en los apellidos ‘indígenas’ en partes ahora completamente o predominantemente ‘blancas’ de la región en la Sierra, mientras que una parte considerable de la población que se define como “indígena” se encuentra, desde más de cien años, en un proceso de expansión espacial hacia el este y sudeste, como transhumantes y, sobre todo, colonos en el Oriente. Con todo ello, los procesos de etnogénesis y los dinámicos procesos étnico-sociales, el cuadro general resulta bastante complejo. En suma, se puede decir, con las palabras de un autor indígena saraguro: “Hasta hoy es incierto y no ha sido posible determinar el origen histórico de los *saraguros*” (Sarango Macas 1995: 361).

“Somos los incas del Ecuador”: esta afirmación puede tener alguna base (“un *poquito* de verdad”), pero muy poco fondo histórico plausible. Difundida por la tradición oral no-indígena y varios autores en tiempos pasados, y transmitida por profesores ‘blancos’ y eventualmente por sacerdotes, parece haberse anclado como un concepto interiorizado. De esta manera se ha convertido en un tipo de cliché, comparable a otra afirmación, según la cual el color negro predomina en el traje indígena debido a una tradición de luto perenne por la muerte del Inca Atahualpa. Tanto el traje de las mujeres como el de los hombres mezcla algunos elementos prehispánicos con elementos hispánicos coloniales y poscoloniales. En las últimas cinco décadas no ha sido del todo negro, e incluye –sobre todo en el de las mujeres– varios elementos muy coloridos. Estas prendas se encuentran en un proceso permanente de cambios y “modas”, y a la fecha se elaboran en parte con fibras sintéticas que reemplazan la fibra de las ovejas negras, teñidas después en un tono más oscuro como base de los tejidos de bayeta producidos en la región. Con todos los cambios observados,²⁶ que aumentaron consi-

24 Lo último se funda en la memoria de un informante; información comunicada al autor en 1974.

25 Tales casos han sido comunicados también, en 1973 y 1974, a H. W. Schmitz y al autor. Véanse, sobre todo, los datos en Belote, L./Belote, J. (2000); Belote, L. (1980).

26 Entre 1973 y 1997, el autor pudo observar varios cambios de preferencia en el traje indígena.

derablemente en las últimas dos décadas, el traje y el peinado siguen siendo los indicadores externos, visibles y centrales de la identidad indígena saraguro.

6. Relaciones étnico-sociales, etiqueta social intraétnica, solidaridad, intereses particulares y rituales de obligación común: expresiones de la identidad étnico-cultural y comunitaria vivida

Hay casos de personas ‘blancas’ pobres sin tierra propia, de la periferia de la cabecera cantonal o de otros centros rurales, que a veces trabajan como peones en sembrados (*chacras*) de campesinos indígenas. En general, son más pobres que cualquier familia indígena pobre. Muchas veces dichas personas llegan a las fiestas dentro de una comunidad indígena, sin ser invitados, para participar de la comida o la bebida repartida de forma algo zángana, “*mugushpa*” (en el quichua) o “*mugundo*” (en el castellano rural indígena). A veces llegan también a comunidades indígenas para pedir algo de comida, algunas papas o un poco de maíz, o pedir permiso para recoger los restos de la cosecha en los sembrados. En ocasiones están sospechadas de robar, de noche, el ganado de los pastos de los indígenas en los cerros, o de escarbar de noche y de forma clandestina las papas, o de robar algunos choclos (mazorcas de los sembrados de maíz). A tales personas pobres, *no* campesinas y de todos modos *no* indígenas, se refiere la siguiente locución:

*Laicha yarcashca ña shamucun*²⁷ (quichua);
[Una/la] *laicha hambrienta ya está llegando* (castellano).

Con esto se quiere anunciar: “Está acercándose una (o la) mujer de éstos que, cuando pueden, nos roban algo; ¿qué no más ha de querer, o qué no más nos va a pedir?” A veces las familias indígenas tienen compasión con estas personas, sobre todo cuando las conocen, pero en general prefieren distanciarse de ellas, afirmando con tales enunciaciones de manera indirecta la propia identidad indígena. Esta locución tipificada, por ende, marca también un área de conflicto social.

Otras locuciones se fundan en la etiqueta social intraétnica, en un área que podría denominarse ‘comunicación ritualizada’, sobre todo en las saluciones formales.²⁸ Estas saluciones demarcan las posiciones de *status* social, en situaciones concretas, entre personas que se encuentran en un lugar o en un camino, y que se comunican entre ellas, siendo todas indígenas. Representan relaciones de respeto, sea en situaciones cotidianas o eventos de fiesta. Un ejemplo tradicional de tales fórmulas de salutación es:

27 Según las formas normalizadas debería decirse: ... *shamucunmi*.

28 Descripciones y análisis detallados de estos fenómenos entre los indígenas de Saraguro se encuentran en Knuf/Schmitz (1980) y Masson (1980).

*Dísali*²⁹ *pundzha*,³⁰ *taititu*,³¹ *¿imashinalla?*³² (quichua). *Bendito, alabado sea el Señor, Santísimo Sacramento del Altar.*

Buenos días, taitito, ¿cómo está? (castellano). *Bendito, alabado sea el Señor, Santísimo Sacramento del Altar.*

Así solía saludar un ahijado o una ahijada –de bautizo, primera comunión o confirmación–, todavía niño o adolescente, a su padrino, arrodillándose delante de él y besándole la mano. La fórmula está compuesta de dos elementos: la salutación misma que implica desear un buen día y preguntar por el estado (de salud y de ánimo) de la persona a la que se dirige la palabra, y una fórmula de ‘rezo’ que ubica lo cotidiano y el estado de las personas involucradas en lo espiritual, alabando al Señor y a la Eucaristía como foco de la vida religiosa. El ahijado o la ahijada también muestran así que se están educando en las normas de la iglesia, y que el padrino puede estar contento porque puede sentir que cumple con su deber, que básicamente consiste en apoyar a la educación religiosa de su ahijado. Al lado de esto, el padrino tiene otra obligación moral: la del apoyo económico a los compadres y al ahijado.³³ Formas análogas, aunque no tan respetuosas, se realizan en las situaciones más diversas de la vida cotidiana, entre parientes, entre compadres y, no por último, entre los cargotenientes de una fiesta (dentro de los cargos jerárquicos y partidos de la misma fiesta respectiva), entre cargotenientes de la misma fiesta de diferentes años y dentro de cargotenientes de diferentes fiestas del mismo año. A través de las formas diferenciadas de una etiqueta compleja se celebra así la identidad indígena común. Entre indígenas y *no* indígenas los tratos son diferentes. Tradicionalmente, los indígenas tenían que rendir respeto a las personas ‘blancas’, mediante formas de etiqueta que sintetizan gestos y expresiones verbalizadas hispánicas y andinas coloniales, mientras que las personas ‘blancas’ podían, pero no necesitaban, expresar amabilidad. Muchas veces dominaban, en el pasado, actitudes y estilos señoriales de dominación.

29 El quichua andino ecuatoriano unificado no conoce esta expresión de etiqueta de salutación dentro de la comunicación ritualizada, y la reemplaza por *alli* (= *buen(a)*).

30 La forma normalizada sería *puncha*.

31 *Taita* (“padre”, derivado de un antiguo término hispánico de referencia y tratamiento), y la forma más amable y respetuosa *taititu/taitito* (con el diminutivo afectivo *-ito* del castellano) es en el quichua y en el castellano rural de los indígenas, el trato adecuado para contestar o dirigir la palabra a un hombre mayor o casado, o a una persona masculina de *status* o prestigio más alto (o igual) al de la persona que habla en una situación concreta. Eso es de relevancia para la comunidad y vecindad, el padrinazgo y compadrazgo, y las relaciones sociales dentro del sistema de cargos de fiesta. Compárense las descripciones y análisis en Masson (1980) y Knuf/Schmitz (1980).

32 La variante más “formal” (y ‘gramatical’) es *¿imashinallataj?*, y la forma normalizada sería *¿imashinallatac?*.

33 Tradicionalmente, los padrinos indígenas tenían y en parte todavía tienen la costumbre de regalar a su ahijado/a la primera ternera.

Miremos a algunos de los demás aspectos de articulaciones de la identidad étnico-cultural en el ejemplo de tres refranes. *Refranes* son obras de arte mínimas oralmente transmitidas, pero también en parte formuladas nuevamente por un individuo en un momento creativo; a la vez miniaturas prosáicas y líricas, y precisas en lo máximo. Pese a su carácter principalmente oral dentro de los mundos cotidianos de orientación andina así como hispánica, remontan en una parte también a relaciones de recepción bien antiguas de la historia cultural europea o mediterránea, muchas veces aun a fuentes escritas, como la Biblia, o los refraneros españoles impresos de los siglos XVI a XVIII, o textos literarios importantes (*La Celestina*, o *el Quijote*).³⁴ De los refranes quichuas recopilados por el autor en el norte de Loja (Masson/Cartuche 1998), 80 % están conectados con tradiciones del Viejo Mundo, pero en otras regiones andinas esto no necesariamente es el caso (compárese, p.ej., Martínez Parra 1985). De todos modos se trata de un fenómeno de contacto e interpenetración culturales, lo que no afecta una eventual representatividad de ciertas paremias para una cultura específica.

Como en muchas culturas, se impone el sentido, el argumento de un refrán muchas veces de forma directa, inmediata, sin alusiones o ideas secundarias. Pero otros refranes visten su argumento en imágenes alegóricas, simbólicas, en una expresividad metafórica a veces bien plástica, lo que exige del que escucha citado tal refrán, un esfuerzo de comprensión e interpretación. Y esto vale más aún dentro del marco de situaciones de comunicación intercultural.³⁵ Tales refranes hablan en dos niveles de sentido; de éstos el simbólico es, en general, el de más relevancia, pero no siempre. Además, son fórmulas elípticas, antagonismos marcados o exagerados, y diversas figuras retóricas-poéticas en forma brevísima las que pueden llegar a formar rasgos típicos. Refranes se hacen o son, cada uno, un bien común, “the wisdom of many”, “la sabiduría de muchos” (aun cuando tengan elementos demasiado sarcásticos, o despectivos, malevolentes, discriminatorios), e incorporan caracterizaciones y evaluaciones tipificadas de un mundo respectivo del diario vivir, pero en parte también las experiencias de muchos mundos vividos.³⁶

Consideremos aquí tres refranes, que muestran una relación inconfundible con las normas, los valores, y las experiencias colectivas de los indígenas del norte de Loja. Expresan algo que para ellos es de mucha importancia, o algo de que sufren o que lamentan.

34 Véanse, como ejemplo de refraneros españoles tradicionales y más recientes, Correas (1967); Martínez Kleiser (1978); Krauss (1988), de bibliografía relacionada, Jaime Gómez/Jaime Lorén (1992), y como ejemplo para un refranero general ecuatoriano, Cordero Alvarado (1958).

35 Con respecto a estos problemas, compárese, por ejemplo, las reflexiones y argumentaciones meta-teóricas y metodológicas en Loenhoff (1992); Masson (1981b; 1995); Schmied-Kowarzik (1993).

36 Acerca de aspectos teóricos de los estudios paremiológicos, se recomienda consultar: Bausinger (1968); Gossen (1973); Grzybek/Eismann (1984); Jolles (1972); Masson/Cartuche (1998); Mieder (1978; 1989); Mieder/Dundes (1994); Röhrich/Mieder (1977); Sabban/Wirrer (1991).

El ideal de la solidaridad comunitaria y de la reciprocidad se incorpora a la exigencia de la ayuda mutua, de estar dispuesto a prestarse la mano, para realizar los trabajos que de otra forma no podrían efectuarse con el resultado adecuado o dentro del tiempo debido, sea en siembra, cosecha, arado, en servicios para una fiesta, o en la construcción de una casa, o en un trabajo de interés común:

*Máquit' cunacuna, mingaicana*³⁷ (quichua).

Hay que darnos la mano, hay que ayudarnos (castellano).

Tienen que ayudarse el uno al otro, y viceversa, en los trabajos: esto es el sentido. Pero hay situaciones en que la solidaridad obviamente no tiene vigencia. A una desgracia, muchas veces la acompañan o la siguen otras. No es suficiente el daño o accidente que uno ha sufrido; a veces otros se aprovechan de tal oportunidad para su propio beneficio, casi como los “ushcus” (gallinazos), causándole a la víctima aún más problemas y sufrimiento:

*Yanga tiyajpi, llaqui tucujpi, tandarish*³⁸ *tandancuna*³⁹ (quichua).

Cuando hay de embalde, cuando están con pena, juntándose juntan (castellano).

Una traducción explicativa parafrástica al castellano sería: “Cuando hay [cosas] gratis, cuando [los unos] se hacen tristes, [otros], juntándose, recogen”. La explicación por el comunicador autóctono se refiere a los efectos de un accidente de camión o bus en la carretera: “Dicen, cuando uno pierde sus cosas en un volque de carro, y otros [se] juntan y [se] llevan las cosas”.

El tercero de los refranes aquí considerados relaciona el cambio de un ciclo calendario-ceremonial-agrario al otro con el bienestar esperado o anhelado de los seres humanos, enfatizando la necesidad de una purificación ritual:

*Mushuj huata, mushuj yacu, maillarina*⁴⁰ (quichua).

Año Nuevo, agua nueva, hay que lavarse (castellano).

37 Según las formas normalizadas debería decirse: ... “Maquita cunacuna, mincaicanacuna”.

38 La variante más “formal” y ‘gramatical’ es *tandarishpa*.

39 Según las formas normalizadas del quichua andino ecuatoriano unificado debería decirse: “Yanca tiyacpi, llaqui tucucpi, tantarispa tantancuna”.

40 Según las formas normalizadas debería decirse: “Musuc huata, musuc yacu, maillarina”.

La explicación por el comunicador autóctono es la siguiente:

Se bañan [= *lavan*] de mañana casi todos los runas [= *indígenas*], el día del Año Nuevo. Botan el agua del Año Viejo en la tarde del Año Viejo. Antes cogían –y ahora cogen algunos– agüita de la gotera de la casa propia para bañar [= *lavarse*]. Bañan la cabeza; si pueden, el cuerpo; siquiera las manos y los pies. El agua del Año Viejo no vale, dicen; trae mala suerte, desgracias, pobreza, enfermedad. Mi abuelo sabía decir: “Rucu yacu man’ valinchu, shitanama cai albita tamiajpi u tuta tamiajpi, pero chaupi tutamanta, chaupi tuta qu’ipa yacútam’ japina, chimi mushuj yaqitu.” [El agua vieja no vale; cuando ha llovido al amanecer o en la noche, hay que botar este agua de todas maneras; pero hay que coger el agua de desde la medianoche, de después de la medianoche; ésta, por cierto, es la agüita nueva.] (traducción al castellano, entre corchetes, de las últimas enunciaciones citadas en quichua: P. M.).

Comenzar con algo realmente nuevo demanda emplear medidas nuevas. En esto podría consistir una dimensión metafórica de este refrán que se refiere a una costumbre antigua. La fuerza de la tradición, ligada a creencias populares, parece referirse, sin embargo, en primer plano, a la experiencia colectiva concreta, manifestando la exigencia de comportarse de la misma manera como los mayores.

Los dos últimos refranes presuponen experiencias previas y conocimientos más profundos que solamente la experiencia de vida o la sabiduría de los mayores proveen. El primero de estos se revela como una expresión poética de la experiencia conmovedora y sumamente triste de que una desgracia esté seguida, inmediatamente, de otra. El segundo formula una regla para un comportamiento ritual o semiritual adecuado, también en forma poética.

Habrà que preguntarse hasta que punto los refranes y las expresiones tipificadas podrían ilustrar el uno u otro argumento de las discusiones teóricas sobre identidades sociales y étnico-culturales de las últimas décadas, y habrá que preguntarse cómo llegarían a insertarse en los procesos polifónicos y heterofónicos de un país pluricultural y multiétnico.⁴¹ De todas maneras, tales expresiones tipificadas (y tradicionales) – como las que hemos discutido aquí– representan algunos de los aspectos comunicativos de la identidad étnico-cultural. Otro aspecto comunicativo de la misma se encuentra en las reflexiones y discursos de personas de una nueva élite saraguro (indígena por autoidentificación, pero ya no campesina), como el siguiente, publicado hace una década:

No sólo en el ámbito de los *saraguros*, sino a nivel de todos los pueblos indígenas de *Abya Yala*, ha surgido una nueva corriente de *autoafirmación* de la identidad indígena. ¿Qué pueblo no se encuentra empeñado en recuperar su lengua, implementar una educación propia y realista, mantener su vestimenta y, en fin, demostrar con orgullo una particularidad dentro de la generalidad? (Sarango Macas 1995: 357).

41 Véanse, p.ej., Tugendhat (1996); Bengoa (1996); Larraín (1996).

Bibliografía

- Alba Moya, Luz del (ed.) (1995): *La fiesta religiosa indígena en el Ecuador*. Pueblos indígenas y educación, 33-34, número monográfico. Quito: Abya-Yala.
- Albó, Xavier [Javier] (1977): *Khitipxtansa? ¿Quiénes somos? Identidad localista, étnica y clasista en los aymaras de hoy*. Cuadernos de investigación CIPCA, 13. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Bacacela G., María Sisa Pacari (2000): *Ecuador chinchasuyupi quichuacunapac ñaupá rimai – Literatura indígena en los Andes del Sur del Ecuador*. Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay.
- (s.a.) (= 2003 [?]): *La migración en los saraguros: Aspectos positivos y negativos*. Publicación electrónica; URL: <www.ecoportall.net/layout/set/print/content/view/full/21576/printversion/1> [23.02.2005].
- Barriga López, Franklin (1987): *Saraguros*. Etnología Ecuatoriana, 5. Quito: Instituto Ecuatoriano de Crédito Educativo y Becas.
- Barth, Fredrik (ed.) ([1969] 1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización de las diferencias culturales*. México, D.F.: FCE.
- Bauman, Richard/Briggs, Charles L. (1990): “Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life”. En: *Annual Review of Anthropology* (Palo Alto, Calif.), 19: 59-88.
- Bausinger, Hermann (1968): *Formen der “Volks poesie”*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Belote, James D. [Jim] (1985): *Changing Adaptive Strategies Among the Saraguros of Southern Ecuador*. Ph D diss./tesis doctoral, University of Illinois, Urbana-Champaign (1984). Ann Arbor (Mich.): UMI.
- Belote, Jim/Belote, Linda S. (1977a): “El sistema de cargos de fiesta de Saraguro”. En: Naranjo, Marcelo et al. (eds.): *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala, pp. 46-73.
- (1977b): “The Limitation of Obligation in Saraguro Kinship”. En: Bolton, Ralph/Mayer, Enrique (eds.): *Andean Kinship and Marriage*. Washington, D.C.: American Anthropological Association, pp. 106-116.
- (1999 a): *The Saraguros, 1962—1997: A Very Brief Overview*. Publicación electrónica; URL: <www.saraguro.org/overview.htm> [24.03.2003].
- (1999b): *The Shuar and the Saraguros*. Publicación electrónica; URL: <www.saraguro.org/shuar.htm> [24.03.2003].
- (1999c): *Non-Imperial Toponymic Element Distribution in the Ecuadorian Highlands*. Publicación electrónica; URL: <www.saraguro.org/toponyms.htm> [24.03.2003].
- (2000a): *The Incas in the Saraguro Region*. Publicación electrónica; URL: <www.saraguro.org/archinka.htm> [24.03.2003].
- (eds.) (2000b): *Etnohistoria de los saraguros antes de 1850: documentos y libros*. Publicación electrónica; URL: <www.saraguro.org/history.htm> [24.03.2003].
- (eds.) (2000c): *Etnohistoria de los saraguros entre 1850 y 1950: documentos y libros*. Publicación electrónica; URL: <www.saraguro.org/history2.htm> [24.03.2003].
- (eds.) (2000d): *Saraguro: Bibliografía general ...* Publicación electrónica; URL: <www.saraguro.org/bib.htm>/ <www.saraguro.org/bibhz.htm> [24.03.2003].

- Belote, Linda S. (1980): *Prejudice and Pride: Indian-White Relations in Saraguro, Ecuador*. Ph D diss./tesis doctoral, University of Illinois, Urbana/Champaign (1978). Ann Arbor (Mich.): UMI.
- (2002): *Relaciones interétnicas en Saraguro 1962-1972*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Belote, Linda S./Belote, Jim (1981): “Development in Spite of Itself: The Saraguro Case”. En: Whitten jr., Norman E. (ed.): *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana-Champaign (Ill.)/Chicago/London: University of Illinois Press, pp. 450-467.
- (2000): “Fuga desde abajo: Cambios individuales de identidad étnica en el sur del Ecuador”. En: Guerrero Barba, Andrés (ed.): *Etnicidades*. Quito: FLACSO /ILDIS, pp. 81-118.
- (eds.) (1994): *Los saraguros –fiesta y ritualidad*. Quito: Abya-Yala.
- Ben-Amos, Dan/Goldstein, Kenneth S. (eds.) (1975): *Folklore – Performance and Communication*. The Hague [La Haya]/Paris: Mouton.
- Bengoa, José: “Modernización e identidad, a como vivir bajo el signo de libertad”. En: *Identidad, modernidad y postmodernidad en América Latina*, Persona y Sociedad (Santiago de Chile), 10.1: 43-54.
- Burgos Guevara, Hugo (2003): *La identidad del pueblo cañari. De-construcción de una nación étnica*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Caillavet, Chantal (1985): “Fuentes para la historia andina: Los archivos privados indígenas de la zona de Saraguro”. En: *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* (Guayaquil), 5.5: 87-90.
- Calderón, Alfonso (1985): *Saraguro huasi: La casa en la “tierra del maíz”*. Quito: Museo del Banco Central.
- Carrión, Benjamín/Díaz, Manuel (1984): *Anocheció a la mitad del día. Leyenda saraguro. Cuento*. Quito: Editorial Mantilla Hurtado.
- Casagrande, Joseph B. (1981): “Strategies for Survival: The Indians of Highland Ecuador”. En: Whitten jr., Norman E. (ed.) (1981): *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana (Ill.)/Chicago/London: University of Illinois Press, pp. 260-277.
- Coloma M., León/Cotacachi, María Mercedes/Quintero, María Eugenia (eds.) (1986): *Curi Quinti: Ecuador llactamanta huiñai causai rimaicuna / El Colibrí de Oro: Literatura oral quichua del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Cordero Alvarado, Leopoldo (1958): *Diccionario de 6700 máximas, refranes, citas, expresiones y aforismos*. Cuenca (Ecuador): Editora Austral.
- Correas, Gonzalo ([1627] 1967): *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*. Texte établi, annoté et présenté par Louis Combet. Bordeaux: Institut d’Études Ibériques et Ibéro-Américaines de l’Université de Bordeaux.
- Fontaine, Guillaume (2002): “Discurso ético y praxis política. La institucionalización de la etnicidad en Colombia y Ecuador”. En: *Indiana* (Berlín) 17/18: 57-67.
- Figueroa, José Antonio (1996/97): “Comunidades indígenas: Artefactos de construcción de la identidad indígena en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo”. En: *Revista Colombiana de Antropología* (Bogotá), 33: 185-219.
- García Serrano, Fernando (2002): “Política, Estado y movimiento indígena: nuevas estrategias de negociación en tiempos de la dolarización [= Ecuador]”. En: *Indiana* (Berlín) 17/18: 69-81.

- Gossen, Gary H. (1973): "Chamula Tzotzil Proverbs: Neither Fish Nor Fowl". En: Edmonson, Munro S. (ed.): *Meaning in Mayan Languages*. The Hague [La Haya]: Mouton, pp. 205-233.
- Gräf, Monika (1990): *Endogener und gelenkter Kulturwandel in ausgewählten indianischen Gemeinden des Hochlandes von Ecuador*. München [Munich]: Tuduv.
- Grzybek, Peter/Eismann, Wolfgang (eds.) (1984): *Semiotische Studien zum Sprichwort – Simple Forms Reconsidered I*. Special Issue, *Kodikas/Code – Ars Semeiotica* (Tübingen [Tübinga]/Philadelphia/Amsterdam), 7: 3-4.
- Gugenberger, Eva (1995): *Identitäts- und Sprachkonflikt in einer pluriethnischen Gesellschaft. Eine soziolinguistische Studie über Quechua-Sprecher und -Sprecherinnen in Peru*. Wien: WUV-Universitätsverlag.
- Gutiérrez Vega, Daniel (1992): "Un asedio al tema de las identidades". En: Almeida Vinuesa, José/Bustamante, Teodoro/Gutiérrez Vega, Daniel/Ibarra C., Hernán/Sánchez Parga, José/Unda, Mario: *Identidades y sociedad*. Quito: Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA), PUCE, pp. 85-93.
- Hartmann, Roswith (1973): "Commemoración de muertos en la Sierra ecuatoriana". En: *Indiana* (Berlín), 1: 179-197.
- Hobsbawm, Eric J./Ranger, Terence ([1983] 1996): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honko, Lauri (1996): "Las tradiciones en la construcción de la identidad cultural y estrategias de supervivencia étnica". En: *Revista de Investigaciones Folklóricas* (Buenos Aires), 11: 63-77.
- Identidad* (1996): *Saraguro: problemas de identidad*. Identidad, 1.1. Quito: Instituto de Civilización Andina INKA.
- Jaime Gómez, José de/Jaime Lorén, José María de (1992): *Catálogo de bibliografía paremiológica española*. E.C.V.S.A., Valencia.
- Jara, Fausto/Moya, Ruth (eds.) (1987): *Taruca: Ecuador Quichuacunapac rimashca rimai-cuna/La venada: Literatura oral quichua del Ecuador*, 2ª edición. Abya-Yala, Quito.
- Jaramillo Alvarado, Pío (1984): (sin título) [Sobre los saraguros]. En: *Identidad – Revista de cultura popular* (Quito), 2.4: 54-55.
- Jolles, André ([1930] 1972): *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, 4ª edición. Tübingen [Tübinga]: Niemeyer.
- Knuf, Joachim/Schmitz, Walter (1980): *Ritualisierte Kommunikation und Sozialstruktur (Mit einem Beitrag von Peter Masson)*. (Forschungsberichte des Instituts für Kommunikationsforschung und Phonetik der Universität Bonn, 72). Hamburg: H. Buske Verlag.
- Krauss, Werner (1988): *Die Welt im spanischen Sprichwort: spanisch und deutsch*, 4ª edición. Leipzig: Reclam.
- Landívar U., Manuel A. (1969): "Ofrendas florales en Saraguro". En: *Revista del Instituto Azuayo de Folklore* (Cuenca, Ecuador), 3: 157-167.
- Larraín, Jorge: "El postmodernismo y el problema de la identidad". En: *Identidad, modernidad y postmodernidad en América Latina*, Persona y Sociedad (Santiago de Chile), 10.1: 57-74.
- Loenhoff, Jens (1992): *Interkulturelle Verständigung: Zum Problem grenzüberschreitender Kommunikation*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

- Macas, Luis Alberto (1984): "Los saraguros". En: *Identidad – Revista de cultura popular* (Quito), 2.4: 46-53.
- Martínez Kleiser, Luis (ed.) ([1953] 1978): *Refranero general ideológico español*. Edición facsimil. Madrid: Editorial Hernando.
- Martínez Parra, Reinaldo (1985): *Paremiología quechua (Área de Parinacochas y Chaviña)/ Folklore parinacochano. Edición bilingüe*. Lima: Talleres Gráficos Arteaga.
- Masson, Peter (1980): "Gruß- und Wohlbefindensformeln im Quichua von Saraguro (Ecuador)". En: Knuf, Joachim/Schmitz, Walter: *Ritualisierte Kommunikation und Sozialstruktur*. Forschungsberichte des Instituts für Kommunikationsforschung und Phonetik der Universität Bonn, 72. Hamburg: H. Buske Verlag, pp. 249-294.
- (1981a): "'Huambra': Dimensões sociais de conteúdo de um termo tipificante para pessoas na comunicação cotidiana e na poesia popular da região andina do Equador". En: Hartmann, Thekla/Coelho, Vera Penteadó (eds.): *Contribuições à antropologia: Homenagem a Egon Schaden* (Coleção Ensaio, Museu Paulista). São Paulo, S.P.: Museu Paulista da Universidade de São Paulo, pp. 135-156.
- (1981b): "Interpretative Probleme in Prozessen interkultureller Verständigung". En: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich/Stagl, Justin (eds.): *Grundfragen der Ethnologie – Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*, 1ª edición. Berlin: Dietrich Reimer, pp. 125-149 & passim [bibliografía].
- (1983): "Aspectos de 'cognición' y 'enculturación' en el habla interétnica: términos de referencia y tratamiento interétnicos en Saraguro, Ecuador". En: *Ibero-Amerikanisches Archiv (N.F.)* (Berlin), 9.1: 73-129.
- (1994): "Zeit, Raum und Person in einigen Erzählungen mündlicher Tradition des mittleren Andenraums". En: Baumann, Max Peter (ed.): *Kosmos der Anden: Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika*. München [Munich]: Diederichs, pp. 202-223.
- (1995): "Anthropologische Dimensionen interkultureller Verstehensbemühungen". En: Weiland, René (ed.): *Philosophische Anthropologie der Moderne*. Weinheim: Beltz-Athenäum, pp. 234-245.
- (1996): "Algunas dimensiones cosmológicas en dos textos narrativos de tradición oral". En: Baumann, Max Peter (ed.): *Cosmología y Música en los Andes* (Bibliotheca Ibero-Americana, 55). Frankfurt a.M./Madrid: Vervuert/Iberoamericana, pp. 369-395.
- Masson, Peter/Cartuche C., Juan Manuel (1998): "Refranes quichuas de Saraguro". En: Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine et al. (eds.): *50 años de estudios americanistas en la Universidad de Bonn – Nuevas contribuciones a la arqueología, etnohistoria, etnolingüística y etnografía de las Américas* (Bonner Amerikanistische Studien, 30). Markt Schwaben: Verlag A. Saurwein, pp. 653-677.
- Masson, Peter/Valiente, Teresa/Vokral, Edita V./Aguilar, S. Hernán (1988): "Los malignos espíritus de los incestuosos: Acerca de algunas manifestaciones demoníacas de relaciones sociales en la religiosidad popular de tres regiones andinas (Perú y Ecuador)". En: Kohut, Karl/Meyers, Albert (eds.): *Religiosidad popular en América Latina* (Americana Eystetentia, A/4). Frankfurt/Main: Vervuert, pp. 237-279.
- Mendizábal, Tania (1982): "La comunidad de Lagunas/Saraguro y la Fiesta de Navidad". En: Rueda, Marco V. (ed.): *La fiesta religiosa campesina (Andes Ecuatorianos)*. Quito: Abya-Yala, pp. 350-370.

- Mieder, Wolfgang (1989): "Moderne Sprichwörterforschung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit". En: Röhrich, Lutz/Lindig, Erika (eds.): *Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit* (ScriptOraia, 9.). Tübingen [Tubinga]: Gunter Narr, pp. 187-208.
- (ed.) (1978): *Ergebnisse der Sprichwörterforschung*. Bern/Frankfurta.M./Las Vegas: Peter Lang.
- Mieder, Wolfgang/Dundes, Alan (eds.) (1994): *The Wisdom of Many – Essays on the Proverb*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Moreno Yáñez, Segundo (1985): *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito. Desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*. Quito: PUCE.
- Moya, Ruth/Cotacachi, Mercedes/Jara, Fausto et al. (1993): *Huaca pachamanta causashca rimai / Los cuentos de cuando las huacas vivían*. Cuenca (Ecuador): LAEB – Universidad de Cuenca.
- Punín de Jiménez, Dolores E. (1974): "Los saraguros: Estudio socio-económico y cultural". En: *Revista de Antropología* (Cuenca, Ecuador), 5: 200-264.
- Quishpe, Segundo Luis/Guamán, Manuel (ed.) (s.a.): *Saraguromanta. Leyendas de Saraguro*. Cuenca (Ecuador): Monsalve.
- Röhrich, Lutz/Mieder, Wolfgang (1977): *Sprichwort*. Sammlung Metzler, M 154: Abtlg. E, Poetik. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- Sabban, Annette/Wirrer, Jan (eds.) (1991): *Sprichwörter und Redensarten im interkulturellen Vergleich*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Sánchez Parga, José (1992): "Producción de identidades e identidades colectivas". En: Almeida Vinueza, José/Bustamante, Teodoro/Gutiérrez Vega, Daniel/Ibarra C., Hernán/ Sánchez Parga, José/Unda, Mario: *Identidades y sociedad*. Quito: Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA), PUCE, pp. 9-41.
- Sarango Macas, Fernando (1995): "Los saraguros". En: Almeida Vinueza, José (ed.): *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo* (Serie Pueblos del Ecuador, 4). Quito: Abya-Yala, pp. 339-369.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (1993): "Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie menschlicher Kultur". En: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich/Stagl, Justin (eds.): *Grundfragen der Ethnologie - Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*, 2ª edición. Berlín: Dietrich Reimer, pp. 51-90 & passim [bibliografía].
- Shils, Edward A. (1981): *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sigcho González, Rosa Elena (2000): *Historia de la comunidad de Oñacapac*. Publicación electrónica; URL: <www.saraguro.org/oñacapac12.htm> [12.05.2003].
- Śniadecka-Kodarska, Magdalena (1998): *Antropología de la mujer andina: Biografía de mujeres indígenas de clase media y su identidad*. Varsovia: Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos.
- Stewart, Norman R./Belote, Jim/Belote, Linda S. (1976): "Transhumance in the Central Andes". En: *Annals of the Association of American Geographers* (Washington, D.C.), 66.3: 377-397.
- Stiles, Thomas W. (1996): *Almost Heaven: The Fiesta Cargo System among the Saraguro Quichuas in Ecuador and Implications for Contextualization in the Evangelical Church*. PhD. Diss./tesis doctoral, Trinity International University. Ms., Deerfield (Illinois).

- Temme, Mathilde (1972): *Wirtschaft und Bevölkerung in Südecuador: Eine sozio-ökonomische Analyse des Wirtschaftsraumes Loja* (Diss./tesis doctoral, Universität Köln 1972). Köln [Colonia].
- Tual, Anny (1965): *Contribution à l'Étude des Indiens Saragueros du Sud de l'Équateur*. Thèse (doctorat)/tesis doctoral, Université de Paris (Sorbonne). Ms, Paris.
- (1979): “Apuntes sobre dos migraciones de los saragueros”. En: *Revista de Antropología* (Cuenca, Ecuador), 6: 117-129.
- Tugenhat, Ernst: “Identidad: personal, nacional, y universal”. En: *Identidad, modernidad y postmodernidad en América Latina*, Persona y Sociedad (Santiago de Chile), 10.1: 29-40.
- Uhle, Max (1923): *Las ruinas de Tomebamba*. Quito: Julio Sáenz Rebolledo.
- Unda, Mario (1992): “Las identidades entre estado y sociedades”. En: Almeida Vinueza, José/ Bustamante, Teodoro/Gutiérrez Vega, Daniel/Ibarra C., Hernán/Sánchez Parga, José/Unda, Mario: *Identidades y sociedad*. Quito: Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA), PUCE, pp. 77-84.
- Vacacela, Antonio (1993): “Posible origen de los saragueros”. En: Muyulema, Arturo/Tipán, Ángel/Valiente, Teresa (eds.): *Urcu Chasqui – Almanaque 1993*. Quito: Abya-Yala/EBI. pp. 62-63.