

**RELACIONES INTERÉTNICAS
EN SARAGURO 1962-1972**

Linda Smith Belote

**RELACIONES INTERÉTNICAS
EN SARAGURO 1962-1972**

**RELACIONES INTERÉTNICAS
EN SARAGURO 1962-1972**

Linda Smith Belote

1ra Edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson
Telf.: 562-633 / 506-267
Fax: 506-255 / 506-267
Casilla: 17-12-719
E-mail: editorial@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

Autoedición: Ediciones Abya-Yala
Quito-cuador

ISBN: 9978-22-239-1

Impresión: Producciones digitales Abya-Yala
Quito-Ecuador

Fotografía en la carátula: James Belote, 1968

Mapa, página 94 James Belote, 1972

Nombre del primer traductor. Jorge Gómez, además Salvador Quisphe, y Silvia González

Impreso en Quito-Ecuador, Mayo del 2002

Agradecimientos

Estoy endeudada con muchas personas e instituciones por todo el apoyo para elaborar este estudio. Recibí la beca de National Defense Foreign Language Title VI, lo cual me permitió perseguir cuatro años de estudios de postgrado en el departamento de antropología en la Universidad de Illinois. Me beneficié del apoyo financiero del departamento de antropología en los años 1968 y 1969. Para las investigaciones de 1970 hasta 1972, fui recipiente de fondos a través del National Institute of Mental Health (Fellowship 1 FOI MH 48824-01sl).

John Goins, antropólogo y profesor de mi programa de capacitación para el Cuerpo de Paz en la Universidad del estado de Washington (WSU) en 1962 estimuló mi interés en la gente indígena de Saraguro y por eso pedí asignación a la zona. Después, cuando él visitó a los voluntarios del Cuerpo de Paz en Ecuador, él me aconsejó que me preparara profesionalmente para una carrera como antropóloga. Le debo una gran deuda personal y lamento su muerte prematura.

También tengo gratitud a los miembros de mi comité de tesis en la Universidad de Illinois: Joseph B. Casagrande, Donald W. Lathrap, Norman E. Whitten, Jr. y R. Tom Zuidema. Me han servido como mentores y modelos. Sus consejos, sugerencias y críticas sobre este documento están muy apreciados. Joseph B. Casagrande, encabezó el comité, y guió mi investigación desde su inceptión, y con mucha paciencia propuso consejos y me dio inspiración durante todos los años del trabajo, una duración de más de diez años.

Agradezco también al Arq. Hernán Crespo Toral del Instituto Nacional de Antropología e Historia, por su ayuda ofrecida en el Ecuador.

A mis colegas del departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Technológica de Michigan (1972-1988), y a los del departamento de Antropología en la Universidad de Minnesota Duluth (1988 hasta el presente), a mis padres Nevin y Helen Smith, y a mis colegas del campo, antropólogos en Ecuador, ofrezco mi gratitud, por sus sugerencias y palabras de estímulo.

Hubiera sido imposible terminar con este estudio sin la colaboración de mi esposo Jim, también antropólogo, mi estimado amigo íntimo, y compañero de cada aventura desde que nos conocemos y casamos en Saraguro en el tiempo de Cuerpo de Paz. Como proveedor de apoyo emocional y de perspectivas nuevas para analizar datos antropológicos, él es único. Nuestros hijos David y Karen/Karina (ella una “chinita gringita” con su nacimiento documentado en el Registro Civil de Saraguro), han servido de inspiración y motivación. Con sus disposiciones tan felices y sus buenas energías, ellos abrieron muchas oportunidades para nuevas amistades con la gente de Saraguro. Su paciencia y tolerancia del “trabajo de tesis” de su mamá, atesta a una madurez muy avanzada para sus edades.

A nuestros compatriotas residentes en Saraguro, Dr. William Douce y Sra. Elena Douce y sus hijos, tengo un agradecimiento especial. Ellos han mantenido el estado físico de nosotros, y nos brindaron ayuda ante una multitud de enfermedades y malestares. También nos brindaron amistad y entendimiento fraternal que proviene de una larga residencia en Saraguro.

La deuda más grande de todas, es la que le debo a la gente de Saraguro, los indígenas, los mestizos del campo y los blancos del pueblo. Tantos compartieron sus casas, sus vidas, sus sueños y sus dolores con nosotros. Nuestras vidas están muy enriquecidas por su amistad. Escribir todos los nombres de todas las

personas que me ayudaron, sería imposible, son centenares, y nombrar solamente a algunos sería injusto. También, para preservar su confidencialidad, yo les agradezco con toda humildad. Espero que este estudio, elaborado hace treinta años, les sirva como historia con fiabilidad y justicia.

Prefacio

Ya son casi treinta años desde la recolección de datos para este estudio. En estos años han ocurrido muchos cambios en la zona de Saraguro y esta obra ya llega a ser “historia” y no el tiempo actual. Para retener la autenticidad histórica al documento original no hemos realizado cambios aunque existen algunas excepciones:

El calificativo “chazo” ha sido cambiado por “mestizo del campo” debido a que en la actualidad (2000) este término es utilizado en forma despectiva.

Por otra parte, la bibliografía y biografía de la autora están revisadas e incluyen datos hasta la actualidad.

Los nombres de los participantes fueron cambiados con el fin de proteger su identidad.

En corto, las relaciones interétnicas entre los grupos residentes en Cantón Saraguro, en muchos casos, ya son más cordiales y amistades que cruzan las fronteras étnicas son ya más comunes. Ya hay muchos profesionales como médicos, abogados, dentistas, veterinarios, ingenieros agrónomos, profesores, etc. entre la gente indígena, que se dedican a mejorar a sus comunidades, y a la vida en la zona en general. Pero esto ya es el tema de otro libro, que pensamos escribir (yo con mi esposo Jim) en el año que viene.

I Capítulo

Introducción

Este estudio trata de las relaciones étnicas en la parroquia de Saraguro, localizada en la parte sur de la Sierra del Ecuador (Ver figura 1). Saraguro es el sitio de residencia de dos grupos étnicos claramente diferenciados: indígenas y blancos. Es un caso particular entre las áreas biétnicas del Ecuador por algunos aspectos importantes.

Los indígenas Saraguros constituyen el único grupo indígena del Ecuador que tiene tierras vastas y favorablemente dotadas en términos de fertilidad y adecuada cantidad de lluvias para faenas agrícolas. Esta tierra, adicionalmente, no está confinada a una zona de la Sierra, sino desde principios del siglo se ha extendido a las tierras del sureste de la Amazonía ecuatoriana, donde predomina el bosque tropical. Los campesinos indígenas son, como promedio, más ricos que los blancos que viven en el pueblo de Saraguro. Este es similar a otras regiones biétnicas, sin embargo, los blancos controlan todos los puestos administrativos y de autoridad en el área.

Es contraste con el bajo estatus y casi inhumanas condiciones dadas por la sociedad ecuatoriana a los indígenas que no poseen tierras en la sierra central y norte del Ecuador, lo cual ha producido la subordinación y el comportamiento servil requerido de ellos (Ver Icaza, 1962; Maynard, 1965; Burgos, 1970; Casagrande, 1972, 1974a, 1974b; Crespi, 1968); no así para los indígenas saraguros, quienes gozan de relaciones más igualitarias con los blancos. “Dignos” y “llenos de confianza en sí mismos”, cualidades fácilmente aplicables para los nativos de lugar.

Esta situación es más análoga a la de los indígenas Otavaleños de la Sierra norte, los más conocidos de todos los indígenas ecuatorianos (Collier y Buitrón, 1949; Klumpp, 1973; Villavicencio, 1973; Casagrande, 1977). Aunque los de Otavalo poseen muy pocas tierras, han alcanzado mucho éxito económico y reconocimiento nacional por su desenvolvimiento en la industria del tejido y la comercialización de sus productos; por tal razón son frecuentemente felicitados por la sociedad dominante.

En 1968 dos Otavaleños y dos Saraguros se reunieron con representantes de otras cuatro comunidades de la Sierra, en una conferencia de quince días. Al final de dicho encuentro cada hombre fue entrevistado en privado sobre cuál fue el grupo más similar para sí mismos, cuál más diferente, cuál el más rico, etc. Los Saraguros y los Otavaleños concluyeron afirmando que sus grupos eran los más similares. Afirmaciones hechas por un Otavaleño quien dijo: “Ni los otavalos ni los saraguros tienen que suplicar a nadie o pedir favores, no nos preocupamos, somos independientes” (Casagrande, 1974a: 104-105). Demostrando de esta manera su valoración basada en la similitud de sus relaciones con la sociedad dominante. “Pero,” dijo uno de los informantes Saraguros, “somos más ricos que los otavalos”; y el otro agregó: “tenemos ganado, tierras, verdadera riqueza. Los Otavaleños tienen dinero, pero, tienen que estar trabajando permanentemente para obtener dinero, mientras que nosotros tenemos tierras, así trabajamos o no.” De este modo, claramente resaltaron significativas diferencias entre los dos grupos.

Debido a la poca literatura existente sobre los Saraguros, su situación socio-política y cultural es poco conocida. En el ámbito del folklor, Manuel Landívar (1969) tiene un artículo sobre lo artístico de los arreglos florales de los indígenas Saraguros, el cual es breve y preciso. “Aspectos Económicos de los Saraguros”, de Dolores E. Punín de Jiménez (1974), está en un gran error.

Peter Gore incluyó a los Saraguros como uno de los cua-

tro grupos de la Sierra en su estudio sociológico que trata de la modernización de la agricultura entre los campesinos de la Sierra. Cincuenta y un Saraguros residentes proporcionaron respuestas a este cuestionario. Él expone (p. 54) haber escogido en todas las áreas informantes urbanos y rurales para contrastar sus opiniones, pero desafortunadamente este método no fue utilizado; todas las personas que respondieron fueron agrupadas en una misma categoría. Sin embargo, como el 57% de los entrevistados en Saraguro indicaron que su hogar era o podía ser facilitado de energía eléctrica, por lo menos esa proporción era de residentes en el pueblo urbano. En total, el 63% se auto-calificó como campesinos, en el que, aun más lamentablemente, Gore no distinguió entre indígenas y no indígenas, aunque él evidenció una diferencia cuando escribió: “De hecho, las de mejores condiciones de vida así como los métodos más modernos de agricultura, fueron observados entre los indígenas de la muestra” (p.50). En la base de estos datos (por ejemplo, pregunta: “Cuál es la mejor edad para el primer corte de pelo de un hijo varón?”; respuesta: “no aplicable”; pregunta: “¿Hay huso y rueca en el hogar?”; respuesta: “sí.”) se puede deducir que de 13 a 15 de los informantes eran indígenas. Aún así parece que se respondió cautelosamente. Ningún informante admitió poseer más de dos cabezas de ganado o más de dos chivos u ovejas. Sólo dos admitieron tener más de cinco hectáreas de tierra en la parroquia; y sólo una persona dijo tener más de cinco fuera de ella. Como se presenta, el estudio de Gore no tiene mucho valor para los estudios de Saraguro. Las distinciones entre lo rural y lo urbano, lo indígena y lo blanco son, como espero demostrar, vitales para comprender a esta comunidad y creo también esenciales en la discusión sobre la modernización de la agricultura.

La tesis de maestría de Susan Mandiberg, “Reacciones ante la enfermedad entre los indígenas saraguros del Ecuador” (1970), no sólo facilita la comprensión de los problemas médi-

cos como son percibidos por la gente indígena, sino también desde la perspectiva de una curandera nativa.

Joseph B. Casagrande (1974a) incluyó un bosquejo de los Saraguros en su profundo análisis de las estrategias de supervivencia de seis comunidades de la Sierra ecuatoriana. Éste es el mejor estudio comparativo hecho sobre los indígenas de la Sierra hasta la actualidad.

James D. Belote ha investigado el entorno ecológico de los Saraguros. Su disertación, "Corn, Cattle and Colonization," proveerá análisis de un amplio espectro de aspectos de la vida de los Saraguros. Norman R. Stewart, Jim y Linda Belotte (1976), en un artículo titulado "Transhumance in the Central Andes," examinan el sistema de la verticalidad utilizada por los Saraguros en el manejo de los distintos niveles ecológicos que tienen en su entorno; por ejemplo, para obtener una mejor producción ganadera, y los ajustes sociales y ecológicos que estas prácticas de economía implican.

Adicionalmente, Jim y Linda Belote (1977a) han analizado el sistema de vinculación familiar de los saraguros en sus ideales sociales, y han mostrado cómo esta forma es manipulada por personas situadas en los diversos grados de la escala económica de los Saraguros. El sistema de priestazgo y su relación con la organización social y el ciclo agrícola de estos indígenas también han sido descritos por Jim y Linda Belotte (1977b).

El entorno

El valle de Saraguro está drenado por el río Paquishapa y ubicado entre los 2.000 y los 3.000 m. de altura sobre el nivel del mar, con un área de asentamiento localizada entre los 2.100 y 2.600 metros. Es un valle de terreno accidentado y pendientes escarpadas, bien regado en la zona oriental por lluvias que cruzan la cordillera oriental, volviéndose progresivamente más seco ha-

cia el oeste; además se encuentran densos bosques en los sitios de mayor elevación, al sur y al este.

Saraguro es el nombre de tres unidades políticas al mismo tiempo. La más grande es el cantón Saraguro, que comprende diez parroquias administrativas, cuatro de las más importantes de éstas son también parroquias diocesanas: Saraguro, Tenta, Manu, y Urdaneta, y un municipio cantonal con sede en el pueblo de Saraguro. La carretera Panamericana pasa por el pueblo saragureño conectándolo con Loja, la capital provincial 60 Km. al sur, y con Cuenca, la capital de la provincia del Azuay 160 Km. al norte. Saraguro también está comunicada con telégrafo y teléfono a Loja y la colonia oriental de Yacuambi.

Debido a su relativo aislamiento, los residentes de Saraguro se sienten a menudo de algún modo aislados del resto del país, aún cuando el impacto de las actividades en la capital del país y otras ciudades grandes tienen efectos a nivel local. A diario pasan buses, trayendo el correo y periódicos. También se mantiene contacto mediante radios transistores. Los vínculos con el país se evidencian por la multitud de oficinas administrativas parroquiales y cantonales localizadas en el pueblo, así como una escuela pública primaria para los niños, un sacerdote católico, un padre franciscano, un convento de monjas marianitas, un grupo de misioneros americanos de múltiples denominaciones, un agente de extensión agraria y un equipo de empleados de la Misión Andina¹. Todos estos representantes del mundo exterior tienen una influencia decisiva en las vidas de los que viven en la región.

Hay aproximadamente 10.000 indígenas autodeclarados como Saraguros, viviendo en un área contigua que comprende los sectores central y oriental del cantón Saraguro y la porción adyacente del cantón Loja, ubicada al sur. Para el propósito de este estudio, fueron considerados los 3.000 indígenas ubicados dentro de los límites de la parroquia Saraguro. Ellos viven en seis comunidades, que son Lagunas, Ñamarín, Quisquinchir, Tun-

carta, Tambopamba, y Oñacapac (Ver la figura 2). La población blanca de Saraguro cuenta con 1.500 habitantes. Hay además 100 campesinos blancos que residen en las comunidades de Quisquinchir y Tuncarta.

Orientación teórica

Para entender a los indígenas Saraguros, poseedores de la “verdadera riqueza” (ganado y tierra), es necesario examinar no solamente las comunidades indígenas y sus atributos culturales, sino también la sociedad global de la que hacen parte, como claramente mostraron Leach (1965); Spicer y Thompson (1972); Despres (1975); y Whitten (1974, 1975, 1976), entre otros.

En este estudio trataré de analizar las relaciones entre dos grupos étnicos dentro del contexto que relaciona las peculiares y particulares circunstancias que se logran en Saraguro.

Aunque tal vez sea útil en diferentes lugares del mundo (Ver Memmi, 1968; Banton (1967); Wagley y Harris, 1964) una dicotomía simplista de mayoría y minoría o dominante y subordinado basada en la subordinación económica del grupo minoritario, esta división no es aplicable en el análisis de la situación de Saraguro. Discernimientos más útiles fueron hechos en el enfoque de Casagrande sobre estrategias de adaptación relativas a las particulares circunstancias ecológicas (1974a, 1974b) y el énfasis de Barth (1969) en los límites étnicos definidos por los actores mismos y dicotomizado por:

- (i) manifiestas señales o signos –los rasgos sobresalientes que la gente busca y muestra para exhibir su identidad– a menudo rasgos como el vestido, lenguaje, forma de la casa o estilo de vida; y
- (ii) orientaciones de valores básicos: los estándares de moralidad y excelencia por los que es juzgado el desempeño. Dado que pertenecer a una categoría étnica implica ser un tipo de persona con una identidad básica, también implica una reivindicación de ser considerado y considerarse uno mismo según los estándares propios de esa identidad (p. 14).

El tema del capítulo 2 trata de los identificadores y etiquetas. Las contrastantes características de cada grupo en las cuales basan sus diferencias, que se encuentran en los capítulos 3, 4 y 5.

Las áreas de interacción serán críticas para esta discusión y los dominios en los que estas interacciones ocurren deben ser identificadas. El enfoque interaccionista social psicológico de Lyman y Douglas (1973: 344-365), Brown (1965) y Goffman (especialmente 1959 y 1963) fue beneficioso al proveer directrices sobre los rasgos a ser observados, así como una perspectiva desde la cual interpretar los comportamientos de interacción como ocurren en sus puntos de articulación². Los comportamientos de interacción observados en Saraguro y las estrategias que reflejaron, presentaron una gran variedad, y desplegaron un complejo sistema que rehusaba sujetarse a una categorización simple. Esta misma complejidad y situación del comportamiento hizo también difícil identificar patrones en el sector indígena y blanco. Sólo mediante un análisis de los campos del poder (como el usado por Adams, 1974: 84) y subcategorías dentro del campo económico que aparecen como patrones. En los capítulos 6 al 9 examinaré las interacciones dentro de las áreas de articulación: político, económico y religioso.

Barth (1969) propuso tres estrategias básicas como protagonistas de cambio o innovadores culturales con los cuales decidí probar los diversos comportamientos de los indígenas saraguros, dejando a cada individuo ser su propio “innovador.” Este enfoque, mientras que de algún modo diluye la intención de Barth, no parece destruir o desviar la información. Las tres estrategias que propone como innovadores de menor categoría son:

- (i) Ellos pueden tratar de integrarse y llegar a incorporarse en la sociedad dominante en el entorno cultural;
- (ii) pueden aceptar un estatus de “minoría”, adaptarse y buscar reducir sus desventajas de minoría frente al grupo dominante, encapsulando las diferencias culturales en sectores de no articulación, mientras

participan en algunas formas de actividad con los mismos; (iii) pueden enfatizar la identidad étnica, usándola para desarrollar nuevos espacios y posiciones, y para organizar actividades con los elementos culturales anteriormente ausentes en su sociedad, los mismos que han permitido desarrollar nuevos propósitos (p. 33).

Debo discutir la aplicación de esto en el caso Saraguro en el siguiente orden (ii), (i) y por último (iii).

Superficialmente, la segunda estrategia parece tener poca relevancia en la situación Saraguro, como el rasgo diacrítico de la vestimenta distintiva que hace imposible “encapsular todas las diferencias en sectores de no articulación.” Según la definición local, abandonar la vestimenta y la trenza equivale a abandonar la categoría étnica de indígena y unirse a la del blanco³. Sin embargo, como se demostrará, una forma modificada de esta estrategia es empleada por la mayoría de los indígenas siguiendo los modelos y estándares que imponen los blancos con relación al lenguaje y comportamiento en general en las interacciones con los blancos, aún reteniendo un conjunto distintivo de comportamientos entre los de su propio grupo.

Barth (1969: 21) escribe que “ejemplos de la estrategia (i) son claramente más comunes de lo que la literatura etnográfica puede llevarnos a creer.” Él usa dos términos para este fenómeno: “paso” y “cambio de identidad.” “Paso” es un término usado comúnmente en la literatura referente a los afro-americanos, de complejión fenotípica lo bastante clara para mezclarse en el medio blanco. El término es además usado con frecuencia en la literatura acerca de América Latina, como se indica en esta cita de Van der Berghe (1974: 321): “‘El Paso’ a través de la línea étnica es por completo una función de movilidad geográfica. El indígena que se queda en su pueblo de nacimiento casi nunca ‘pasa’; el que se va a trabajar en una ciudad más grande... frecuentemente llega a ser aceptado como ladino después de algunos años”

(Ver además Mörner, 1967: 131; Wagley y Harris, 1964: 80-81; Van der Berghe, 1975: 78). En palabras de la columnista afroamericana Sandra Hagerty, “pasar” es un “engaño” y una “decepción.” Tiene una connotación que esconde un secreto que al descubrirse puede descalificarlo a uno como miembro del grupo al que sin saber fue admitido. Además connota, adicionalmente a la movilidad geográfica, movilidad ascendente, socialmente hablando (Colby y Van den Berghe, 1961).

Estas condiciones no están presentes en los casos de cambios de la identidad Saraguro, allí no hay decepción, alejamiento y los cambios no son unidireccionales. Hay casos de indígenas que eran blancos y blancos que eran indígenas. Leach (1965), quien observó y describió este proceso en Birmania, usa simplemente el término “llegar a ser,” por ejemplo, “Kachins ‘llegan a ser Shans,’” lo que evita la carga de la decepción implícita, pero no coloca al proceso en un marco conceptual más amplio.

Hallowell (1963: 523), al examinar la indianización de los blancos en EE.UU., hace algunas distinciones conceptuales.

Como ocurre a veces en el mismo contexto histórico de aculturación, la indianización puede ser categóricamente diferenciada de ésta y requiere diferenciación conceptual y terminológica. Es un fenómeno que comprende el destino de las personas más que los cambios en los sistemas socioculturales. El hecho de que la identificación de estas personas con el grupo al cual pertenecieron anteriormente haya sido roto o modificado, les distingue como una clase de personas que experimentan un reajuste, que continúan desempeñándose como miembros de un grupo organizado que sufre aculturación. Como no he encontrado un término genérico ya en uso que caracterice este fenómeno, he tenido que inventar la palabra *transculturalización*, que parece apropiado. Este es el proceso por medio del cual individuos bajo una variedad de circunstancias son temporal o permanentemente apartados de un grupo, entran en la trama de las re-

laciones sociales que constituyen otra sociedad, y quedan bajo la influencia de sus costumbres, ideas y valores en mayor o menor grado.

He modificado este término por el de *transculturación*, una opción que él hubiera preferido de no ser que él creía que transculturación ya había sido “utilizada” como sinónimo de aculturación por autores latinoamericanos (Cita a Ortiz, 1947; pero ver también Buitrón, 1947). Ortiz ha propuesto que el término transculturación es adoptado en lugar de aculturación como portador de un sentimiento de flujo unidireccional desde el grupo dominante al subordinado en una situación de contacto de culturas, y percibió la necesidad de un término menos prejuiciado. A pesar de los méritos obvios de su argumento y el entusiasta apoyo de Malinowski (1947: ix) a la terminología de Ortiz, no ha sido adoptada por antropólogos del Norte ni del Sur de América, que continúan usando “acculturation” o su equivalente en Español, aculturación (ver Aguirre Beltrán, 1957 y Rubio Orbe, 1976). Desde aquí transculturación está “disponible,” y es menos engorrosa que la terminología propuesta por Hallowell. De este modo, por transculturación quiero decir el proceso de cambio individual de identidad étnica, como Hallowell describe anteriormente. Este proceso, mientras que es reconocido de buena gana, no ha sido adecuadamente descrito en el contexto de América Latina. En mi conocimiento, sólo un cientista social ha tratado el tema con mayor énfasis, a través del medio de la literatura (Monteforte Toledo, 1948).

En el caso de Saraguro, la transculturación es una estrategia usada sólo por unos pocos individuos, pero tiene un significado más allá de los números, en vista de que ayuda a definir y delimitar los valores críticos y estándares usados para medir la etnicidad y éxito de los estándares sociales. Transculturación es el tema del capítulo 10.

La tercera estrategia de Barth para innovadores es también seguida por un pequeño grupo de indígenas Saraguros, principalmente involucrados en un grupo folclórico local. A través de este estudio se mencionará este grupo, y en la conclusión se tratan pensamientos con las orientaciones que este movimiento puede tomar.

Mi experiencia personal con la gente de Saraguro empezó en 1962 como voluntaria del Cuerpo de Paz y finalizó diez años más tarde, en 1972, cuando completé la recolección de datos para este estudio como estudiante graduada de la Universidad de Illinois. Pasé un total de cuatro años (no consecutivos) en Saraguro. El período de este estudio es 1970-1972. Los nombres que aparecen en el texto han sido cambiados para preservar la confidencialidad de los informantes. Todas las referencias monetarias son en dólares de los EE.UU.

Un breve trasfondo histórico⁴

La más temprana fecha de ocupación del valle Saraguro está todavía por determinarse; sin embargo, la presencia pre-incaica se hace patente por cerámicas encontradas en sitios arqueológicos. La presencia Inca también se evidencia por restos de estructuras de piedra finamente trabajadas y por series de estructuras circulares de piedra. Se asume que la presencia de éstos (para el almacenamiento de granos), más la presencia de terrazas de cultivo cuidadosamente construidas, dan un testimonio silencioso de que los habitantes indígenas del pasado eran agricultores.

La referencia más temprana a la presencia de no-indígenas en el valle data de 1583, cuando un sacerdote se registra como residente en Saraguro (Jiménez de Espada, 1965, ii: 195). La documentación referente a Saraguro durante el comienzo del período colonial es escasa. Sin embargo, los registros que existen sugieren que los indígenas tuvieron éxito en retener el control de sus tie-

rras debido a la combinación de tres factores: primero, los Saraguros fueron reportados como hostiles a los españoles y responsables de emboscar y matar a muchos (Jiménez de Espada, 1965, II: 279); segundo, las áreas de Saraguro parecen haber sido extensamente cubiertas de bosque y relativamente con poca densidad de población. Estos factores combinados con pocos trabajadores y poca tierra “cultivable” podría haber hecho a esta área menos deseable para los españoles. Las primeras haciendas fueron creadas en las zonas occidentales, secas y desforestadas, en el actual cantón Saraguro, y, tercero, los Saraguros se mostraron, desde entonces, adeptos a demandar a las altas autoridades adjudicaciones favorables cuando los españoles trataban de usurpar su tierra. Eran capaces de retener control en sus posiciones, excepto en la tierra en donde está localizado el pueblo actualmente, la que poco a poco fue confiscada para propósitos “oficiales” como registros de tributos pagados por los indígenas Saraguros, los que datan de principios de los años 1700.

A través del tiempo, más blancos se radicaron en la parte central del pueblo, a los que se puede asumir eran principalmente empleados oficiales. Hacia 1822 Saraguro era un pueblo de alguna importancia y la población blanca estaba envuelta en el espíritu revolucionario del país. Saraguro, con pompa y orgullo, se declaró oficialmente independiente de España el 10 de marzo de ese año. En 1848 se convirtió en Cantón comprendiendo diez parroquias administrativas y cuatro parroquias diocesanas. A lo largo de la historia, Saraguro sirvió como uno de los dos importantes lugares para pernoctar (*tambos*) para los viajeros entre Loja y Cuenca, situada a un día de viaje a lomo de caballo de la capital de la provincia más septentrional del Ecuador. Las autoridades coloniales españolas continuaron utilizando la *mita*, un sistema de trabajo obligatorio establecido por los Incas para tareas como extracción mineral, construcción de caminos, entrega de correo, etc. En la situación de los Saraguros, la *mita* consistía

en obligaciones en el tambo cumplidas por un grupo de indígenas. En los tiempos republicanos, según la historia oral y registros de documentos locales, las personas señaladas eran escogidas según su riqueza y filiación con uno de los tres “estratos” no localizados llamados *Quintos*, *Collanas* y *Secundeles*. Las autoridades indígenas más altas eran llamados “gobernadores” y eran escogidos de cada agrupación y era superior el gobernador Quinto. Cada gobernador controlaba su respectiva comitiva de autoridades menores escogidas en su propio estrato, los que eran conjuntamente responsables para un período de un año de alojamiento y alimentación a los viajeros (frecuentemente soldados) y, en algunos casos, proveerles de acémilas. Debido a sus obligaciones en el tambo, los Saraguros fueron exentos de cumplir la mita en las minas de Zaruma, localizada al oeste de Saraguro.

El pueblo de Saraguro continuó habitándose de indígenas y blancos hasta los años 1940. Muchas de las casas de los indígenas eran residencias secundarias, un lugar para pasar la noche cuando se estaba de negocios en el pueblo, en celebraciones religiosas o durante las obligaciones en el tambo. Otros indígenas localizados en las franjas norte y sur del pueblo eran residentes anuales con cultivos de maíz y ovejas adjuntos a sus casas, como es típico en las casas de los indígenas. En la actualidad el sector urbano es ocupado sólo por blancos, aunque muchas de las casas indígenas están presentes, pero ocupadas por blancos. Las personas mayores, blancos e indígenas, recuerdan los días cuando los indígenas allí residían. Los indígenas que alguna vez residieron en el pueblo dicen que se mudaron porque los blancos les robaban demasiado. Dicen que nunca podían dejar sus casas solas. Los blancos, por otra parte, no dan una razón específica para el éxodo indígena, pero dicen que los indígenas eran “demasiado ruidosos”, particularmente durante las fiestas religiosas más largas. Al preguntárseles si fueron adecuadamente compen-

sados por sus propiedades en la ciudad, algunos indígenas respondieron afirmativamente, mientras que otros respondían: “Me pagaron con una botella de ron y un par de baldes de chicha.” Un blanco del pueblo, cuya principal ocupación fue y sigue siendo la venta de chicha a los indígenas, adquirió un gran número de casas de estos últimos, habitaciones que arrendó a los blancos pobres y recién llegados desde entonces.

Probablemente un factor clave de la retirada de los indígenas del pueblo fue la apertura de la carretera panamericana a mediados del año 1940. Este evento fue el punto decisivo en muchos aspectos para Saraguro. No solamente abrió una ruta de transporte para la sal, el arroz, el azúcar y otras comodidades para las cuales los habitantes del área tenían que hacer largos viajes a las “tierras calientes” de Zaruma y Machala, sino que también condujo a un incremento de la población blanca. La gente llegaba a trabajar en la carretera, a comerciar, así como también para establecerse como artesanos. El tiempo en que se construyó la carretera fue, de hecho, el primer y único período de bonanza económica; mas aún, la carretera, aunque mala y con peligrosas curvas, riscos y frecuentes derrumbes, se constituyó en una ruta fácil para los productos indígenas, como queso y ganado. Estos habían sido vendidos o intercambiados en Zaruma y Machala en el pasado, pero a considerable costo debido a las grandes distancias recorridas y el tiempo invertido. Teniendo acceso a un mercado más amplio, los indígenas empezaron a incrementar la producción de ganado y a ponerle atención a la parte tropical en el este (el Oriente), que había sido demostrado por algunos indígenas visionarios como excelente para la crianza de ganado.

La carretera panamericana tuvo otro impacto, dado que el trayecto de Cuenca a Loja podía ser realizado en un sólo día, por lo que ya no fue necesario el tambo de Saraguro. Desde entonces los indígenas fueron relevados de su onerosa (así la describen) carga. En este tiempo el sistema de gobernadores cesó de funcio-

nar y toda clase de organización superior al nivel de la comunidad desapareció. Actualmente, los indígenas tienen solamente una vaga noción de su división en los llamados estratos sociales. Este es, más bien, la conciencia de estatus de la gente del pueblo cuyos recuerdos de esta jerarquía están más frescos.

Otros viejos habitantes blancos viven en las regiones más secas al oeste y norte del cantón Saraguro, limitando la concentración de comunidades indígenas. Al oeste, un número de haciendas fueron establecidas por los blancos desde 1715. Algunos de los dueños de haciendas residían por lo menos una parte del año en el pueblo de Saraguro. La mayoría de blancos del campo trabajaban como jornaleros en las haciendas o tenían pequeñas propiedades familiares, lo que perdura hasta la actualidad.

Los blancos del pueblo creen que los campesinos blancos son descendientes de sobrevivientes de los primeros asentamientos españoles en el Oriente, los que fueron totalmente destruidos por la rebelión jíbara de 1599, descrita en la historia de Juan de Velasco (Anon. in Vargas, 1966; Mogrovejo, 1968). Los blancos urbanos consideran que la complexión clara, los ojos azules y el pelo rubio encontrada en esta población rural como indicativo de “pura” sangre española. La verdad de esta creencia no he logrado asegurarla, porque los mismos blancos rurales no parecen tener esta concepción como parte de su historia. Aseguran que sus raíces empiezan en o cerca de las comunidades en las cuales residen. Los blancos del pueblo, en contraste, nombran una ciudad ecuatoriana (más frecuentemente Cuenca o Loja) como el hogar de sus ancestros. Los indígenas, mientras tanto, identifican la alfarería y hachas de piedra encontradas en yacimientos arqueológicos como fabricadas por sus antepasados, a quienes los llaman “gentiles.” Los Saraguros creen que estuvieron allí “desde tiempo inmemorial”, afirmaciones basadas en documentos muy antiguos.

Notas

- 1 La Misión Andina fue fundada en 1956 como una agencia de desarrollo auspiciada por las Naciones Unidas. Desde entonces el Ecuador ha asumido su responsabilidad por el trabajo realizado en su país, con la asistencia de consejeros de las Naciones Unidas.
- 2 El trabajo que hasta la fecha ha sido más exitoso en aplicar el enfoque de Goffman al análisis de las relaciones étnicas, en mi opinión, es “Indian and White”, por Niels Braroe (1975). Este estudio además muestra las limitaciones del enfoque interaccionista, definido muy restrictivamente, porque ignora la importante dimensión del poder. El enfoque teórico de Barth, como se mostró en “Models of Social Organization” (1966), ha sido también criticada por ese defecto (Paine, 1974).
- 3 Como será discutido en el capítulo 10, dos individuos hacen esto regularmente cuando salen de la parroquia de Saraguro para trabajar fuera de ella. Sin embargo, mientras viven en la parroquia, son consistentemente indígenas.
- 4 Para una descripción y documentación más completa acerca de la prehistoria e historia reciente de los Saraguros, ver “Corn, Cattle and Colonization”, de James Belotte.

II Capítulo

IDENTIFICADORES Y DENOMINACIONES ÉTNICAS

Mörner escribe: “En cierto modo, la Conquista Española de América fue una conquista a las mujeres” (Mörner, 1967: 22). De tales uniones, complicadas aún más por la adición de esclavos africanos, la Corona se las tuvo que ver con la categorización de los varios resultados biológicos. Para el siglo XVIII había por lo menos catorce términos diferentes para identificar los diferentes resultados de mestizaje. Sin embargo, como Mörner puntualiza: “La complejidad y confusión de la erudita nomenclatura muestra claramente que el criterio genealógico de la clasificación étnica se había vuelto completamente absurdo...”

...Los curas mantenían (solamente) tres distinciones, la de los “Españoles”, la de “castas de mezcla” (mestizos) y la de los “indígenas” (Mörner, 1967: 58-59).

A pesar del intento de los primeros colonizadores, una gran parte de los estudiosos de América Latina están de acuerdo en que estas distinciones, caracterizadas por la palabra “raza”, no reflejan la composición genética de la gente, sino características culturales. La gente de Saraguro habla de la “raza blanca” y de la “raza indígena”, lo que significa “los que siguen la tradición española-ecuatoriana” versus “los que pertenecen a la cultura indígena.” Expresamente niegan que estén involucradas consideraciones biológicas o genéticas, las que se consideran “de sangre” o “por sangre”.

En el siglo XVIII el “mestizo” era el producto de la unión entre un español y una mujer indígena (Mörner, 1967: 58). Ac-

tualmente el término es más complicado y menos firme. Marvin Harris (1964) demuestra una confusión típica, ya que primero afirma: “Mestizos y ladinos son no-indígenas. Son la porción rural, campesina y más baja de la casta dominante.” Aproximadamente 300 palabras después, esta frase es seguida por “...desde un punto de vista puramente físico, la mayoría de los indígenas de las tierras altas pueden ser fácilmente tomados como mestizos o ladinos, dado que estas personas tienen una considerable cantidad de mezcla genética indígena, mientras que con sustancial frecuencia se encuentran rasgos europeos entre los indígenas” (Ibid.:38). Cuando los indígenas se van a la ciudad, consiguen un trabajo y son aculturados, abandonan sus genes, o la gente de la ciudad cambia sus denominaciones y se llaman a sí mismos mestizos? Mörner (1970: 5) hace la siguiente observación:

El creciente uso común del término “mestizaje” debe comentarse. Derivado de mestizo (sangre mezclada), mestizaje significa mezcla de razas, esto es, fusión biológica. Pero, en América Latina, mestizaje ha sido además usado crecientemente para referirse más a la fusión cultural y social que a la fusión biológica...su significado se ha vuelto más difuso. La solución natural sería la de hacer una clara y sistemática diferenciación entre mestizaje (mezcla de razas) connotando fusión biológica, y aculturación, lo que en cambio se refiere al proceso de mezcla cultural. En cualquier caso es claro que el problema de definición continuará molestando por algún tiempo más a los estudiosos de raza y clases.

Entre la gente de Saraguro no hay confusión. Los blancos del pueblo y los indígenas están cándidamente de acuerdo en que todos ellos son mestizos por sangre, pero los blancos del pueblo enfáticamente añaden que los campesinos blancos no lo son. Esta deducción, sin embargo, para los campesinos blancos no se considera como algo que podría ser orgulloso; al contrario, lo aceptan con algo de vergüenza. En Saraguro no hay una clase de gente a los que se llame mestizos, aún cuando existe una vaga

idea de que el término representa una mezcla cultural, así como una mezcla física. Cuando se les pregunta “¿quiénes son mestizos?” (omitiendo la palabra clave “por sangre”), la respuesta frecuente es la de nombres de niños de matrimonios indígena-blanco o de uniones en las que cada progenitor mantiene la identidad y la forma de vestir de su respectivo grupo étnico. Para entender la perspectiva de los residentes de Saraguro, es importante notar que no se hace tanta diferenciación con los niños de matrimonios interétnicos en los que uno de los progenitores ha “cambiado” y adoptado la identidad de su cónyuge. Se menciona el caso de un niño cuya madre indígena se casó con un hombre que se había “vuelto blanco” y todavía tenía padres y hermanos indígenas.

Ocasionalmente el asunto de los mestizos sería introducido en un pequeño grupo. Frecuentemente, cuando un niño era nombrado, otra persona comentaría: “más bien parece blanco” o “se nota que es indígena.” Ningún adulto era identificado como mestizo, aunque algunos de ellos habían sido criados en hogares biétnicos. La mejor explicación para esto parece ser la claridad de la línea que está trazada entre indígenas y blancos. Cuando adulto, la persona que en su niñez y adolescencia tenía el potencial de escoger una dirección o la otra, habría ya escogido una de ellas. En Saraguro, una persona no puede ser una mezcla cultural, no existe un grupo intermedio. Es la raza (quiere decir, la tradición cultural) lo que “importa” y las dos razas son mutuamente excluyentes.

Identificadores

Los indígenas y los no indígenas son fácilmente distinguidos por el vestido y el corte de pelo. El vestido de los hombres indígenas consiste en unos pantalones cortos del largo de unas “bermudas”, una *cuzhma* (túnica) y un poncho; la mujer viste con una larga pollera y sobre ésta una falda plisada (*anaco*) y un

chal; todos estos vestidos son de color negro, hechos de lana y fabricados en casa. La idea para que los saraguros vistieran de negro es en señal de luto por la muerte de Atahualpa, la cual es muy extendida (Marshall, 1970: 424), pero debe ser vista sólo como un mito. Tal vez la respuesta de un informante de Ñamarín tiene al menos igual mérito: “Vestimos de negro porque es más abrigado.” Todas estas prendas son fabricadas en casa y constituyen lo esencial del vestido. Además existe una gran variedad de prendas hechas localmente por blancos para los indígenas: aretes de filigrana de plata, tupos (grandes alfileres) de plata o de níquel para sostener el chal, blusas bordadas para las mujeres, cinturones anchos tachonados con plata o níquel y estuches de machetes para los hombres, y sombreros grandes de ala ancha y pesada hechos de lana prensada para ambos sexos. Todas estas prendas compradas son usadas solamente por indígenas, sin embargo ninguna es necesaria para identificarse como tales. Estas son precisamente las prendas en las que los cambios de estilo y moda se expresan. Por ejemplo, el sombrero empezó a ser decorado debajo del ala hace unos cincuenta años con grandes trazos de color oscuro, y ahora un gran porcentaje de indígenas usan estos “elegantes” sombreros. Las blusas tenían mangas cortas hace unas pocas décadas, etc.

Una trenza (*jimba*) plegada en una variedad de diseños intrincados es usada solamente por los indígenas de ambos sexos. Nunca cortan su pelo y cuando comienza a disminuir su cantidad debido a la edad, el pelo que cae a veces es recogido y tejido con la trenza para aumentar su tamaño y abundancia.

La forma de vestir de los no indígenas es de estilo occidental. Los blancos urbanos siguen las modas establecidas en las ciudades, hasta donde permite su economía. Los blancos de la zona rural no se interesan en modas, y usan ropa barata de confección industrial. Probablemente muchos campesinos tienen una chaqueta, pero usan un poncho grueso de lana diariamente. Algunas

de las mujeres blancas-campesinas usan faldas de lana toscamente tejidas, usualmente teñidas de un color marrón oscuro pero nunca negro y la mayoría usan faldas plegadas o vestidos hechos en textiles baratos derivados del algodón. El chal es un componente común del vestido femenino.

Todos los hombres blancos llevan su pelo corto. Las mujeres urbanas usualmente tienen el pelo corto y llevan rizado permanente. Las mujeres campesinas, en contraste, llevan su pelo cogido en dos trenzas de tres hebras cada una, las que a menudo se atan cerca de su extremo con un cordón largo, lo que permite al pelo colgar hacia abajo e impide que las trenzas se vayan hacia adelante al inclinarse. Los blancos del sector rural de ambos sexos siempre llevan sombrero.

La vestimenta como distintivo no provee una línea bien definida entre blancos del campo y de la ciudad. Muchos de los pobres y los más ancianos urbanos no se pueden distinguir de los campesinos en virtud de su vestimenta y, en algunas ocasiones, los blancos urbanos se visten de tal modo que pueden ser confundidos con sus contrapartes campesinas por un observador desinformado. Por ejemplo, los hombres blancos urbanos tienen ponchos y los usan particularmente en los días fríos o en viajes por la región. Las mujeres tienen chales, tejidos con agujones o crochet y no tejidos en telar, mientras que los más ancianos usan sombreros de fieltro a diario y los demás lo usan sólo para una excursión rural. Cuando una mujer urbana usa un sombrero para algún evento, el sombrero está decorado con una flor artificial; además ellas siempre usan medias, que su contraparte rural nunca usa.

Existe una línea divisoria difusa entre los dos grupos blancos, no hay un intento por parte de los miembros de cada grupo de diferenciarse el uno del otro. Todos son blancos, y tienen un vínculo y una identidad común.

En contraste, el límite entre indígenas y blancos de la vestimenta y el corte de pelo es muy definido e inviolable. La respuesta inmediata de los indígenas al preguntarles la diferencia entre indígenas y blancos es “la ropa”. Los indígenas llaman a la vestimenta usada por los blancos “ropa delgada”, fría, y desprecian su calidad y durabilidad.

La vestimenta como símbolo de identidad étnica no es exclusiva de los Saraguros. Sin embargo, la indumentaria particular de un grupo étnico es una declaración pública de su identidad étnica, de tal forma que ni el lenguaje ni el comportamiento cultural pueden igualar. Al mismo tiempo, la utilización de esta ropa influye en la percepción del resto del mundo hacia los indígenas. Uno de los experimentos de campo llevados a cabo consiste en indicar a los entrevistados una serie de fotografías, ensambladas por Joseph B. Casagrande, en las que se representan gente de diferentes partes del Ecuador. A los entrevistados se les pidió identificar a quién correspondían las fotos y suponer cuál era la ocupación de la persona. Las fotos incluían gente con piel de color muy negra y hasta muy blanca, vestidos con una amplia gama de trajes occidentales u otavaleños con escenas en mercados, en calles, etc. Las respuestas de los indígenas fueron muy consistentes en dos aspectos: 1) sólo los otavalos con toda su vestimenta fueron llamados indígenas; todos los demás fueron clasificados como blancos, aunque algunos informantes calificarán a los de piel más oscura como “blancos que eran negros” o, incluso, “blancos llamados sambos”; 2) de los que fueron identificados como blancos, ninguno fue calificado como agricultor, un factor que discutiré más tarde en forma detallada.

Un test de mini-foto fue accidentalmente efectuado, para lo cual algunos amigos indígenas vieron una foto de mi persona con traje saraguro, llevando en brazos una niña indígena. Fui identificada como algunas *ancianas* indígenas, pero ninguno vio que se trataba de mí.

Ser identificada como indígena se atribuye necesariamente a la vestimenta, lo cual fue corroborado cuando dos hombres Saraguros asistieron a la conferencia dirigida por Joseph B. Casagrande en 1968. Lo primero que dijeron al ver a los otros participantes fue: “Si ésta es una conferencia indígena, ¿por qué hay blancos aquí?” Los representantes de la provincia de Chimborazo y de una hacienda del norte estaban usando ropa de estilo occidental. Sólo los que estaban usando la indumentaria típica fueron inicialmente vistos como indígenas por los Saraguros. Una visita de campo a una comunidad en la provincia de Chimborazo provocó el comentario “Un lugar curioso, todos los hombres son blancos, pero sus esposas son indígenas.” Para estos dos saraguros, a medida que se desarrollaba la conferencia, cambiaron su concepto hacia el mundo indígena.

Pero la mayoría de los Saraguros no han tenido esta experiencia. Sólo unos pocos han viajado fuera de los límites de su región y menos aún han residido fuera del área. Su experiencia con otros indígenas es haber visto a los vendedores ambulantes, los negociantes de telas otavalos y a los indígenas de Colta, que venden ropa barata fabricada en máquina, baratijas y el tinte más apreciado por los Saraguros, índigo. Sospecho que los compradores de pieles que periódicamente vienen a las comunidades de Saraguro son considerados como indígenas en su tierra natal, pero no por los Saraguros.

La “etnicidad” ha sido definida por muchos autores (Ver Isajw, 1974: 111). De Vos (1975: 17) enfatiza cómo “el sentimiento de continuidad con el pasado” y este sentido de continuidad étnica está claramente presente entre los Saraguros. Es particularmente evidente durante las celebraciones religiosas, cuando los ancianos están dirigiendo las ceremonias, cuidando que todo esté de acuerdo a la costumbre, la manera “correcta”. Además es evidente en la vida diaria, cuando los adultos casados se adhieren a las opiniones de sus padres porque ellos “saben” y están

muy atentos al escuchar el relato de ejemplos, historias y fábulas escenificadas del pasado. Gordon y otros enfatizan el sentimiento de pertenencia, “peoplehood” (Gordon, 1964: 28). Los Saraguros sienten que pertenecen a un grupo con el cual ellos comparten valores comunes, comportamientos, reglas e ideas en un ambiente de mucha confianza. Además, algunas de estas características culturales son consideradas tan buenas y superiores a las de los blancos. Los Saraguros no son un grupo étnico “cerrado”; nuevos miembros pueden venir y lo hacen por medio del auto-reclutamiento. También puede ser abandonado.

En algunas partes de América Latina es casi imposible que una persona cambie su filiación étnica y continúe en el mismo lugar (Crespi, 1975; Colby y Van den Berghe, 1961; Casagrande, 1974; Whitten, 1976: 275), pero sí se puede en Saraguro. En mi trabajo de campo localizamos 63 blancos que nacieron y fueron criados al menos durante un tiempo como indígenas. Más detalles se dan en el capítulo 10; por ahora se debe conocer que esta posibilidad es conocida por todos y rechazada por muchos, quienes han estado en contacto con los dos grupos y prefirieron a sus similares. Para los Saraguros, la posibilidad de cambiar su indumentaria es considerada como una posibilidad, pero con limitaciones y desventajas. Perciben a la ganadería y la agricultura como parte integral de ser indígena, y muchos pensaron que no había más alternativa, dado que las demás carreras son “sólo para blancos”. Aunque claramente reconocen que no todos los campesinos son indígenas, pero todos los indígenas son campesinos. Algunos padres con visión pensaron seriamente en criar a sus hijos como blancos, de tal modo que tuvieran una variedad más amplia de carreras para escoger. En 1970, por primera vez, diez jóvenes indígenas, cuatro hombres y seis mujeres, salieron del área para recibir educación secundaria. Las carreras a las que aspiraban estos indígenas incluían las de médico, abogado, profesor, enfermera, monja y antropólogo. Sus planes incluían traba-

jar con su gente en forma profesional, tanto para ayudar como para demostrar que los indígenas pueden desenvolverse no solamente como agricultores. Sin embargo, ninguno de ellos ha pensado abandonar el ganado y la tierra que poseen. Si sólo una parte de ellos logra sus metas educativas y cumplen su promesa de retornar a servir a su gente, se harán reconsideraciones de lo que significa ser indígena, no sólo por parte de éstos sino por parte de los blancos también.

Los blancos de las poblaciones no señalan a la vestimenta como la principal diferencia entre los indígenas y ellos mismos. Se podría sugerir que: lo evidente de la diferencia de la ropa les hacía asumir su respectiva característica; no obstante, como se cita anteriormente, los indígenas la mencionaron como la principal diferencia. Las respuestas de los blancos del pueblo varían considerablemente, algunos de ellos dijeron que “los Saraguros eran descendientes de los Incas o de Atahualpa o fueron traídos del Perú o Bolivia por los Incas”. Otros señalaban características de comportamiento como: “Ellos son más religiosos, no hablan bien, son egoístas, se emborrachan mucho, no producen ni consumen y no saben cómo actuar.” La más mencionada fue: “Nosotros somos civilizados.” “Civilizados” según la definición de los blancos urbanos es, por supuesto, aplicar las reglas culturales, el estilo de vida, la etiqueta y los valores de los blancos. También implica un buen conocimiento del idioma español. Las espontáneas descripciones dadas en estas instancias presentan una lista parcial de las características que los blancos del pueblo atribuyen a los indígenas. Lo importante de estas definiciones es que todas ellas, o casi todas, se derivan del contacto mantenido entre los indígenas y los blancos en el pueblo. Muchos blancos del pueblo nunca han estado en un hogar de indígenas (con notables excepciones, como mendigos o ladrones). Los indígenas, por otra parte, están considerablemente familiarizados con los hábitos de los blancos del pueblo y pueden dar detalladas descripciones de esa

forma de vida. Como Berreman (1975: 81) indica: “Las personas conocen bien a sus dominantes, pero poco de éstos últimos con respecto a sus dominados.” A menudo, al término de las entrevistas en nuestro proceso de investigación, se puntualizaban excepciones por parte de blancos e indígenas para recordar que en las dos partes existían personas de mucho respeto.

Aunque nunca era inmediatamente mencionada, es claro que para los blancos la vestimenta marca el límite hacia la “civilización”. Un domingo el sacerdote, en su celebración dominical, exhortó a los indígenas a usar camisas blancas debajo de sus *cuzhmas* “para verse limpios y civilizados”.

Los blancos están de acuerdo con el cura y ninguno de ellos clasificaría como “blanco” a una persona si su vestimenta es de indígena. En 1967 la orden franciscana abrió una escuela primaria exclusivamente para los niños Saraguros, la cual fue construida con fondos donados por una viuda blanca de Saraguro en su testamento. La vestimenta de indígenas es el único requisito de admisión a esta escuela. Algunos blancos del pueblo hubieran preferido educación religiosa para sus hijos, pero sus solicitudes de ingreso a este centro educativo fueron rechazadas, incluida la solicitud de una mujer indígena para su hijo de seis años de edad, quien se había vuelto blanco aunque su hermana mayor asistía a la escuela. No obstante el límite es verbalizado en forma diferente, es claro que los puntos de vista no son incompatibles, ambos grupos concuerdan en la vía para ser blanco: Lo que tiene que hacer un indígena para llegar a ser blanco es,¹ cambiar su vestimenta y cortar su pelo² Para que su cambio sea aceptado, debe adquirir los atributos necesarios de un blanco, la mayoría o la totalidad de los cuales ya son poseídos por algunos indígenas.

Denominaciones étnicas

Barth escribe “en la medida en que los actores usan identidades étnicas para categorizarse a sí mismos o a otros con pro-

pósitos de interacción, se forman grupos étnicos” (Barth, 1969: 19-20). Una parte de este proceso de categorización implica el uso del lenguaje y sus respectivos términos de identificación. Algunos puntos de vista deben ser examinados, como las denominaciones de auto-identificación y los términos de referencia para el otro grupo(s). Otra denominación significativa es el uso de términos de referencia en el trato directo, cuando el nombre de un individuo no se conoce o es simplemente ignorado por alguna razón. Como Spicer puntualiza en lo que respecta al Suroeste de los Estados Unidos: “Hay tantos conjuntos de términos para cada diferente grupo como grupos étnicos existen en la región. En otras palabras cada grupo tiene su propio punto de vista acerca de las relaciones étnicas, el cual no coincide completamente con el de ningún otro grupo, y existe un vocabulario para expresar este punto de vista” (Spicer, 1972: 22). Además, él puntualiza que estos términos de auto-identificación, especialmente para los hispanohablantes, han sido múltiples y han cambiado a través del tiempo (pp. 23-24). Johnson (1972: 140-151) y Melton (1974: 11) han concluido lo mismo acerca de los afro-americanos. Otro ejemplo obvio es el cambio actual de “American Indian” a “Native American”. Spicer (1972: 22) lamenta el hecho de que hay “muy poca descripción sistemática de la terminología nativa”, a lo cual me uno, debido a que sospecho, pero aún no he logrado probar, que el uso de múltiple y cambiante terminología es característico de grupos subordinados. Yo sugiero que el grupo dominante tendrá menos términos de auto-identificación y esto perdurará a través del tiempo, porque están seguros de su posición y poder, mientras que el grupo subordinado está redefiniendo o tratando de redefinir y alterar o ensanchar su posición bis a bis en relación al grupo dominante a través de la manipulación de las denominaciones. Mientras que es prudente no establecer demasiados paralelismos entre las relaciones de las minorías en los Estados Unidos y las de este pequeño valle en el

sur del Ecuador, un fenómeno presente en ambos sugiere una posible tendencia en la evolución de los términos de auto-identificación. Esta tendencia es la preferencia actual por un término que fue previamente negativo usado por el grupo dominante, por ejemplo, *Chinaman* (Chin, 1973: 377), *black* y *Canuck* (lo demuestra el equipo de hockey canadiense Vancouver *Canucks* y el súper héroe cómico canadiense “Capitán Canuck” [Comely, 1975]). En el caso Saraguro, como en todo el Ecuador, “indio” es un término con una alta carga despectiva. Pero en la actualidad, este término es precisamente el que algunos jóvenes exponentes del “poder indígena” desean usar como nombre para su grupo folklórico y lo hacen con desafiante orgullo.

Las denominaciones usadas como alusión pueden ser aquellas preferidas o deseadas por el grupo aludido, o pueden ser intencionalmente despectivas. A estas últimas, Palmore (1962) las llama *ethnophaulisms*. Basado en su investigación llegó a la conclusión que “mientras más *ethnophaulisms* se usen contra un grupo, más grande es el prejuicio” (Ibid.: 442-445). Su punto era que una relativa “cantidad” de prejuicio en relación a un número de grupos minoritarios, por ejemplo, los blancos de los Estados Unidos tienen más prejuicio contra los afro-americanos que en contra de los orientales o europeos, como se demuestra por la proliferación de términos para los primeros y comparativamente pocas para los últimos. ¿Podrían los *ethnophaulisms* ser usados como medida del sentimiento mutuo entre dos grupos? Rose tiene la impresión que los americanos negros tienen tantos *ethnophaulisms* para los blancos como éstos tienen para los negros (Rose, 1974: 135). Esta afirmación no parece ser verdadera. La edición de 1975 del *Dictionary of American Slang* (Diccionario de Vulgarismos Americanos) enlista 58 términos despectivos para los afro-americanos, mientras que éstos tienen sólo 18 para los blancos; los blancos tienen 10 para las etnias hispanohablantes, mientras que el grupo hispano tiene dos para los blancos, etc.⁴

Se necesitan urgentemente datos interculturales y análisis para determinar si se pueden hacer generalizaciones a partir del número y la naturaleza de los *ethnophaulisms*.

Una consideración más profunda es la de determinar si la etiqueta es intencionalmente despectiva, o sólo percibida como tal. Usando a los negros americanos como ejemplo final -muchos blancos sureños usan el término “nigra” y lo consideran como “apropiado” y no ofensivo. “Nigger” se usa cuando se tiene la intención de insultar. Pero a los negros no les gusta “nigra” y encuentran esta etiqueta más ofensiva que “nigger” (Wentworth and Flexner, 1975: 354). Muchos americanos blancos usan “negro” libremente, al escribir y en conversaciones informales, como una palabra apropiada, aparentemente sin darse cuenta que para muchos negros éste término recae dentro de la categoría de *ethnophaulism*. El exceso de etiquetas étnicas usadas en Ecuador, dejando aparte a Latinoamérica, es sorprendente. En algunos casos, la terminología usada en una área aparece en otra, dando la ilusión de mutua comprensión; sin embargo, el grupo que alude puede ser definido, o se define a sí mismo como diferente de lo que la persona que habla intenta. La siguiente tabla da las etiquetas de auto identificación y también las de los otros grupos, usadas en Saraguro, ordenadas en lo posible de acuerdo a la frecuencia de su uso.

Como se indicó anteriormente, a ningún grupo se le llama “mestizos”. El grupo que califica, en el sentido de clase social de este término, es al que todos llaman *chazos*. (Véase la aclaración en página 20). Es el equivalente local del término *chagra* usado ampliamente en otras áreas del Ecuador. Es análogo, en la mente de los blancos del pueblo, a los términos *hick* o *hillbilly* (montañés), y es usado entre ellos mismos como una especie de insulto levemente ofensivo.

(1) paternalista - percibido por unos pocos del grupo aludido como insultante, pero quienes lo dicen mantienen que no hay

intención de insultar, y la mayoría de los del grupo aludido están de acuerdo.

(2) hostil - intención de insultar y el insulto es percibido como tal.

(3) intención de insultar pero no es percibido así.

(4) sin intención de insultar pero percibido como insulto.

Los mestizos del campo generalmente se identifican a ellos mismos como blancos, pero también se refieren libremente a ellos mismos como chazos, un término que ellos tienen como sinónimo de campesino. Chazo es específicamente un término para campesino blanco; nunca es aplicado a los indígenas.

Sólo los blancos del pueblo usan el término “gente decente” para referirse a ellos mismos y esto ocurre raramente. A menudo tiene una connotación de clase superior. No hay pretensión de aristocracia española entre los blancos del pueblo; sin embargo, hay un rasgo de desdén hacia los habitantes de la ciudad de Loja que hacen estas orgullosas exclamaciones. Los Saraguros manifiestan que entre los lojanos hay una elevada tasa de defectos congénitos debido a los incestuosos matrimonios forjados para preservar sus pomposos linajes.

Los indígenas usan un término genérico para todos los blancos -*laichus*-. La etimología de este término es incierta. Moreno Mora es de la opinión que desde el principio se lo aplicaban los indígenas a los españoles y quiere decir “tribuapestosa” (Moreno M., 1955: 161; ver además Cordero, 1955: 55, y París, 1961: 98). No parece haber sido de uso general entre los quichua-hablantes de otros lugares. Es un término despectivo y el que más usan los indígenas para referirse a los blancos; lo más interesante es que nunca es usado en el trato directo, o si lo es, el significado no es comprendido, de tal modo que los blancos del pueblo dicen no haber oído este término jamás; y aquellos que lo han oído no conocen su significado. Cuando los indígenas usan el término “blancos” están aludiendo a los blancos del pueblo, pero es

muy común una frase que los diferencia, “de la plaza” o “del campo”, con la que hacen distinción entre los dos grupos.

En contraste con la escasez de etiquetas usadas para designar a los blancos, existe una gran variedad de etiquetas para los indígenas. Con la variedad disponible es un poco difícil determinar la frecuencia en que son usadas, la etiqueta usada será en gran parte reflejo de la actitud del hablante y los términos que escuchamos son, por supuesto, en gran parte reflejo de la frecuencia de contacto con blancos específicos. Se puede dividir los términos en tres categorías: neutral, hostil y paternalista. Algunos blancos del pueblo parecen usar siempre formas hostiles, otros —especialmente los sacerdotes, monjas y las ancianas piadosas— las formas paternalistas, aunque tal vez la mayoría escoge el término según la ocasión.

También se usan las formas paternalistas en forma sarcástica, lo que implica un tono hostil.

Los indígenas se nombran *runas* a ellos mismos, la palabra quichua que significa “gente”. Otros términos que los indígenas usan para nombrarse son *los naturales* y *los indígenas o gente indígena*. Todos estos términos aparecen entre los primeros documentos españoles, por lo que tienen gran antigüedad como términos que aluden a este grupo. Hoy en día, los indígenas raramente usan “naturales”, palabra que es más frecuentemente usada por blancos. El término “los indígenas”, por otra parte, parece estar ganando aceptación actualmente. Era poco usado durante nuestra primera estadía en el área a principios de los años sesenta, pero fue muy usado principalmente por los indígenas en 1970-71.

“Los indios” nunca es usado por éstos como un término de identificación individual o colectiva, con la excepción del pequeño grupo activista “Poder Indígena”, ya mencionado. Para la mayoría dominante, este término se reserva para expresar desprecio o como un fuerte insulto. Entre indígenas no se usa y

nunca para referirse a los blancos. Aunque términos que hacen alusión a animales y partes del cuerpo son usados como insultos, el insulto superlativo -el cual seguramente provoca una reacción (si el que lo dice es indígena)- es “*indio mitayo*”. Este epíteto presumiblemente se deriva del trabajo forzoso de la mita, de tiempos pasados. Hoy en día la mita ha desaparecido y el término significa persona totalmente indigna y despreciable. Los blancos del pueblo usan ambos como alusión colectiva, sabiendo perfectamente la implicación despectiva. Los blancos usan también la palabra “indio” para insultarse entre sí, especialmente los niños cuando, por ejemplo, no usan correctamente la gramática.

En el siglo XVIII en Perú, “un mestizo y una mujer india engendraron al *cholo*” (Mörner, 1967: 58). Pitt-Rivers escribe: “...cholos... ya no son indios, sino “indios civilizados”, hispanos de quienes se piensa que son “auténticos indígenas”. Constituyen un estatus étnico intermedio entre los indios y los mestizos” (Pitt-Rivers, 1977: 319). Hoy en día, “cholo” es una etiqueta étnica usada ampliamente en toda la Sierra del Ecuador, pero cuyo significado varía de una área a otra. En la Sierra norte (cantón Cayambe), “los cholos son definidos como personas que “nacieron indígenas” pero están en proceso de “volverse blancos”. “En esta área, mestizo y cholo se colocan dentro de una sola categoría colectiva llamada cholo” (Crespi, 1975: 152-153). Stutzman (1974: 46-47) escribe:

Generalmente.... el término “cholo” designa una categoría o clase de personas con características biológicas y culturales manifiestamente mezcladas. La herencia biológica de la población de cholos se considera predominantemente indígena y su herencia cultural, predominantemente hispano-ecuatoriana incluyendo el uso del idioma español como lengua nativa. (Hurtado, 1969: 175; Peñaherrera de Costales y Costales Samaniego, 1961; Rubio Orbe, 1965)... Hay una gran diversidad entre la gente clasificada, así que el cholo y su status cultural o étnico es todavía una cuestión abierta. Como una definición de cholo su-

geriría: un campesino o miembro de la clase baja urbana, que no puede ser clasificado como negro y que no parece ser indígena.

Es en la provincia del centro sur del Azuay que la identidad del cholo ha sido más apreciada, siendo homenajeadada con la canción folklórica más popular, Chola Cuencana, e inmortalizada en piedra por la estatua de la Chola Cuencana localizada en la capital provincial. Resaltada por los tonos anaranjados y rojos de las faldas de lana usadas por las mujeres, y los sombreros de paja toquilla usados por ambos sexos, se considera que los cholos del Azuay encarnan un vigoroso espíritu vital a consecuencia de la mezcla cultural y biológica, habiendo abandonado en el remoto pasado todos los “desagradables” rasgos indígenas (cf. Brownrigg, 1972: 98-108, para posterior debate acerca del Cholo del Azuay).

En la provincia de Loja no se aplican las anteriores designaciones del cholo. Los únicos que emplean este término son los indígenas Saraguros, quienes lo usan para referirse ellos mismos, o más específicamente a los hombres.⁵ La mejor traducción de “cholo” es tal vez “tipo”, ya que se usa en expresiones como “vámonos, cholos”, o “a trabajar, cholos”. El equivalente femenino de cholo entre los Saraguros no es chola, como en otras áreas, sino *china*, el término quichua para mujer.

Cutu es otro término que se usa en todo Ecuador para indicar personas con antecedentes indígenas que han asimilado, o están tratando de asimilar la sociedad ecuatoriana blanca (Casagrande, 1974b: 13). Este término existe en Saraguro como alusivo a los indígenas, pero es escasamente usado, particularmente por los blancos del pueblo pobres y de mayor edad. Los indígenas no lo usan entre ellos y no les gusta. La explicación que dan localmente es que esta es la palabra quichua para “corto” y los Saraguros usan pantalones cortos.

El resto de términos que se usan para aludir a los indígenas, pero que no son usados por ellos, son del tipo que llamo paternalista. Estas etiquetas son percibidas por algunos indígenas como insultos, pero los blancos del pueblo que usan estos términos insisten en que no hay intención de insulto, y la mayoría de los indígenas concuerdan con esto. Estos términos son: *compadres*, *cholitos*, *runitos* y *compadritos*.

Que los blancos del pueblo escojan “*los compadres*” como principal etiqueta para los indígenas refleja, al menos en parte, la forma en la cual los blancos perciben a los indígenas (cf. Middleton, 1975: 465, acerca del uso generalizado de “*compadre*” en Manta, Ecuador). Los blancos interactúan con los indígenas en tres campos principales -económico, político y religioso. De éstos, el campo religioso da lugar a una mayor interacción persona a persona. El catolicismo romano y la fe de ambos grupos en Saraguro requieren, de acuerdo a la tradición local, que cada persona tenga tres tipos de padrinos en la vida -un par por el bautismo, otro por la confirmación y otro por el matrimonio. En el capítulo 9 se encuentran detalles de este sistema de compadrazgo. Por el momento es suficiente con mencionar que cada niño indígena tiene por lo menos una pareja de padrinos blancos. Muchos blancos señalan la importancia del compadrazgo con los indígenas como motivo para llamarles colectivamente compadres. Otros afirman cosas tales como “tengo muchos compadres indígenas porque he apadrinado a algunos niños indígenas. No conozco a ninguno personalmente, por lo que, para estar seguro, llamo compadres a todos”. Sin embargo, creo que el término refleja además una arraigada actitud que está más allá de este rito e implica la idea de que los gastos de los indígenas en cuanto a tiempo, energía, y dinero demuestran una *excesiva* devoción a la Iglesia. Los blancos frecuentemente hablan de la “increíble” influencia que los curas ejercen sobre los indígenas. Ven a los indígenas comportándose como corderos en cuanto asun-

tos religiosos, lo que no es admirado por los blancos del pueblo.

El compadrazgo es el área de la vida religiosa de los indígenas en la que los blancos más que audiencia son partícipes; creo que este es el motivo por el que esta etiqueta ha calado, pero simboliza o refleja una amplia actitud hacia la devoción religiosa de todos los indígenas. Paradójicamente cuando un indígena selecciona blancos como padrinos, se intenta despojar esto de cualquier otro significado. Sea esta una etiqueta paternalista o no, merece alguna atención. Ya que es el término que más se utiliza y es expresado espontáneamente por los blancos en todas partes. Aún en discusiones acerca del término, los blancos entran en el tema del comportamiento religioso y revelan una actitud que se puede describir como de burla tolerante. Parece más análogo, tal vez, a la actitud que los adultos estadounidenses tienen hacia los niños entusiasmados por Santa Claus, los que ciertamente ven la situación desde una posición superior, pero sin hostilidad. Mientras tanto, los indígenas no sienten que haya mala intención cuando se refieren a ellos como compadres, y la mayoría dice que esto no es ofensivo. Nunca usan el término para referirse a ellos mismos en forma colectiva; de todos modos, lo usan para referirse a aquellos con los que han establecido este vínculo.

A mi juicio, los otros tres términos son claramente paternalistas. Todos emplean el sufijo diminutivo “-hitos”. Se usa en contextos similares a los del pronombre de trato familiar “tú” - como un término que expresa una mayor estima, o superioridad, e.g. entre esposos, amigos íntimos, adultos a niños, hombres a mujeres, patrones a sirvientes, humanos a mascotas, blancos a indígenas. Yo solamente he escuchado usar “runitos” y “compadritos”, (¡éste último denota doble paternalismo!) a monjas, curas y ancianas damas devotas, quienes, creo sinceramente, las consideran palabras dulces de estima en un sentido altamente paternalista -como líderes religiosos a su inocente, infantil reba-

ño indígena-. (Nunca he oído a nadie -incluso el más pastoral de los curas- referirse a los blancos como “blanquitos”.)

Cholitos es diferente. Ya que es además una forma muy común de tratamiento directo (ver más abajo), los indígenas lo escuchan con mucha frecuencia. Éste es muy usado entre todos los blancos y no hay intención de expresar estima. Los indígenas conocen su “correcto” significado, que es el de “pequeño niño indígena”, por lo que lo usan en ese contexto -y solo en este contexto- entre ellos mismos. Encuentro que esta etiqueta les niega la calidad de adulto como el odiado “boy” (muchacho) de la experiencia negra en Estados Unidos (cf. Wright, 1940; Pouissant, 1967), pero con la excepción de un muy pequeño grupo de gente joven, el resto no solo la acepta, sino que parece contento con el tratamiento paternalista. No se trata de que teman expresar o declaren su descontento -he visto a los indígenas protestar con indignación, incluso ponerse verbalmente agresivos cuando son insultados por blancos con palabras hostiles, “indio” o “indio mitayo”. Sin embargo, que un indígena Saraguro reaccione negativamente a una etiqueta dicha amistosamente, o por lo menos de una manera no muy hostil, provocaría disonancia innecesaria y haría que los blancos le dieran un tratamiento especial “negativo”, riesgo que pocos están dispuestos a asumir.

Localmente, nadie usa un término colectivo para referirse a aquellos que viven en áreas rurales, particularmente indígenas y mestizos del campo, aun cuando lo haya intentado algún afuerreño. En 1968, un año de elecciones, algunos candidatos a la presidencia recorrieron el país. El ultra-favorito en el cantón Saraguro era el Dr. Camilo Ponce. El día de su llegada se reunió una multitud y fue recibido con mucha pompa y discursos. La última persona que tomó el micrófono, antes que el candidato, fue un joven activista indígena, de gran facilidad de palabra, quien solicitó justicia y consideración para los indígenas. Ponce empezó su réplica declarando que la lista de injusticias que se mencio-

naron no eran exclusivas de los indígenas sino de los campesinos en general, por lo que, en adelante, sólo usaría el término “campesino” (cf. Van den Berghe, 1975: 75, para discusión de similares “eufemismos” “oficiales” peruanos). Al decir esto, perdió el apoyo de la mitad de la concurrencia. Él había sido el héroe político de los indígenas desde 1962, pero mostró que tenía poco conocimiento de su posición y de los problemas. Un descontento indígena comentaba: “De hecho, nos anuló”. Más tarde ese año, la primera lista de candidatos indígenas que se presentaba en Saraguro fue inscrita bajo la bandera de otro candidato, y no de la de Ponce.

Conociendo la falta de haciendas en Saraguro, tratamos de conocer si alguien de entre la gente local estaba familiarizado con el término *huasipunguero*. Algunos de los blancos del pueblo lo estaban, ya sea gracias a la novela de Icaza, *Huasipungo*, o por haber viajado a otras partes del Ecuador. Los indígenas no lo conocían; sin embargo, algunos trataban de darnos la traducción literal del quichua de persona sentada en el portal. Cuando les explicamos la situación de los huasipungueros, no obstante, estaban familiarizados con el concepto, y dijeron que la designación que se les daba localmente era *los arrimados*. Los arrimados fueron identificados como personas que viven en la parte occidental del cantón. Algunos son blancos, y otros son indígenas que usan la vestimenta tradicional, pero debido a su pobreza no pueden adquirir tintes, por lo que su ropa es de un marrón natural, no negra. Los arrimados no-indígenas además viven en diversas partes de la provincia de Loja y el término es muy usado en el área sur de la Sierra (Hurtado, 1969: 57-59).

Una distinción más debe ser realizada. Los blancos del pueblo, para diferenciarse de los de otros pueblos o ciudades, se llaman saragurenses. Esto no incluye a los mestizos del campo, porque no viven en el pueblo. Ellos son aludidos según el nombre de la comunidad, por ejemplo, la gente de Llaco son llacone-

jos, etc. Los indígenas locales, mientras tanto, son llamados Saraguros, una sutil, pero importante diferencia en el sufijo que marca una importante diferencia en etnicidad.

Formas de trato

Las formas de trato [...] varían desde honoríficos hasta apodos, desde expresiones de respeto hasta aquellas que son degradantes. La selección de la palabra difiere según la clase social, ocupacional, étnica y otras variables que deben ser estudiadas en cada uno de estos contextos. Ninguna elección es casual ni carente de significado. El usar un término en lugar de otro o el evitar completamente el uso de un término, no solo que siguen las convenciones sociales que rigen tal acción, sino que también revela la naturaleza de dicha relación como se quiere que el otro (u otros) la vean (Sagarin, 1973: 206).

A los niños en Saraguro, como a todos, se les enseña la etiqueta de las formas de trato. Hay dos conjuntos de reglas en esta área biétnica, las de los blancos y las de los indígenas. El sistema de los blancos es una escala cuidadosamente graduada desde el más absoluto desprecio hasta el más grande respeto, lo que es posible mediante las formas de trato que establecen diferencias individuales muy fácilmente de acuerdo con su estatus relativo. El sistema de los indígenas no tiene tantas graduaciones. Expresa respeto y desprecio así como familiaridad, pero la correspondencia entre las dos, como se ha indicado, mediante la elección del pronombre de segunda persona y forma de tratamiento, no es dimensional, como lo es en el sistema de los blancos. Los blancos deben, por supuesto, aprender solo un conjunto de reglas, las propias, mientras que el indígena está obligado a saber ambas.

La tabla 2 muestra las reglas de etiqueta con relación al trato con personas conocidas por el hablante. Los términos formales de “respeto” son usados muy regularmente en Saraguro, incluso entre personas que se han conocido toda la vida. Tuve la

experiencia de que la gente de las ciudades del Ecuador (e.g. Loja, Cuenca y Quito) son mucho más informales (o relajados) en relación a las formas de respeto, llegando rápida e inmediatamente a un trato de “tú” con recién conocidos. Si esta impresión es correcta, entonces amerita una explicación del énfasis que se le da a “usted” y otros títulos en Saraguro. Se puede encontrar una explicación en el relativo provincialismo de Saraguro. Simplemente es menos “moderno” y más conservador que otras progresistas ciudades. Pero además creo que el uso de “usted” y otros títulos ayuda a mantener una distancia entre la gente en Saraguro, un pueblo en el que, debido a su tamaño, los ojos acechantes y las murmuraciones son intrusos comunes en la vida personal. El uso de las maneras formales reflejan y refuerzan el rechazo a la familiaridad con demasiadas personas y da un “espacio personal” más individual. Además revela con certeza el énfasis y la importancia que va adjunta al estatus relativo en la comunidad.

“Usted” no se usa con personas que sean amigos íntimos, parientes, sirvientes, niños o indígenas. Para éstos se emplea el familiar “tú”. La aparente paradoja de usar el trato informal como muestra condenatoria o de afecto ha sido discutida por Beidelman (1963) y Sagazarin (1973). Mientras que sus explicaciones pueden relacionarse con muchos factores involucrados en la elección de “tú” o “usted”, me parece que también pueden existir deficiencias. Sería mejor verlo como sugieren Brown y Gilman (1960) y Brown (1965), haciendo una distinción entre un “tú recíproco”, en el cual el hablante espera que la persona a la que se dirige use también la forma “tú” y “el tú no recíproco”, i.e., donde el hablante no espera que la persona con quien habla use “tú” sino más bien “usted”. El “tú recíproco” es para trato de confianza y el “tú no recíproco” es una relación social de poder del que se dirige con “tú” en la posición dominante. Esto nos indica que el trato que se da a los niños no es necesariamente afectuoso, porque claramente, no todos los adultos quieren o sienten afec-

to por los niños (aun cuando algunos sí lo hacen), pero ciertamente se sienten superiores a ellos, como los amos a los sirvientes, los blancos a los indígenas, etc.

La pericia de los indígenas en el idioma español varía considerablemente. Es igual, o casi, a la de los blancos de las comunidades adyacentes al pueblo -Quisquinchir y Lagunas- donde muchos indígenas, particularmente los menores de treinta años, son hispano-hablantes monolingües. La fluidez en español decrece a medida que la distancia al pueblo aumenta; por ello, los indígenas, especialmente las mujeres de las comunidades lejanas de Gera y Oñacpac, son esencialmente monolingües, quichua-hablantes. Como la capacidad de hablar español es una de las medidas de “ser civilizados”, no es sorprendente que los blancos digan que pueden llamar indígena a una persona sólo por su forma de hablar. Por supuesto, hablar quichua identifica inmediatamente a una persona como indígena. El uso del idioma es una área en la cual los indígenas diferencian si a quien se dirigen es blanco o indígena. Por ejemplo, los indígenas al saludar a blancos usan “buenos días”, pero el saludo entre indígenas es “dizal-punzha”. Para algunos jóvenes, esto es lo único que saben de quichua, pero *todos* ellos saben esto, dado que la gente mayor insiste en que ese es el saludo apropiado. En forma similar, cuando hablan con los blancos del pueblo, muchos indígenas alteran su forma de hablar y sus entonaciones para hablar un “español apropiado”, pero a menudo, al conversar con otros indígenas, incluso entre aquellos que sólo hablan fluidamente el español, sus entonaciones se alteran notoriamente. Particularmente las mujeres cambian también el tono de voz. Es una faceta que los más expertos en comportamiento de los blancos no presentan a los blancos del pueblo, pero que conservan entre ellos mismos. Aquellos con menos contacto con el mundo blanco usan la forma de hablar de los indígenas en todos los contextos, para borchorno de los más expertos.

Un rasgo particular del lenguaje comúnmente calificado como “indígena” es el uso de “vos”. Vos es considerado por los investigadores como obsoleto, y equivalente a la palabra inglesa también obsoleta “thou”. Pero no es del todo obsoleta; en Saraguro sobrevive con vigor. Por algún tiempo me confundió que fuera constantemente señalado como costumbre “indígena” cuando frecuentemente lo oía de los labios de los blancos, hasta que me di cuenta que era usado por los blancos con los indígenas, con sus niños, y muy frecuentemente entre niños, pero raramente entre adultos. Aun más, se hizo evidente que vos es usado por los blancos con los niños y entre niños particularmente en contextos de insulto, e.g., “¡Vos no sabes!” o “¡Vos soís loco!”, etc., y tiene una connotación algo menos respetuosa o más vulgar que el familiar “tú”. “Vos” es siempre no recíproco, o por lo menos, no íntimo. Un indígena, sin embargo, puede usar vos al hablar con un adulto blanco con total respeto y educación, exhibiendo de este modo “ignorancia”. Cuando los niños blancos usan mal “vos”, por ejemplo al dirigirse a un adulto, son rápidamente corregidos, pero nunca he oído a un blanco corregir un mal uso o mala pronunciación del español. Más bien consideran evidente que “los indios no son civilizados”. Los indígenas que viven más cerca del pueblo han tenido escuelas en sus comunidades por un largo período de tiempo (de quince a veinte años) y no tienen dificultad con estas distinciones. Tampoco la tiene la gente joven de menos de treinta años de las comunidades más distantes; para los indígenas cuya primera lengua es el quichua, sin embargo, el dominio de tres palabras como el pronombre personal de la segunda persona del singular, cuando el quichua, como el inglés, sólo tiene una, debe ser particularmente difícil cuando sólo oyen que se dirigen a ellos con la palabra “vos” o “tú”. De este modo no es raro oír a un indígena usar “usted”, “vos” y “tú” en forma casual durante la conversación con un blanco.

Quienes hablan español fluidamente (blancos e indígenas) muestran respeto con un poco de palabras y frases “cortes”, tales como *por favor, perdón y tenga la bondad*. La manera como se llama la atención también es indicativa —¡Oiga!, equivalente al informal ¡Hey! en inglés—, es una manera muy usada de llamar la atención de un transeúnte. Es de algún modo más cortés que un brusco ¡Señor! o ¡Cholito!, pero no se usa esta aproximación verbal si se quiere llamar la atención de una persona de alto estatus. Más bien, el hablante primero se acerca a la persona, de tal modo que se establezca contacto visual; entonces se emplea “Perdón, Señor (Señora)”.

La forma de demostrar respeto de los indígenas se limita a un solo título —el de taita (padre) para todos los indígenas ancianos, y *mama* (madre) para todas las indígenas ancianas—. Todos ganan este título a través del proceso de envejecimiento. No existen más títulos de rango para nadie, sin contar con la forma en que se conoce a los líderes de las comunidades como *mayorales* (ver página 153). Se ha establecido que esos títulos confieren con el matrimonio; sin embargo, no se los usan hasta que la persona alcanza los treinta años, y solo empieza a ser parte del trato que la gente le da a la persona cuando está entre los cuarenta y cincuenta años. Los indígenas ven esto como los equivalentes quichuas de Don y Señora; sin embargo, “taita” y “mama” son empleados incluso por personas que son íntimos amigos, mientras que don y señora no son usados así por los blancos. Los nombres, para los indígenas, son usados por todos y con todas las personas menores de treinta años, tanto si es amigo cercano o recién conocido. Un gran desprecio es mostrado al usar las mismas etiquetas “hostiles” usadas por los blancos contra los indígenas (Ver más arriba). Los hombres también insultan entre sí cuando están enojados con una palabra de reproche muy fuerte, “*huaynero*”, que significa hombre con comportamiento sexual promiscuo, en gran contraste con los insultos de connotación sexual

más fuertes de los hombres blancos. No hay un equivalente quichua para una mujer promiscua. Los indígenas se dirigen a los blancos que conocen utilizando “don (primer nombre)” y “señora (primer nombre)” o “señorita (primer nombre)”. Dejando de lado por el momento a los indígenas con poca fluidez en español, encuentro que un interesante modelo de adaptación al pronombre de segunda persona ha sido hecho por aquellos que tienen buena fluidez en este idioma y además son deficientes en quichua. “Usted es usado con recién conocidos” y el “tú recíproco” es usado con amigos. El único uso del tú no recíproco es con niños. A la edad de diez años, o aproximadamente, muchos niños empiezan a recibir trato de usted por parte de la gente de la comunidad. Superficialmente puede parecer que se aplica el mismo uso que le dan los blancos, pero pronto se ve que no es así. Para los blancos, Don Jorge tomará siempre la forma de usted; para los indígenas, Taita Jorge podrá ser tú o usted, dependiendo del grado de amistad entre los dos individuos. Para los blancos, el uso del primer nombre implica “tú”; para los indígenas pueden ser los dos. De aquí que un indígena que está enojado con un recién conocido puede usar la forma usted en combinación con los insultos más fuertes que pueda usar. Esta combinación es inconcebible entre los blancos.

Como regla general, el indígena llega más rápidamente a usar el tú recíproco, y lo usa con un mayor número de personas que los blancos. Dado que los blancos del pueblo caen dentro de la categoría de recién conocidos, son llamados lógicamente “usted”. Una mujer india proclamaba tener una amiga blanca a la que trataba de “tú”, todo el resto de personas era usted. La mujer blanca, al preguntársele acerca de la amistad, se rió y dijo que la “chinita” venía, en ocasiones la ayudaba en la cocina y que charlaba con ella en su tienda. Por supuesto, no eran realmente amigas. Ella usaba “tú”, explicó, al hablar con Carmen, porque Carmen es indígena. Carmen usaba “tú” al hablar con ella porque es

ignorante como la mayoría de los indígenas y no sabe cómo demostrar el respeto apropiado.

El ámbito de los mestizos del campo, minoritarios en las comunidades de Tuncarta y Quisquinchir, es esclarecida en relación con su conexión total. Los mestizos del campo hablan solamente español, y están orgullosos de ello. Ellos entienden y cumplen con todas las reglas del lenguaje como lo hacen los blancos del pueblo. Sin embargo, en la forma de trato no se tienen por socialmente superiores a los indígenas. La típica respuesta de un mestizo del campo quien ha sido llamado “don” por un indígena que no lo conoce bien, es insistir en ser llamado sólo por su nombre (una señal blanca de confianza) y que recíprocamente usaran “tú”. Si el mestizo del campo es una persona mayor, el indígena puede sentir cierta incomodidad al no demostrar respeto por la edad, pero el gusto del “tú” recíproco es claro. Este rasgo fue citado por muchos indígenas como evidencia de que los mestizos del campo son mucho “mejores,” i.e., “más agradables” que los blancos del pueblo.

En 1970 una nueva alternativa empezó a ser explorada tentativamente por unos pocos indígenas, principalmente quienes eran miembros del grupo folklórico de danza. Empezaron a referirse como “don” a los indígenas que eran mayores que ellos pero no tanto como para ser llamados “taita”. Además el cura usó esta designación en el púlpito un domingo para referirse a su sacristán -indígena- como Don Lucho, y más tarde el mismo día como señor Vacacela. Los indígenas jóvenes pueden tomar formas de trato blancas e incorporarlas a su sistema, pero me atrevería a predecir que pasará mucho tiempo antes que los blancos del pueblo adopten este uso.

Cuando un blanco se confronta con la situación de dirigirse a una persona desconocida o una cuyo nombre no conoce, una rápida evaluación de su estatus basada en su forma de vestir, pero influenciada además por su tamaño, vehículo, edad, etc.,

conducirá al hablante a escoger entre doctor, señor, hombre, etc., si la persona desconocida es también blanca. De otro modo, la opción de compadre, cholito o indígena probablemente, dependerá en parte de su disposición individual y su motivación para entablar una conversación. El obstáculo más grande que tiene un indígena que busca igualdad con los blancos es, a mi parecer, hacer que los blancos del pueblo lo vean como individuo, y que lo demuestren llamándole por su nombre. La mayoría de los blancos conoce a unos pocos indígenas por su nombre, pero lo usarán en muy pocos casos. Prefieren permanecer indiferentes, impersonales y mantener anónimos a los indígenas usando una etiqueta aunque conozcan su nombre. Muchos indígenas, mientras tanto, prefieren tal anonimato y encuentran seguridad en ello.

Los indígenas, mientras tanto, se dirigen a las mujeres indígenas desconocidas por ellos como mamita o bonita; taita o bonito a los hombres. Estos son términos amistosos que son utilizados en conversaciones entre personas que se conocen bien. Se dirigen a los blancos desconocidos como Señor y Señora o Señorita, usando la edad como clave para distinguir entre las dos últimas formas. Los indígenas Saraguros no emplean términos de respeto diferencial, tales como *niño*, *niña*, *amo*, *ama*, o señorita (para mujeres casadas de estatus más alto), con blancos conocidos o desconocidos para ellos, como es comúnmente hecho por los indígenas o personas de clase baja en el resto del Ecuador. Respecto a lo anterior, parecería que debe ser fácil predecir con certeza las formas de trato usadas por blancos para indígenas. Sin embargo, las anteriores son reglas que sirven como referencias para un trato ideal. La realidad es algo diferente. Lo que Berreman (1975: 88) escribió es definitivamente aplicable a Saraguro:

En general encuentro que los estereotipos, indicadores, y comportamiento que expresan la autoconcepción estaban estrechamente relacionados con la terminología; pero no con el com-

portamiento interpersonal e intergrupar. Como los sociólogos de las relaciones raciales en América han demostrado repetidamente, la gente a menudo no actúa como sus actitudes sugieren o como dicen cuando se confrontan con un individuo de un grupo despreciado o respetado. Ellos se comportan como la situación lo demande o como se sientan más cómodos antes que de acuerdo a lo que dicte la coherencia con sus creencias. Las categorías sociales son relevantes, pero lejos de ser determinantes, la gente actúa según el contexto, no abstractamente.

Análisis más detallados del contexto serán abordados en los últimos capítulos relacionados con el campo de la interacción económica, política y religiosa; sin embargo, un ejemplo servirá para demostrar la complejidad de la situación.

Un domingo por la mañana, una anciana blanca estaba parada en la vereda al frente de su casa con un balde de ceniza a sus pies. Mirando desde mi ventana observé que ella trataba de conseguir a alguien para que se lo cargara.

Primer intento: “¡Cholito! Lleva esto a mi jardín”.

El indígena la ignoró y se fue.

Segundo intento: “¡Cholito! Carga esto hasta mi jardín. Te pagaré.”

El indígena agitó su mano en el aire, sonrió y se fue.

Tercer intento: “¡Oiga, Cholito!” Necesito a alguien que cargue esto a mi jardín.”

No hubo respuesta. El indígena se fue.

Cuarto intento: “¡Oiga, compadre!” Le pagaré si lleva esto hasta mi jardín.”

Otro movimiento de mano, una sonrisa, pero no ayuda y se va.

Quinto intento: “Perdón, compadre. Tenga la bondad de hacerme el favor de llevar esto a mi jardín.”

Él lo hizo.

Cinco personas diferentes pasaron. Cuatro rehusaron hacerlo al ser requeridos. ¿Lo hubiera hecho el quinto si hubiera estado cerca de los cuatro anteriores? Yo le reconocí y abordé el tema con él unos días después. Su respuesta fue muy clara. Estable-

ció que él no trabajaría para blancos, no necesitaba su dinero. Él no haría nada que ellos le ordenaran; no era un animal de carga. Pero si una persona blanca o indígena necesitara ayuda, y le pidiera de una forma cortés, él estaría gustoso de ayudar. Después de todo era su deber como cristiano.

La escena anterior se repite una y otra vez en Saraguro. A los blancos del pueblo les gustaría afirmar su dominio sobre los indígenas, y parece que siempre tratan de obtener lo más que puedan demostrando el menor respeto posible, pero frecuentemente esta táctica falla, y el blanco encuentra que el único recurso disponible es demostrarle a los indígenas más respeto de lo que él considera que merecen. Cuando esto ocurre en público, como a menudo sucede, es aun más bochornoso. Sin embargo, los otros blancos del pueblo saben que los indígenas de los alrededores son desagradablemente orgullosos.

Notas

- 1 En *El Puglla*, una revista publicada por gente del pueblo en honor al día de su independencia, un educador local escribió que los “blancos son casi completamente mestizos excepto el campesinado” (Mogrovejo Q, 1968: 8).
- 2 No hay consenso entre los blancos del pueblo sobre el origen y la herencia precisos de los Saraguros, excepto en que no son de la zona- porque los indígenas ecuatorianos en general son estúpidos y sucios, mientras que “nuestros” indígenas son mucho mejores que los otros “quizás debido a sangre real.”
- 3 Los lojanos, están muy orgullosos de su correcta pronunciación del español y disfrutan imitando y burlándose de los acentos -los consideran imperfectos- de quiteños, guayaquileños y cuencanos, etc. Los blancos de Saraguro son lojanos en este aspecto.
- 4 Esto podría deberse, me he dado cuenta, a un error en las pruebas por parte de los editores debido a una falta de participación de las minorías, pero sospecho que mientras algunos términos podrían estar perdidos, el total de las cantidades revelarían esencialmente una frecuencia similar.
- 5 Aunque los Saraguros están familiarizados con los campesinos del Azuay, no los llaman cholos, sino *morlacos*. No conozco la etimología de este último término.

III Capítulo

EL PUEBLO Y SUS HABITANTES

A pesar de que su población es de sólo 1.500 personas, el pueblo de Saraguro está oficialmente clasificado como urbano en virtud de ser cabecera cantonal. Ninguna otra villa del cantón puede competir con este pueblo en términos de población o diversidad comercial. Es un pueblo agradable, con un parque grande, muy bonito, con flores, rosas y árboles ornamentales. Está rodeado por edificios de dos pisos, reminiscencia del estilo de arquitectura ecuatoriana de la costa utilizando balcones abiertos de madera y porches de dos pisos. Encabezando el parque, y dominando el escenario del pueblo, está la gran iglesia católica con fachada de piedra y aires de catedral, decorada en su interior con mármol de procedencia nacional e italiana y con madera. Este edificio, terminado en 1962, atestigua la devoción de los habitantes del área.

Como centro comercial, administrativo y religioso del área, el pueblo tiene tres escuelas primarias -una para niños, una para niñas y una sólo para indígenas-, un colegio, un convento de la orden ecuatoriana de las monjas Marianitas, una iglesia de la misión franciscana, una misión protestante interdenominacional, una clínica, un mercado cerrado, una gran plaza de ganado al aire libre, un hotel, dos restaurantes, un salón de billar, sesenta y cinco tiendas, una planta de embotelladora de refrescos, un dentista, un abogado y un completo aparato de oficinas burocráticas que cumplen con su deber gubernamental (Ver figura 3). Sólo el Consejo Municipal y la prisión tienen sus propios edificios; el resto de las funciones administrativas se llevan a cabo

en las casas de los que actualmente son funcionarios. De aquí que cada vez que el puesto cambia de manos (usualmente cada elección, si no con más frecuencia), la localización de la oficina también cambia. Así, por ejemplo, la oficina de correos ha estado en tres diferentes sitios en la década de 1962-1972. De igual manera, los negocios tienen lugar en la residencia de los comerciantes. Es así que la distinción entre tienda, hogar y oficina está basada en una simple determinación del uso de una habitación que está a nivel de la calle en un momento dado.

Con un clima temperado a lo largo del año (varía entre 40-70 F; promedio de 60 F), las casas tienen similitud de estilo con las del sur de España, con techos tejados y patios abiertos o barandas interiores como acceso de habitación en habitación. Pocos edificios son rosados o azules, el resto son de un verde pálido. (Un barro pigmentado es extraído localmente y aplicado anualmente a las paredes de adobe por orden del consejo municipal, a expensas del dueño de casa).

Existen tres categorías básicas de residencias familiares en Saraguro. Aproximadamente veinte núcleos familiares (menos del 10%) tienen espaciosas casas de dos pisos para una sola familia residente, a las que llamaré "tipo I". Éstas tienen al menos seis habitaciones, agua fría, pisos de madera (excepto la cocina), ventanas con vidrio, paredes pintadas, retretes de baño, luz eléctrica en todas las habitaciones, y tal vez aparatos eléctricos como batidoras o planchas eléctricas. Adicionalmente a las imágenes religiosas, que son comunes en todas las residencias, la casa de tipo I está decorada con floreros sobre tapetes hechos en crochet, fotos familiares, adornos de vidrio, animales disecados y muñecas. Sólo una de estas casas tenía muebles tapizados; el resto usa sillas y asientos de espaldar recto, que también se encuentran comúnmente en las casas de clase "media" y de "clase media alta" de las ciudades. El área del patio, que está fuera de la vista desde la calle, a menudo tiene un encantador jardín con flores.

Las casas del tipo II, en las que vive la mayoría de la gente del pueblo de Saraguro, son casas pequeñas, de un solo piso con estructuras en no muy buen estado, pintadas solo las paredes exteriores, especialmente las que dan a la calle. Sólo el cuarto del frente (frecuentemente sitio de trabajo o tienda) tiene piso de madera. Los otros son de tierra compacta. En lugar de flores, tienen muy a su gusto pollos en el área del patio, con un retazo de jardín con vegetales en la parte posterior, el cual sirve además como baño. Si existen ventanas (frecuentemente toda la luz disponible entra por la puerta abierta), no tienen vidrios, pero están protegidas con verjas para desanimar a los intrusos. Estas casas están equipadas con un grifo de agua instalado junto al tanque de la lavandería en el patio. Algunas de estas casas son arrendadas. El tercer tipo de residencia no es un tipo característico de edificación, más bien consiste en una o dos habitaciones que dan a la calle, rentadas como casas tipo II. Las familias se amontonan en este reducido espacio y ocultan las camas de la vista de la gente, mediante pedazos de telas o papel decorados con fotos de revistas, colocados cerca de la puerta. El pago de la renta no incluye acceso a los privilegios del servicio de agua ni al baño, por lo que estas familias tienen que usar los grifos de agua y los baños municipales, o los maizales, callejones y acequias para satisfacer sus necesidades.

Las familias que tienen casas de tipo I ocasionalmente rentarán habitaciones para clientela "selecta"-profesores, empleados de Misión Andina, voluntarios del Cuerpo de Paz, el juez, etc-. Estos inquilinos, frecuentemente solteros, tienen acceso a los servicios de agua e higiénicos de la casa, y por esto no tienen condiciones de vida que los hagan un grupo característico.

Solo los misioneros protestantes (dos familias) tienen casas con agua caliente, alfombras, cocina y su propio generador de energía para suplir la baja potencia de la planta local de energía. Esta anticuada planta es difícil de mantener en funcionamiento,

aún con horario reducido (6 PM. a 9 PM. entre semana y todo el día los domingos y días feriados), y la luz no es lo suficientemente fuerte para leer antes de las 10 PM., después de esa hora la gente se va a dormir.

El lujo de las casas -o la falta de éste- refleja con precisión el estrato económico que se puede tener en Saraguro, de rico, pobre y pobrísimo. Las casas mejor amobladas son admiradas y deseadas por todos. Invertir en una “buena casa es una de las primeras cosas que hace una persona que llega a “tener dinero”. De este modo, uno de los más pobres inquilinos construyó una casa “tipo I” después de ganar en la lotería nacional; un empleado de Misión Andina nativo de Saraguro invirtió parte de su salario en préstamos a los indígenas y a través de este ingreso combinado pudo mudarse con su esposa e hijos de la casa con piso de tierra de sus padres a una de las más hermosas casas del pueblo. Este estándar común de residencia es incluso ofrecida como evidencia de que un hombre blanco acusado de robar una cantidad sustancial de dinero de una comunidad indígena, no lo había hecho - porque no construyó una casa bonita- (Él sí lo había hecho, sin embargo; dejó el pueblo por diez años y ahora se sabe que es alcohólico.)

Existen otros indicadores de la riqueza en Saraguro. Los ricos tienen sirvientes más comúnmente que los pobres. El lugar donde se casa una pareja es otro indicador. Casarse en la iglesia de Saraguro durante la semana en una misa celebrada en la mañana (los indígenas y los mestizos del campo lo hacen) es una prueba de pobreza. Aquellos que están un poco mejor tendrán su propia misa de matrimonio por la tarde, que por buena suerte siempre será dicha cuando el minuterero del reloj esté moviéndose hacia arriba (i.e., con el minuterero moviéndose entre el seis y el doce). Después habrá una recepción, tan lujosa como sea posible, en la casa de los padres de la novia. La gente más rica, sin embargo, tiene sus matrimonios fuera de Saraguro, por lo menos en

Paquishapa (una parroquia al norte de Saraguro) o en San Lucas (una parroquia al sur de Saraguro). Mejor aún es una boda en Loja y mejor en Quito o Guayaquil. En cualquier caso, la familia de la novia es responsable por los gastos de la boda.

Como es en la vida es en la muerte. Sólo los ricos son enterrados en bóvedas en el cementerio local, por lo cual una tarifa anual es cobrada. Los pobres son sepultados en fosas subterráneas sobre las cuales se colocan algunas piedras para marcar el sitio o también cruces de madera.

Términos para referirse a alguien y (en menor grado) reflejan distinciones que se hacen de acuerdo a la riqueza y el prestigio de la gente del pueblo de Saraguro. Cuando están presentando a su pueblo (físicamente o verbalmente) los Saraguros dirán “esta es la casa de *don* Fulano de Tal, esa es la casa de *los* Fulanos.” Esto es, los hombres que tienen dinero son aludidos por su título (*don, doctor, licenciado, ingeniero*). Sus esposas reciben correspondientemente el título de “Señoras.” Las familias de las personas que no “tienen dinero” no obtienen ese respeto cuando se refieren a ellos, y más bien se los conoce como “los” Fulanos, aunque en la forma de trato reciban los títulos de don y Señora.

Aunque se hacen distinciones por la riqueza, manifestada en algunas formas no mencionadas, los blancos de Saraguro no se ven a ellos mismos divididos en “clases” sociales. La coincidencia de objetivos y valores abre una frecuente asociación, los matrimonios ocurren regularmente entre gente de distinta posición en la escala económica, y el conocimiento siempre presente de que los propios hermanos y otros parientes cercanos están viviendo en condiciones un poco distintas de la propia llevan a los Saraguros a la conclusión que, mientras que muchos son competentes, sólo hay pocos caminos abiertos hacia el éxito económico. Esta prevención mantiene alertas, aprehensivos y celosos de su posición a aquellos que han logrado comodidad económica.

Lo primero que llama la atención cuando se examinan las actividades económicas de los blancos más ricos es la multiplicidad y la diversidad de las fuentes de ingresos de cada dueño de casa. Aunque por conveniencia, uno se refiere a una persona como un notario público, o un panadero, no se vive sólo de las tarifas o la panadería en Saraguro. Ninguna de las veinte principales familias confía solamente en una fuente de ingresos para mantener su nivel económico. A la inversa, tal como nadie confía solamente en una fuente, ninguna familia trabaja en todas las ocupaciones. No hay ninguna industria en Saraguro y así casi todas las fuentes de ingresos se derivan tanto del auto-empleo como del servicio público.

Unas pocas familias tienen grandes haciendas al oeste de la parroquia de Saraguro, más allá del área donde habitan los indígenas. La tierra es considerablemente seca, exceptuando sequía extrema o falta de riego, tiene una buena producción de trigo de alta calidad para el cual existe un buen mercado en Ecuador. Las familias no trabajan la tierra, sino que tienen campesinos blancos viviendo y trabajando en sus tierras.

Los puestos más apetecidos son los nombramientos políticos de jefe político, policía, comisario, juez, registrador civil, secretario de la corte y notario público todos los cuales reciben un salario de más de 50 dólares por mes (1970); todas estas posiciones son detentadas por hombres de las veinte familias más importantes. Esto no es simple coincidencia. La gente no es rica simplemente como resultado de tener una de las profesiones mencionadas anteriormente. Más bien, uno debe tener dinero para obtener estos empleos. Ecuador tiene una forma de gobierno centralizada, y todos estos puestos son asignados por nombramientos hechos en las oficinas del gobierno en Loja. Los funcionarios en Loja no se rinden fácilmente. Deben ser literalmente cortejados con regalos y favores. Algunos de estos funcionarios son nacidos en Saraguro, y los vínculos familiares también pue-

den ayudar. Para ganar influencia y facilitar el acceso en los tiempos de nombramientos, los Saraguros nombran a los funcionarios padrinos de sus hijos. Tener sólo un “amigo” en Loja es con frecuencia insuficiente. Para trabajos en el sector judicial, por ejemplo, los nombramientos son hechos por un grupo de jueces y todos deben ser solicitados, o al menos a la mayoría. Más aun, para mantener un empleo cuando hay un cambio de gobierno (por elección o de otro modo), los del partido saliente también deben ser atendidos en caso de que sean los próximos en el poder. Mantener un trabajo bien pagado es una proposición costosa. Los profesores, el director de educación y la mayoría de empleados de la Misión Andina reciben sueldos similares.

Tener una tienda, prestar dinero, bienes raíces y tráfico de contrabando de licor (alcohol de caña, trago o aguardiente) que es producido en grandes cantidades en las zonas subtropicales al este y al oeste, son otras fuentes de ingresos de las familias más ricas. Adicionalmente, una familia tiene un molino para harina, y otra tiene una mina de “mármol” (lo llaman así, pero es ónix), producto que es trabajado en Cuenca para hacer ceniceros, tazones, etc. El dentista y el abogado además tienen profesiones que los habilitan para ser miembros de ese pequeño grupo de prósperos.

Aunque el principal productor en todas las familias más ricas es varón, el rol de las mujeres (esposas) en estas familias no debe ser dejado de lado. Algunas esposas son profesoras. Otras manejan pequeñas tiendas en sus hogares y hacen los viajes de negocios necesarios para proveerse de mercadería. Mientras estas pequeñas tiendas no ganan lo suficiente para vivir bien, proveen un pequeño pero estable ingreso (como promedio, alrededor de \$100 dólares por año) muy similar a lo que obtendrían algunas familias indígenas de la venta de queso y huevos.

Se pueden hacer algunas generalizaciones acerca de las actividades económicas de los blancos más ricos. Ninguna fuente

de ingresos es suficiente ni del todo segura. Todas pueden ser (y usualmente son) hechas usando un traje, un abrigo y corbata. Ninguna requiere ensuciarse. Muchos hacen dinero con el dinero, directa o indirectamente. Ninguna persona o familia tiene un monopolio de ningún recurso que involucre a los indígenas. Los indígenas no usan el molino, ni tienen nada que ver con la mina de mármol. Compiten por tener a los indígenas como clientes, lo cual es una ventaja para los indígenas. Pero, por otra parte, nadie confía solamente en el indígena. La situación es diferente entre los blancos más pobres, quienes pueden depender casi enteramente de los tratos con los indígenas para asegurar su subsistencia (lo cual desemboca en modelos de interacción potencialmente distintos). Una nota final: el cura, dicen todos los del pueblo, es el que “tiene más dinero”.

Las más o menos veinte familias mencionadas anteriormente son más ricas que el promedio de las familias indígenas. La mayoría de la gente del pueblo, sin embargo, no está tan bien como los indígenas que viven a su alrededor.

En contraste con los más ricos del pueblo, muy pocos de los blancos pobres tienen una granja. Nadie tiene una propiedad grande en ninguna parte. Hay empleos políticamente nombrados a los cuales aspiran los pobres: funcionarios de control de aduanas(2) funcionario de salud pública, empleados de la oficina de correos(2-3), teniente político, recaudador de impuestos, funcionarios de impuestos (2), y puestos municipales como jardinero, cobrador de servicios, cuidador del cementerio y empleados de la planta eléctrica (2), pero todos estos empleos reportan un ingreso menor a los 25 dólares mensuales, insuficiente para sustentar una familia. No obstante, es un ingreso estable y la competencia por estos empleos a menudo iguala a la de los ricos en puestos mejor pagados. A pesar de que sus salarios son mucho más bajos que los de los funcionarios importantes, estas personas trabajarán en sus empleos muchas más horas por día o

por semana. Para citar un ejemplo obvio, los empleados de la Oficina de Correos trabajan ocho horas diarias y seis días a la semana.

Las tiendas no son monopolio de los ricos. Sin embargo, en contraste del rol suplementario que tienen los ricos, para los pobres es frecuentemente la principal fuente de ingresos.

Prestar dinero es una de las mejores formas de hacer dinero en Saraguro, pero no es fácil iniciar este negocio. Primero, se necesita una cantidad sustancial de capital de trabajo, y debe tenerse a mano cuando lo solicite un cliente. Más aún, hay riesgo implícito. Los indígenas que piden prestado pueden irse al Oriente y tardarse en pagar, o no hacerlo. Los blancos ricos tienen acceso a los notarios (por los registros de propiedad de las haciendas) y otras posiciones de autoridad para amenazar o presionar al deudor para que pague. La gente pobre puede no tener el poder para presionar. Los préstamos pequeños (para los cuales se retiene una prenda) y los préstamos de corto plazo son los más solicitados por los pobres, y esto no reditúa mucho.

Unos pocos pobres pueden incursionar en el negocio de bienes raíces. Sin embargo, no pueden negociar más de un lote al mismo tiempo, y no pueden darse el lujo de tener dormido el capital. De este modo, si no aparece ningún comprador indígena, ellos mismos pueden verse obligados a ocupar la casa y utilizar. No obstante, no tienen animales para arar, etc., y deben pagar por ellos. Más aun, aprenden pronto que sus cosechas no son inmunes al robo. Pero generalmente los blancos no ocupan tierras en comunidades predominantemente indias por mucho tiempo. No a todos los indígenas les gusta tener blancos del pueblo viviendo en sus comunidades, y alguno pagará cualquier precio con el objeto de que salgan de ahí. Unos pocos blancos han adquirido pequeños lotes de tierra (especialmente en Quisquinchir) para sembrar trigo, el cual no es robado, requiere poca vigilancia, tiene un buen mercado y por ello produce un ingreso

pequeño, pero alcanza para pagar el arado y el mantenimiento.

Algunos blancos pobres incursionan en el negocio del licor, pero es riesgoso. Si los funcionarios de impuestos los sorprenden, pueden cobrarles una severa multa. La alternativa es pagar al funcionario de antemano, lo cual es costoso. Más abiertamente se lleva el negocio de las chicherías y sólo por la gente más pobre. La chicha hecha en el pueblo es barata (10 centavos el balde), cerveza de azúcar negra, también llamada hueso de oso porque supuestamente se pone un hueso de oso en el tanque para que le dé fuerza. Increíble o tal vez poco creíble, se menciona que también se ponen ingredientes que supuestamente se ponen en la chicha -orina, excremento, amoníaco y semillas alucinógenas del árbol de guanduc-. La chicha se hace para ser consumida en donde se la expende, y los dueños de las chicherías no tratan de esconder sus negocios, más bien pagan a los recaudadores por mirar en otra dirección. La chicha es estrictamente para consumo de los indígenas.

Otras fuentes de ingreso para la gente pobre, no utilizadas por los ricos, incluyen las artesanías y los oficios. El trabajo hábil especializado provee la principal fuente de ingresos para alrededor de cincuenta familias. Muchos de ellos son oficios que solo se dirigen a una porción de la población total del área, como se indicará más adelante. Los que tienen ocupaciones de acogida general son: a) panaderos, cuyos clientes regulares son blancos del pueblo (en virtud de la cercanía); pero en domingo, los indígenas y blancos rurales son grandes consumidores; el pan, en forma de roscas o bollos, es además un importante alimento en las fiestas religiosas indígenas, así como el regalo que se le da a la madre de un niño indígena muerto y a los indígenas recién casados; b) fotógrafo -los clientes vienen por fotografías para documentos de identificación obligatorios; c) fabricantes de muebles - los indígenas usan pocos muebles pero ocasionalmente ordenan taburetes, un banco o una mesa, por lo que los blancos son

los principales consumidores; sin embargo, los indígenas vienen a comprar ataúdes; d) constructores de casas - tradicionalmente los clientes son sólo blancos del pueblo, los indígenas y los blancos del campo construyen sus propias casas con el trabajo comunal de sus vecinos. En los últimos diez años ha habido una marcada tendencia a abandonar la construcción comunal, y ahora los residentes del campo están llamando a los contratistas a sus comunidades. El resultado es que a los constructores les está yendo bastante bien, y pueden hacer su camino fuera del “grupo de los pobres.”

Las ocupaciones cuyo ingreso se deriva básicamente de los blancos del pueblo incluyen: a) carniceros - dos pequeñas reses son sacrificadas cada domingo, de tres a cinco cerdos en el curso de la semana, y algunas ovejas; b) reparador de relojes, radios, reverbos, linternas, etc., además de sastres y zapateros.

Aquellos cuyas habilidades se dirigen a todos los blancos (rurales y urbanos) son costureras y barberos. Las ocupaciones cuyos ingresos vienen principalmente de los mestizos del campo e indígenas son los hormadores y restauradores de sombreros de fieltro y paja.

Los siguientes producen cosas principalmente para el consumo de los indígenas: a) fabricantes de sombreros -hombres que fabrican los grandes, duros y pesados sombreros de lana de oveja “fieltro” usados sólo por los indígenas Saraguros; b) costureras -hay tres especialidades de costureras: las que cosen para mujeres blancas (mencionadas arriba), las que cosen las cubiertas y bordes de las polleras de las indígenas y las que hacen las blusas bordadas de las indígenas; c) plateros -estos artesanos elaboran aretes de filigrana y tupos (alfileres para cerrar el chal) de plata o níquel usados sólo por mujeres indígenas; d) trabajadores en cuero -estos hombres hacen anchas correas de cuero labradas, y vainas para machete, tachonados con metal y labrados, para uso de los indígenas. Las correas, los aretes y los tupos son

atractivos y usualmente bien hechos, y recientemente, con la ayuda de los Voluntarios del Cuerpo de Paz, empiezan a incursionar en las tiendas de turistas de Cuenca y Quito. Esta expansión al mercado de no indígenas (turistas) ha tenido en general poco efecto en la economía de Saraguro, pero ha sido beneficioso para tres o cuatro familias.

Con la excepción de los fabricantes de blusas, los joyeros y un ocasional fabricante de ataúdes, los artesanos y trabajadores hábiles trabajan sólo por “contrato”. Es decir, no fabrican cosas antes de haberlas vendido, más bien esperan por una orden. Frecuentemente piden un depósito, para garantizar que el cliente es sincero, y para ayudar con el costo del material. Este es un complicado negocio puesto que si el artesano no puede cumplir, deja al cliente a la deriva.

El trabajo manual provee ingresos a otro gran grupo de blancos de Saraguro. La construcción de caminos y su mantenimiento (paga 75 ¢ por día); es una importante fuente de ingresos para estas personas. El trabajo no especializado de la construcción está marcado por una remuneración aun más baja. Los indígenas reclaman que pagarían gustosos a los blancos 30¢ diarios por un día de trabajo agrícola, pero nadie en el pueblo tomaría ese trabajo, por lo que contratan a los mestizos del campo de alguna comunidad del interior de la región. Los indígenas tampoco trabajarían por ese salario.

A pesar de que la mayoría de personas del mercado son mujeres que vienen desde Loja y Cuenca a comprar huevos y queso, así como a vender granos y otros productos, un pequeño número de mujeres del pueblo y un pequeño número de hombres vende en el mercado. Los puestos del mercado se arriendan por 10¢ el domingo. Algunas de estas personas venden durante la semana en sus casas. Hay, adicionalmente, personas que los domingos cocinan comidas baratas en el mercado, para venderlas a los indígenas y blancos del campo que vienen al pueblo y

a la iglesia ese día. Las ocupaciones misceláneas de las mujeres incluyen trabajar como sirvientas, prostitutas o lavanderas. Los ingresos son bajos por estos servicios.

La subsistencia para algunos blancos del pueblo es tan precaria que tienen que mendigar. Ellos no van donde otras personas del pueblo, más bien van a las comunidades indígenas, donde no reciben dinero sino alimentos. Los mendigos usan diferentes formas para pedir limosna. Algunos utilizan un sonsonete suplicante y monótono: “Una caridadcita, mamita, bonita, señorita”; otros piden para comprar una cantidad ridícula de comida, como una mazorca de maíz. Otros ofrecen hacer pequeños trabajos, como escarmenar lana a cambio de comida. Los productos que se les dan son granos crudos, especialmente maíz. Sin embargo, si los que vienen a mendigar son niños, los indígenas prefieren darles comida cocida, para que puedan comérsela, y no tengan que compartirla con sus padres “vagos.” Comida cocida también es mendigada por adultos blancos que van sin invitación a las fiestas de los indígenas con recipientes o canastas vacías. No obstante, se les sirve, los hacen sentar afuera y no aceptan que vengan con otros “invitados”. A los indígenas no les gustan los mendigos, pero se sienten “cristianos” y deben ser caritativos con ellos. Una mujer indígena reveló lo que probablemente es un sentimiento común entre su gente: “Si no les damos a esta pobre gente ellos tendrían que robarnos; preferimos escoger lo que ellos recibirán, por eso les damos.” Por otra parte, un blanco “rico” expresó disgusto con los indígenas que les dan a los mendigos blancos, considerando que les están acostumbrando a los mendigos a recibir algo por nada.

En conjunto, los blancos pobres no pueden diversificarse tanto como lo hacen los ricos. Sus intentos de diversificación van en direcciones que ellos pueden afrontar, y donde, por supuesto, hay mucha competencia. Una solución común es que tanto el esposo como la esposa tengan ocupaciones, e.g., zapatero/panade-

ra, sastre/costurera, carpintero/lavandera. La esposa de un chichero vende vegetales de su huerto, etc. La contribución económica de la mujer es usualmente mucho más importante en las familias pobres que en las ricas. De hecho, en una buena proporción de las familias pobres, la esposa/madre es jefe y quien mantiene la casa.

Su trabajo, adicionalmente, no es limpio (con la excepción de algunos puestos asalariados de sastres/costureras) y deben vestirse como los trabajadores que en realidad son. Algunos dependen completamente de los indígenas para su subsistencia, pero ninguno tiene el monopolio de algún oficio o negocio. La competencia es el ansia.

El desempleo y el subempleo son altos en Saraguro. En 1971 una compañía minera canadiense inició un trabajo exploratorio en la zona al oeste de Saraguro. Esto provocó mucha emoción en el pueblo ante el prospecto de abrir nuevas fuentes de trabajo y traer más riqueza al área. Después de un año de exploración la compañía se fue, dejando deshechas las esperanzas de aquellos que rezaban porque fuera “como cuando construyeron la carretera” (la carretera Panamericana, en 1940); “entonces hubo prosperidad para todos. Desde entonces, nada.”

Para los ricos y los pobres, los ingresos deben alcanzar para todas las necesidades básicas de la vida. Para el rico no es tan difícil. Estimamos que su ingreso anual promedio es de un mínimo de \$600 por familia (usualmente más que eso). Pero para los blancos pobres, aproximadamente el 90% de la población, los ingresos anuales en efectivo probablemente no exceden los \$300 por cada familia. Esto es aproximadamente lo que un dueño de casa indígena promedio recibe en efectivo como ingreso anual. Pero existe una diferencia crucial. El indígena produce su propia comida y ropa. Su ingreso en efectivo es para los “extras”. Los blancos pobres del pueblo, de este modo, están en posición económicamente inferior que los indígenas.

Los blancos del pueblo ven el camino hacia el éxito económico como una combinación de suerte, y lo que yo llamaría “avisgado”. Ganar la lotería es considerado una buena forma (y la más idónea) para mejorar la posición, como lo es el trabajo duro (cf. Foster, 1965). Vale la pena señalar que el idioma español refleja esta realidad. El verbo “ganar” significa en inglés “to earn” y “to win”. Sólo el trabajo duro no es suficiente, y “pura suerte”, como la lotería, viene sólo a veces, por lo que los blancos de Saraguro confían más en ser “avisgados”, lo que frecuentemente se combina con suerte. (Uno tiene la suerte de ser “avisgado” o uno tiene suerte y no es atrapado). Tal vez una ilustración de un campo no económico, el del juego, puede ser útil.

Llevamos con nosotros a Saraguro tres tableros de juegos (“Parchís”, “Sorry” y “Caídas y escaleras”) para entretener a nuestro hijo de cinco años. Estos son básicamente juegos de suerte (el movimiento de un dado o el dibujo de una carta indican el número de movidas) combinado con un poco de habilidad (al escoger cual ficha mover para conseguir ventaja y confundir al oponente). Me di cuenta que los blancos de Saraguro estaban muy entusiasmados con estos juegos, un adulto me los pedía prestado, o nos visitaba evidentemente para jugarlos con nuestro hijo. Ellos, sin embargo, añadieron una nueva dimensión a nuestro juego, el de la trampa. Adelantando las fichas, manipulando el dado, etc., todas eran vistas como maniobras legítimas para ganar el juego. Nuestro hijo se ponía furioso y frustrado durante este juego. La gente del pueblo, sin embargo, no se molestaba cuando atrapaban a otro haciendo trampas, sino que se reían y abucheaban con placer a su avergonzado adversario; y de sus propias “astucias” frente al intento de deshonestidad. No había más recompensa por sorprender al tramposo y tampoco había un castigo para el culpable, más que el retorno a la legítima posición en el tablero, i.e., el no “perdió” nada. Aun si hubiera sido atrapado tres o cuatro veces, o nueve de diez veces, hubiera saca-

do provecho. El interés se acrecentó mucho entre ellos cuando jugaban por dinero.

Hay innumerables formas de implementar esta táctica en la vida diaria. Pesas “reducidas” y las medidas están obviamente en ese caso. Una simple balanza es usada para pesar y se sabe que la mayoría de los tenderos tienen dos juegos de pesas (frecuentemente piedras de río), una para comprar y otra para vender. Los siguientes dos comentarios en relación a compradores de queso son típicos. “A. mi pregunta si he pesado mi queso, le dije que sí. Entonces ella usó las pesas apropiadas. Si le digo que no, ella podría usar los más livianos”; o “yo siempre le vendo a la persona B. Hice un experimento acerca de la venta, los llevé primero a la persona A, después a B. Su libra registraba dos onzas más que la de A”. No sólo son los indígenas los que están en guardia contra las pesas “reducidas”; los blancos del pueblo frecuentemente van a la casa y pesan de nuevo una compra que han hecho en otra tienda. Si la compra es más liviana, regresarán por una reposición parcial. Los prestamistas también tienen su oportunidad de ser “avispados”. La técnica usual es tratar de convencer al que pide prestado que tiene un mes de atraso. Esto usualmente falla (y no siempre se intenta), pero en caso de que funcione, se está mucho más adelantado. Sin embargo, el uso que se le da a esto debe balancearse con el deseo de no perder un cliente; si esto sucede, uno está “atrás.”

Los puestos asalariados son vistos como buenos trampolines hacia el avance económico. Utilizando esta técnica, el Teniente Político, los funcionarios de rentas, los funcionarios de aduanas y los de salud pública están todos en puestos de autoridad poco remunerados, pero en los cuales pueden exigir multas. Los funcionarios de rentas imponen multas por posesión o venta ilegal de chicha o trago, y, por ejemplo, el funcionario de salud pública por tardanza en el registro de un nacimiento. No sólo se sospecha sino que se espera que una porción de la multa, como

también los sobornos, va a parar a los bolsillos de estos funcionarios de baja posición. Los funcionarios de rentas libremente admiten que es así.

Las autoridades con mejores puestos y sueldos pueden usar medios no legales para incrementar su riqueza a través de su oficina. Recientemente un notario público fue llevado a juicio por un indígena por levantar un documento de propiedad de un terreno suyo en el cual se habían alterado los límites, y el notario aparecía como dueño de una porción de la propiedad. Mientras se ventilaba el caso, todas las personas del pueblo a las que entrevistamos estaban seguras de que él había hecho eso (i.e., todos creían el reclamo del indígena) y expresaban una mezcla de sorpresa y asombro de que hubiera hecho algo tan flagrante, y de que hubiera sido atrapado. Además escuchamos comentarios que le condenaban por el robo. Él fue encontrado culpable, y el indígena recuperó la posesión de todo su terreno. Sin embargo, el notario no perdió su trabajo y continuó manteniéndolo durante todo el tiempo que vivimos en Saraguro.

Me apresuro a añadir que no todos los tenderos, prestamistas y funcionarios públicos son corruptos, tal vez la mayoría no lo son. Unos pocos tienen la reputación de ser muy honestos en todos sus asuntos. De todos modos, la impresión y la actitud en general que rodean los negocios económicos en Saraguro es de una cauta desconfianza.

Existe un camino más para mejorar la condición económica, que también es “deshonesta”, pero que la gente del pueblo no la considera “astuta”. Es robar abiertamente. La mayoría de los robos, como pedir limosna, ocurren en las comunidades indígenas más que en el pueblo. Pollos, cuyes, ropa, joyería y la cosecha reciente (especialmente maíz y patatas) son las cosas más frecuentemente robadas. Algunos blancos del pueblo son ladrones “conocidos”. Todos son hombres, y no siempre los más pobres. Tres hombres blancos fueron sentenciados a prisión en 1970 por

desmantelar prácticamente una casa indígena, siendo sorprendidos en el acto. Esta fue la primera vez que se recuerda que un ladrón blanco que ha robado a un indígena fuera castigado por las autoridades. (En 1968 dos ladrones fueron asesinados y un tercero herido por un indígena enfurecido por el robo y el asalto a sus ancianos padres.).

Nunca encontré una familia indígena que no haya sido robada algunas veces, algunas de ellas muy frecuentemente. Creen que es inútil reportar los robos y que no se justifica. Un astuto ladrón primero mendigó maíz a una indígena. Ella le conocía como un blanco pobre del pueblo, y como era su costumbre, se compadeció y le dio dos mazorcas de maíz. Ella volvió a verle mientras él se aproximaba a la casa de su vecina y ¡usaba el maíz para atraer y robar un pollo!. La “caritativa” mujer corrió todo el camino hasta el pueblo y reportó el robo al Teniente Político. Él la amonestó por hacer tal escándalo acerca de algo tan pequeño y ni siquiera de ella. Él, finalmente, envió por la dueña del pollo (bajo protesta) y todos fueron a la casa del ladrón del pollo, quien, desafortunadamente, resultó ser el cuñado de la autoridad en cuestión. El ladrón estaba allí, con el pollo. El único castigo fue devolver el pollo a su dueña. Mientras tanto la mujer estaba furiosa con su “caritativa” vecina por involucrarla en problemas con los blancos del pueblo diciéndole que sería blanco de la venganza.

Los ladrones hacen de las suyas de noche y de día. Durante el día roban en las casas cuyos dueños están ausentes, o en los campos sin custodia. De noche toman cosas de los terrenos, saltan los muros de las casas para entrar en las habitaciones desocupadas. Todas las familias indígenas tienen perros para proteger sus propiedades, pero los perros pueden estar lejos en los pastos, o pueden ser engañados o matados. No hace falta decir que a los indígenas no les gusta dejar sus hogares sin resguardo por mu-

cho tiempo. Algunos construyen pequeños refugios y duermen en sus maizales y cerca de sus cosechas.

Cuando un hombre blanco es visto pasando por una comunidad indígena los indígenas se ponen visiblemente alertas y lo vigilan celosamente hasta que pueda identificarse como una “buena persona”. El número de ladrones blancos de este tipo es indeterminado, pueden ser tan pocos como diez, pero esto ayuda a alimentar e influenciar las actitudes poco favorables de los indígenas hacia los blancos en general.

La mejor manera de salir adelante legítimamente, sin ser nacido en Saraguro, es tener una educación y por último salir de Saraguro. Saraguro no tuvo una escuela secundaria hasta 1968, cuando se construyó una con dinero que una persona del pueblo dejó en su testamento con este propósito. Esta es una escuela privada “vocacional” cuya cabeza es el cura diocesano, como estipuló la benefactora. Esta siendo desarrollada como una escuela con una especialización en agronomía; de este modo, espera el cura, llamará la atención de la población agricultora del interior de la zona. Esta escuela está proporcionando educación secundaria a muchos de los niños pobres del área, quienes de otro modo no tendrían oportunidad. Sin embargo, usualmente los blancos del pueblo tienen en mente objetivos diferentes de la agricultura para sus hijos, y una cantidad de pobres todavía envían a sus hijos a ciudades más grandes, usualmente escuelas privadas parroquiales regidas por monasterios, especialmente en Loja pero también en Guayaquil y Cuenca, como se hacía en el pasado.

La mayoría de los que dejan Saraguro para educarse nunca regresan a vivir en el pueblo, aunque los lazos no son totalmente rotos, y hacen visitas a los padres. Estas personas llegan a tener éxito. La lista de “hijos ilustres” de Saraguro es larga; incluye autores, políticos de nivel provincial y nacional, curas, doctores, abogados y hombres que han tenido posiciones administrativas importantes en el gobierno provincial. En 1970 hombres

nacidos en Saraguro se desempeñaban como Prefecto Provincial, Rector de la Universidad de Loja, Jefe de la Oficina de Rentas, Jefe del Departamento de Control de Licores, Jefe de la Oficina de Telégrafos, Asistente del Director de la Oficina de Extensión Agrícola, Director de Educación de la zona Sur, que comprende las provincias de Azuay y Loja, y un alto funcionario de la Administración de las Islas Galápagos. Un “notable” hijo de Saraguro es mencionado por Philip Agee (1975: 282) como agente de la CIA.

En suma, el quince por ciento de los hombres nacidos en Saraguro se han establecido en otras partes, moviéndose con otra gente de clase “media” o “media-alta”. Ellos no migran a los barrios marginales de Guayaquil o Quito. Hay al mismo tiempo un flujo pequeño pero constante de hombres a Saraguro. Vienen con una variedad de habilidades y vocaciones: empleados de Misión Andina, profesores, jueces, carpinteros, zapateros, policías, constructores de casas, etc. Han venido de Loja, Cuenca, Cañar, Cotopaxi, Quito, con nombramientos en algunos casos, y en otros para ver si pueden hacer su vida allí. Usualmente arriendan una habitación temporalmente, tal vez sin intención de quedarse, y algunos se mudan. Sin embargo, un considerable número sucumbe a los encantos de la población femenina local y se casan y establecen en Saraguro. Es así que 5% de los hombres adultos residentes son inmigrantes casados con mujeres locales (esto no incluye gente venida del interior de la zona). Tres de las veinte familias más ricas son encabezadas por gente de fuera de Saraguro.

Los patrones de migración de los hombres no es igual en el caso de las mujeres. Sólo el cinco por ciento de la población femenina deja el pueblo, a menudo como esposas, ocasionalmente como hijas, a veces como estudiantes. La mayoría de padres expresan el punto de vista de que no se oponen a la educación de sus hijas hasta sexto grado, pero es impensable enviar a una hija

joven fuera de la ciudad a menos que sea donde un pariente cercano que la pueda cuidar. Usualmente ella se queda en casa, donde es protegida por sus padres.

Sin intención de exagerar el “provincianismo” de Saraguro, el siguiente episodio revela con precisión la actitud de los padres hacia sus hijas. En 1962, cuando yo era voluntaria del Cuerpo de Paz, con 21 años de edad, un grupo de chicas del pueblo de entre 15 y 30 años de edad querían ir a un picnic al río. Fui invitada por las chicas como chaperona. No creí que hablaban en serio hasta que descubrí que no podrían ir a menos que yo fuera a cada casa y prometiera a los padres que yo personalmente cuidaría de sus hijas. Como estadounidense, yo era “responsable”, de tal modo que las jóvenes de Saraguro (algunas de treinta años de edad) no podían ser. Asumí mi responsabilidad seriamente en ésta y en subsecuentes ocasiones, dado que obviamente ellas actuaban muy seriamente al delegarme para ello.

Es así la vigilancia a las chicas de Saraguro hasta que se casen y queden bajo la protección y el apoyo de su marido. El matrimonio es un objetivo aceptado en la vida de toda mujer de Saraguro. Sus prospectos en esta área se ven disminuidos por la alta tasa de emigración de los hombres aptos para el matrimonio. La inmigración de hombres no balancea la emigración, y por esto un buen número de mujeres del pueblo están condenadas a ser solteras. Se suma a sus dificultades el hecho de que las inmigrantes que vienen, normalmente lo hacen como novias. Estas comprenden menos del 1% de la población.

La soltería, la protección paternal ni la compañía de las chaperonas, sin embargo, no impiden la maternidad. Niños ilegítimos son muy comunes entre las mujeres solteras, así como entre mujeres cuyos maridos han salido del área. Algunas mujeres tienen hasta cinco niños de esta forma. Obviamente la mayoría de los padres son hombres que ya tienen esposas. Algunos proveen el sustento para los niños, muchos no lo hacen. Un

“Don Juan” local tenía nueve hijos con su esposa, y diez que él reconocía (y por esto llevaban su nombre) de diferentes mujeres. Las razones que dan las mujeres casadas para vivir en Saraguro cuando sus maridos han abandonado la zona son varias. Algunas han sido “abandonadas”; algunas no pueden soportar abandonar a sus padres; algunas creen que la zona a la que sus esposos se han ido no es saludable (cuando se trata de la región del Oriente); algunas se hacen eco de los sentimientos expresados por una mujer de Saraguro que visitamos en Quito, que estaba allí acompañando a su esposo quien es fabricante de muebles. “Regreso venga o no él conmigo. Aquí soy pobre y desconocida; allá soy pobre pero al menos soy alguien.”

Saraguro es mejor descrito como un pueblo de mujeres emparentadas. Empezando cuando son muy pequeñas, la vinculación con las hermanas es muy fuerte. Una explicación parcial de este fenómeno puede encontrarse en las prácticas educativas de los niños. Con los sucesivos nacimientos de cada niño, todos quienes encuentran al niño o a la niña (tenderos, vecinos, parientes) “Ahora mamá tiene a otro niño para querer”; “ya no te mimará”. A la vez que las niñas pequeñas, así como los niños, oyen todo esto, encuentran que sus madres todavía confían en ellas y les piden su ayuda, y las hermanas comparten las responsabilidades del cuidado de los bebés. Los niños, sin embargo, no se consideran útiles, y son alentados a jugar en la calle, donde además de sentirse rechazados son insultados frecuentemente. Los padres no pasan mucho tiempo con sus hijos, y los que lo hacen son jocosamente llamados “guagüeros” (palabra derivada del quichua, que significa que quiere a los niños). Es una posición más adecuada para los abuelos que para los padres. Esta vinculación con las hermanas continúa en la vida adulta a un nivel social. La primera comunión de un niño debe ser festejada por sus tías por parte de madre. Las fiestas del día de su Santo son usualmente celebradas con los padres, hermanas, sus espo-

sos y sus hijos. Las mujeres adultas aseguran que si hay alguien en quien ellas pueden confiar es en sus madres y hermanas. Pero, debe notarse, muchas mujeres se quejan de no tener amigos ni confidentes. Era interesante que, una de las mujeres misioneras y yo encontraríamos frecuentemente que con una pequeña o ninguna provocación las mujeres empezaban a contar lacrimosas historias de sus vidas; lamentando sus muchos sufrimientos, rencores, celos, chismes de los que eran víctimas, la infidelidad de sus esposos, etc. Las mujeres no aseguran ser felices en Saraguro. Sus vidas están llenas de contradicciones: son cortejadas con románticas serenatas, alabadas en su idealizado pedestal de “feminidad” y “maternidad” en poesías y canciones, pero reciben poco respeto de sus esposos o hijos hasta después que mueran. La mujer ideal en el pueblo de Saraguro es frágil, pálida, bonita y desamparada. Este punto de vista es sostenido por hombres y mujeres. Dadas las circunstancias de sus vidas, pocas mujeres pueden lograr esa imagen. La tradición de la familia extensa, frecuentemente considerada un patrón latinoamericano, perjudicial para el avance económico individual, no tiene adherentes en Saraguro. Incluso las mujeres no se sienten obligadas a ayudar económicamente a sus hermanas. Entre los hombres, los vínculos con sus hermanos son notoriamente más débiles que entre las hermanas, e incluso inexistentes. Los hombres del pueblo de Saraguro no se sienten económica o socialmente obligados o responsables por sus hermanos o hermanas. Los hermanos llegan a competir económicamente entre sí. La vinculación social masculina ocurre, pero no con parientes. La única ocasión en que hermanos y hermanas están juntos en Saraguro es la muerte de uno de los padres. Aún allí las fricciones son perceptibles.

El hombre ideal, mientras tanto, difiere cuando se lo ve desde el punto de vista de un hombre o del de una mujer. Para un hombre, ser *un hombre* es muy importante, lo que implica una imagen de “macho” latinoamericano, viril, bebedor, provee-

dor y protector de su esposa y sus hijos, y además mujeriego. Su sexualidad y virilidad no pueden estar en duda. Los dos insultos más fuertes que los hombres Saragueros pueden infringirse (por supuesto, a las espaldas) son *maricón* (homosexual) y *cabrón*. Pero además, el hombre ideal es *culto*, caballeroso, que no realiza trabajo manual, bien vestido, que habla correctamente el español, que sea aficionado, si no maestro, de las artes, particularmente las artes verbales -drama, poesía, declamación y oratoria-. Las mujeres están de acuerdo que el hombre ideal debe ser un hombre culto, buen proveedor y protector, pero desean también un esposo fiel. No les es agradable ni gracioso saber que su esposo mantiene una amante o tiene hijos ilegítimos. Las mujeres además se enfadan por el excesivo consumo de alcohol, por lo cual sufren financiera y a veces físicamente. Sin embargo, los disturbios violentos, peleas a cuchillo y homicidios, ocurren rara vez entre los hombres de Saraguro. A pesar de todo esto, más bien los hombres parecen vivir de conformidad con ese aspecto de su imagen que tanto ofende a sus esposas, la infidelidad y para la mayoría el hombre completamente “ideal” es una meta inalcanzable.

Estar bien vestido es muy importante para los blancos de Saraguro, ya que éste es el más obvio e inmediato signo de que *es* un blanco del pueblo. Esto es tal vez el primer artículo en el que se gasta el dinero extra, precediendo al mejoramiento de la casa. Se comparan a sí mismos con los estándares urbanos; aunque las mujeres de Saraguro lo niegan vehementemente, hay un estilo retrasado de aproximadamente seis meses a un año. Con la introducción de la minifalda en Cuenca y Quito, en el año de 1968, las mujeres exhibían sus rodillas. En Saraguro fueron expuestas por primera vez en 1969. Los pantalones estaban de moda en las ciudades en 1969, pero fue hasta 1970 cuando las mujeres de Saraguro los empezaron a usar. Esto es cierto también para los hombres, en relación al pelo largo y la barba. A pesar de ello, los

domingos y las ocasiones de gala, la gente de Saraguro, especialmente adolescentes, incluso los más pobres, se ven más elegantes. Los catálogos de moda de Lana Lobell son exhibidos en las tiendas locales de revistas, y los estilos son cuidadosamente copiados por los sastres. Se da mucha importancia a un ajuste perfecto tanto para las mujeres como para los hombres. Esto los distingue de los blancos rurales. Los mestizos del campo generalmente usan pantalones flojos o enrollados en las bastas, y las faldas de las mujeres tienen simples pliegues y son “muy largas”.

No es una parte pequeña del ingreso la que se gasta en ropa (en 1968 una lavandera pobre robó casi 1.000 sucres a una tía durante una visita social, tomando el dinero de un florero, saliendo mientras sus tías preparaban café. La lavandera y sus hijos fueron sorprendidos ese mismo día en Loja, gastando generosamente el dinero en tiendas de ropa. La ladrona fue llevada a pasar un buen tiempo en la cárcel).

Otro rubro de gasto importante en Saraguro, y en algunos casos más prioritario que la comida, es el alcohol. No tenemos idea de cuántos hombres de Saraguro son actualmente alcohólicos, pero parece ser una cantidad sustancial. La presión social de beber “con los muchachos” es tremendamente fuerte. Ser un misionero o tener una úlcera son casi las únicas excusas que puede tener un hombre para rehusarse. La costumbre social de beber “solo” es también inaceptable; uno debe beber para emborracharse. La dificultad de calificar o llamar alcohólicos a los hombres de Saraguro, al confrontarse con semejante presión social, es por supuesto insoluble. Algunos, me atrevo a decir, nunca han tratado de abstenerse de beber el tiempo suficiente para ver si son o no “adictos”. Borracheras de una semana, seguidas por escenas de *delirium tremens* no son inusuales en algunos hogares.

No sé de ninguna mujer del pueblo que se emborrache regularmente, aunque puede haber alguna. A las mujeres no se les pide beber hasta emborracharse y sólo pueden beber en encuen-

tros sociales. En general, las mujeres manifiestan odio por el alcohol, y por lo que esto hace a su gente. Interesantemente, un indígena borracho es la persona en el último lugar en la lista de respeto de los blancos. Un indígena, cuando bebe, bebe hasta emborracharse en la vía pública. Sin embargo, parece que per cápita al año bebe menos que el hombre blanco, dado que principalmente bebe los domingos y durante las fiestas. Sin embargo, en ambas ocasiones, se lo ve borracho en público. El hombre blanco, al contrario, bebe en la privacidad de una casa, y no se “muestra” así muy frecuentemente. Por lo observado, hay muy pocos indígenas alcohólicos. Nosotros conocíamos a cuatro (dos hombres y dos mujeres) que se podían considerar como tales, que habían vendido buena parte o todas sus tierras para comprar licor, demostrando un sentido de las prioridades que escandalizaba a otros indígenas. Como los blancos que beben no tienen tierras para vender, es imposible medirlos con la misma vara. Los blancos del pueblo invariablemente se emborrachan con trago (aguardiente) o raramente con cerveza, nunca con chicha. La chicha es una bebida exclusiva para consumo de los indígenas.

Como otros científicos sociales han puntualizado, el tamaño es un factor de gran importancia que influye en las relaciones sociales de un pueblo. Los pueblos donde “todo el mundo conoce a todo el mundo” tienen una cierta cualidad de intimidad y contacto menos impersonal que en las ciudades. Saraguro es un pueblo “pequeño” y los que allí viven proclaman que todo el mundo se conoce entre sí. Sentarse una tarde en el parque o en una tienda con un residente, mientras se juega “¿Quién es?”, demuestra el hecho de que “conocerse” es usado de un modo categorizante, y no significa familiaridad personal, ni conocimiento del nombre u ocupación (Ver Goffman, 1963: 67, para distinción de reconocimiento cognoscitivo versus reconocimiento social). Todo el mundo, rico o pobre, sabe quiénes son ricos. Nadie conoce bien al resto. Un joven de alrededor de veinte años manifes-

taba su asombro al descubrir que otros dos jóvenes, también nacidos allí, tenían el mismo nombre y apellido que él.

Hay una calle sin salida en el pueblo, la calle Sucre, a la que llamábamos la “calle de los artesanos” y “calle de los turistas” porque es donde se fabrican los cinturones de los indígenas, las vainas de los machetes, joyería y camisas. Los blancos de Saraguro que no viven en esta calle se refieren a ella como la “calle del castrador”, un apodo cuyo origen es desconocido. Un sorprendente número de blancos que vive en otras calles no ha caminado *nunca* por la calle Sucre, donde vive entre un quinto y un cuarto de la población, aunque allí vivan sus tías, tíos o hermanos. La designación más frecuente para los blancos, que no pueden ser identificados de otro modo, era “él/ella vive en la calle Sucre”. Las mujeres, podría ser una conjetura, probablemente conocen menos gente que los hombres (este experimento fue conducido solo entre mujeres), ya que los hombres pasan más tiempo en el parque central, mientras que las mujeres pasan más tiempo en casa. Incluso supondría que muchos indígenas conocen por el nombre a más blancos que ellos mismos. No hay calle o área del pueblo que los indígenas no frecuenten, y se sientan en cualquier parte así como en las bancas de los parques cuando lo quieren hacer.

Los blancos del pueblo, por otra parte, frecuentemente manifiestan que conocen a muy pocos indígenas o mestizos del campo. Una mujer comentaba que los domingos el pueblo es tomado por afuereños; no obstante, éstos dicen que los blancos del pueblo conocen un buen número de indígenas, incluso por el nombre. Les es conveniente para en su calidad de prestamistas, acreedores y agentes de bienes raíces, conocer a sus clientes potenciales. A menudo aseguran que reconocen rostros familiares (algunas veces clasificados como “honestos” o “deshonestos”), pero no saben sus nombres o la comunidad en que residen. Sin embargo, ocasionalmente estos mismos blancos revelan su cono-

cimiento no sólo de nombres sino también de los vínculos genealógicos y posesiones económicas de determinado individuo. Esta negación de conocimiento personal se hace hasta cuando sea útil demostrar que se tiene esa información. Para ser honestos se debe puntualizar que los blancos del pueblo sí “conocen” a muchos otros blancos, por lo menos de un modo clasificatorio. Pero a pesar de que realmente deben conocer un considerable número de indígenas, ellos no conocen *muchos* indígenas, sino como a “un indígena”.

La astucia política es considerada como un bien para un hombre Saraguro. Como se indicó previamente, los nombramientos para las posiciones de autoridad en el cantón y la parroquia de Saraguro se dan en Loja, y de este modo las alianzas políticas se hacen más verticalmente que horizontalmente olvidando a los seguidores residentes en Saraguro. Aparentemente caprichoso, uno puede a veces predecir con seguridad a cuál candidato o partido apoyará determinado Saraguro, y algunos tratarán de convencer a los representantes de todos los partidos que están trabajando en su nombre en Saraguro. Generalmente, sin embargo, al acercarse las elecciones, la gente abiertamente declara su apoyo por determinado partido, algunos establecen cuarteles de campaña repletos de carteles y banderas en sus casas y activamente hacen campaña por su favorito. La elección de un partido muy rara vez tiene una base ideológica; más bien se deriva de pronosticar los resultados. La radio, visitas personales a las ciudades y los periódicos más importantes del país contribuyen también para tomar una decisión.

Localmente, Saraguro tiene un consejo municipal electo. Aunque no tienen salario, ser miembros del consejo, y especialmente de la presidencia, es visto como algo de gran importancia y prestigio. Tener ancestro indígena no es un impedimento para ganar un curul en el consejo y un gran número ha tenido ancestros indígenas. Sin embargo, ningún indígena (como indígena)

ha tenido jamás un puesto en el consejo. Un intento de los indígenas, ayudados por el cura, de ganar puestos del consejo en las elecciones de 1968 no fue exitoso. Para llegar a ser candidato a un puesto en el consejo, uno debe ser miembro de una lista afiliada a un partido nacional. En la campaña electoral de 1972 todos los “analistas políticos” llegaron a la misma conclusión, -el candidato Bucaram iba a obtener una gran victoria. En ese período pre-eleccionario nadie se molestó en formar listas de los otros partidos; en lugar de eso se formaron tres listas diferentes para el consejo, todas registradas como “bucaramistas”.

Además de los nombramientos políticos, existen a veces otras recompensas políticas en Saraguro. Las carreteras tienen mantenimiento, y una ocasional suma de dinero se designa para un proyecto en particular (por ejemplo, una planta eléctrica), pero en general Saraguro se siente desatendida. (Loja, la capital provincial, tiene la misma queja en contra del gobierno nacional.). Ésta parece ser la mayor razón que une a los saragurenses. En 1968, por ejemplo, la provincia de Loja, cuya zona sur fue devastada por una severa sequía, se beneficiaba de una ayuda económica aprobada en el Congreso Nacional. Saraguro fue ligeramente afectado por la sequía; sin embargo, sentían que, como parte de la provincia de Loja, debían recibir ayuda. Por ello se llevó a cabo una muy concurrida reunión pública para discutir los procedimientos para conseguir el dinero. La ayuda para las víctimas de un terremoto en la misma zona en 1970 fue también vista celosamente por los residentes de Saraguro cuando pasaban los camiones cargados de comida y ropa. ¿Es que acaso no habían sentido el terremoto también ellos? (Ver página 89). En ambas ocasiones el propósito de bloquear la carretera panamericana hasta que sus demandas fueran atendidas (una usual táctica ecuatoriana llamada *paro*) fue pospuesta por un telegrama a la capital. Aunque no se dio una acción del gobierno en ninguno de los eventos, con el tiempo la gente de Saraguro se tranquilizó,

más bien convencida de que quien quiera que esté en el gobierno, ellos serían ignorados.

A pesar de la falta de apoyo provincial y nacional, el consejo municipal de Saraguro ha realizado activamente mejoras en el pueblo, y se pueden mencionar entre las principales obras de los últimos 15 años un mercado cerrado, la construcción de dos lavanderías públicas, la instalación de tres baños públicos, el mantenimiento del parque central, la construcción de sistemas de agua potable y el mantenimiento y el mejoramiento de las calles. Los fondos para estos proyectos derivan de las tarifas de agua y energía eléctrica, las cuotas por los puestos en el mercado y los servicios de lavandería, así como una porción (60%) de los impuestos a la propiedad obtenidos en el área de Saraguro.

La función más importante del consejo de la ciudad, sin embargo, a los ojos de los residentes locales, es el patrocinio anual a la semana de celebración del Día de la Independencia (10 de marzo de 1822). Es un período de constante actividad organizando desfiles, eventos deportivos, competencias, discursos cívicos, bailes, dramas, espectáculos variados, carreras de caballos, peleas de gallos, eventos gimnásticos y fiestas. Es *el* evento Saraguro. Todo el pueblo es repintado, una peinadora de Loja se instala en el pueblo y las mujeres se hacen permanentes, todo el mundo se pone sus mejores ropas y Saraguro, durante esta semana, parece ser epítome de la cultura. Llegan huéspedes al pueblo. Los nacidos en Saraguro que han emigrado a alguna parte regresan. La visita de equipos deportivos, orquestas y bandas, políticos de renombre y grupos corales y de teatro de la Universidad de Loja ayudan a que el evento sea un éxito.

Desde 1962 Saraguro ha electo una reina que preside las festividades. Estas chicas siempre son escogidas de entre las familias más ricas, y es para su familia un alto honor pagar por su vestido y dar un banquete en honor al pueblo. En 1971 no hubo candidatas y al siguiente año se trajeron hijas que estaban estu-

diando “afuera” y proclamaron a éstas reinas como “mujeres modernas”.

La participación indígena en esta celebración ha sido mínima. Sin embargo, se ha ido incrementando a través de la década de 1963 a 1972. En 1963, los únicos participantes indígenas fueron unos pocos escolares que en un 98% asistían a la escuela primaria pública. Ellos tomaron parte en eventos gimnásticos y marchaban en el desfile detrás del grupo de su escuela. En los últimos años, el grupo que desfila se ha llegado a “integrar” marchando en posiciones asignadas sobre la base de su tamaño más que de su etnicidad. En 1968, los indígenas empezaron a elegir una reina indígena de Saraguro mediante una celebración aparte llevada a cabo en mayo. Sin embargo, en 1971, por instigación del cura y las monjas, esta coronación se trasladó al 7 de marzo. Se presenció un programa integrado de indígenas y blancos al que el Prefecto Provincial le dio gran importancia. La reina indígena de Saraguro, al ser coronada, fue públicamente abrazada y besada por la “otra” reina de Saraguro (la blanca).

La otra celebración de importancia es el día de San Pedro, el santo patrono del pueblo. Ésta no alcanza la escala de la celebración del Día de la Independencia. Los sacerdotes, los cuales vienen de los grupos más pobres, son los más entusiastas partidarios de este evento, que incluye una celebración de las vísperas con un desfile de enmascarados, un espectáculo de fuegos artificiales y tres misas. Nuevamente la participación india es mínima. Los indígenas representando a las “vacas locas”, un rasgo común en muchas fiestas indias, pueden ser incluidos pero no es un evento principal. Los ex indígenas, o sea, los indígenas que se han vuelto blancos, a menudo participan como enmascarados. Éstos, todos hombres, aparecen como parejas danzantes, hombre y mujer. Las vísperas hacen que el cielo nocturno se cubra de globos y las luces de las torres de fuegos artificiales llevan a la festividad al clímax. Reflejando la separación de estos dos grupos étnicos

nicos, los indígenas de la comunidad de Oñacapac celebran la fiesta de San Pedro una semana más tarde.

Saraguro es un pueblo católico romano cuyo cura diocesano es, debido a su oficio, una importante autoridad local y al mismo tiempo superior por lo menos en título a los otros tres curas párrocos del cantón. Durante los pasados doce años hemos visto a tres curas venir e irse, cada uno con distintas personalidades y filosofías. Los tres han tenido dificultades en sus relaciones con la gente del pueblo de Saraguro, lo que finalmente influyó o precipitó su partida. Fue ofensivo para muchos de los blancos del pueblo la fuerte actitud anti-protestante que desembocó en un levantamiento de indígenas armados con machetes alrededor de la casa del médico misionero -porque fue conducida por otros-. La movilización de tropas militares en el área, una presión nacional y local provocaron que el obispo provincial reasignara otro sitio al cura tratando de tomar desde el control del colegio privado local al departamento de educación, y de esta forma entrar en la arena política por un apoyo abierto y una atención a la invitación indígena para una curul, la que produjo mutuo odio por un segundo. Un tercero se convirtió en competidor económico atrayendo hacia sí muchas críticas, ya que compraba una gran cantidad de huevos de los indígenas para la panadería de su madre en Loja.

Siendo el cura un hombre, tiene también problemas “humanos” que enfrentar. Si él ha conocido niños, o una “sobrina” que viva con él, es fuertemente criticado por ignorar los votos de celibato. Sin embargo, si no tiene niños y su hermana reside con él, se sospecha que es homosexual. En resumen, los curas encuentran difícil trabajar con la gente del pueblo, pero en contraste disfrutan la relación con la población rural especialmente indígena, quienes demuestran reverencia, respeto y obediencia en virtud de sus cualidades personales, y también proveen con la mayor porción de apoyo económico para la iglesia. (Una rica

mujer blanca sentada junto a mí en la misa me reclamó porque puse un sucre en la bandeja de las limosnas. “Ese dinero es para el cura”, dijo. “Recógelo y dámelo a mí si se lo quieres dar a alguien o dáselo al ciego que está junto a ti. Pero no se lo des al cura”).

Sin embargo, la gente de Saraguro se identifica como buenos católicos. La presencia de misioneros protestantes extranjeros (inter-denominacionales), quienes han establecido una clínica y a través de los años han ganado un sustancial grupo de amigos y admiradores entre los indígenas y muy pocos blancos convertidos (blancos del pueblo solamente), indudablemente se ha intensificado el catolicismo del pueblo. Además ha estimulado a los curas a un programa dinámico de acción social.

Los ritos católicos del bautismo, la confesión antes de la muerte y la extrema unción son vistos por todos como absolutos prerequisites para ser admitidos en el cielo, lo que, por supuesto, es muy deseado pero considerado desagradable por muchos. La muerte es temida en cualquier tiempo. Las muertes inesperadas son verdaderamente trágicas.

Uno puede a veces tener la oportunidad de presenciar a una o varias personas en una crisis que los obliga a una elección entre valores, todos ellos fuertemente cimentados, con lo cual uno puede determinar las prioridades en cuanto a sus valores. Un evento tal ocurrió al rededor de las 11 PM el 9 de diciembre de 1970, cuando un terremoto de inusual fuerza y duración castigó al pueblo. Nosotros abandonamos nuestras habitaciones del segundo piso y nos unimos afuera con toda la gente; muchos de ellos estaban rezando de rodillas. Cuando se apaciguó el primer impacto y se asentó el polvo de las calles, algo parecía extraño. Nuestro hijo era el único niño en la calle. La gente se amontonó en una pequeña tienda que estaba abierta, se consiguió una botella de trago y nerviosamente la gente se preguntaba qué había pasado en otras partes, si tal vez había casas caídas en el pueblo;

y empezaron a hablar acerca de sus niños. Los niños estaban todavía en sus casas, algunos encerrados en sus habitaciones. No hubo tiempo para sacarlos. “De todos modos”, uno del grupo afirmó, “debemos salvar nuestras propias vidas porque si morimos en este estado iremos al infierno, pero nuestros niños, no”, y el resto de padres estuvieron de acuerdo.

El cura, al pedirle que comparara este pueblo con los otros tres donde él había servido, hizo esta observación: los pecados cometidos en este pueblo son los mismos que en otras partes, pero hay una diferencia. Los blancos del pueblo de Saraguro vienen al confesionario a alardear de sus pecados, y mencionan los nombres de sus cómplices (ya sea de adulterio o de robo) o el de sus víctimas. Yo no he visto antes tal orgullo de pecar”.

En total, hay cuatro grupos religiosos en Saraguro. Un convento de monjas Marianitas que dirige la escuela primaria de niñas, una misión franciscana establecida originalmente para servir como una base en la sierra para los misioneros asignados a la selva, al este de Saraguro, pero hoy en día su actividad principal es dirigir una escuela primaria para niños indígenas, el cura párroco y los misioneros protestantes. Tal vez no hay muchos puntos en los que se pueda estar de acuerdo, pero hay al menos uno. El diablo está vivo y activo en Saraguro, Ecuador.

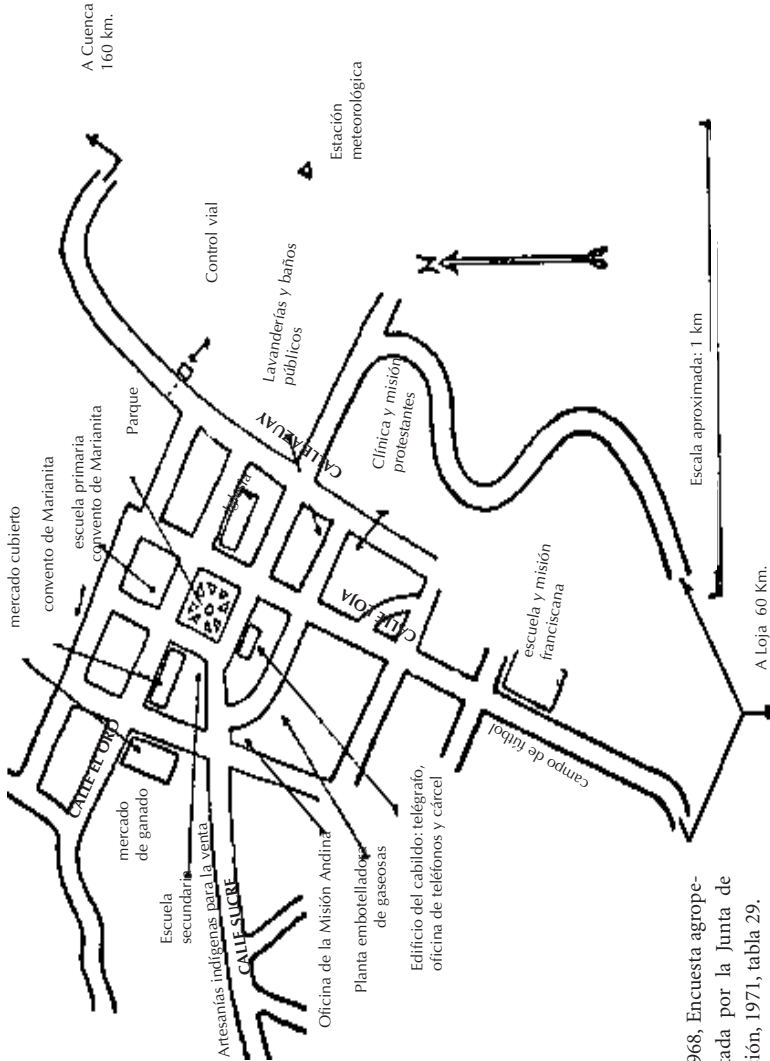
IV Capítulo

LOS INDÍGENAS

Los indígenas Saraguros subsisten gracias a la agricultura y el comercio. El hogar promedio indígena (4, 5 personas) posee aproximadamente 20 hectáreas de tierras agrícolas y de pastoreo razonablemente buenas, las cuales están cultivadas en menos del 5% (maíz, fréjol y zapallo) y el resto está dedicado para el pastoreo, principalmente para ganado y bosques. No solamente controlan los recursos de la tierra de la región de Saraguro sino que también explotan tierras en la selva tropical, al este. La tabla 3 demuestra la situación de los Saraguros en comparación con otros agricultores de la sierra. Como Hurtado indica (1969: 63 - 64), una propiedad en explotación corresponde a una familia, no a un individuo. Con esto en mente, y desconfiando que estas cifras sean completamente precisas, los Saraguros están evidentemente mejor que el 90% de la población de la sierra dedicada a la agricultura¹. Sus propiedades son suficientes para proporcionarles la subsistencia y además darles un ingreso adicional a través de la venta de ganado y de productos lácteos. La mayoría de las familias Saraguras (aproximadamente 75%) tiene tierras de una extensión muy cerca del promedio, mientras que tal vez un 10% excede este promedio con propiedades de más de cuarenta hectáreas. Menos del 3% tiene parcelas de menos de cinco hectáreas.

Los rebaños de ganado de los Saraguros también tienen tamaños similares, siendo el promedio de diez a quince cabezas por familia, sólo unos pocos poseen más de cuarenta y los realmente pobres no tienen ninguna o tienen una o dos. La cantidad

Figura 3. Plano del pueblo de Saraguro



Fuente: 1968, Encuesta agropecuaria citada por la Junta de Planificación, 1971, tabla 29.

de tierra más el tamaño de la fuerza de trabajo disponible para atender el ganado son factores determinantes al establecer los límites del tamaño del rebaño (ver J. Belote, 1984).

Las tierras de la serranía son el bien de mayor valor para los Saraguros. La tierra de la selva tropical no es considerada de igual valor, pero se la considera como una forma para incrementar los recursos escasos de la serranía. La tierra y, en segundo lugar, el ganado constituyen la riqueza de una persona. Mientras más se tenga de estos bienes, más rico se es. El dinero en efectivo al que se le considera como “valioso” no se acumula. Sólo sirve para adquirir más tierra. Muchos indígenas, incluso aquellos que tienen grandes capitales avaluados en miles de dólares, pueden tener problemas si se les pide cinco dólares en efectivo.

No hay un “indicador de riqueza” evidente. Todos los indígenas se visten acorde a su sexo. Las cualidades de la ropa que indican si la persona es rica o pobre son *muy* sutiles. Incluso el más pobre de la parroquia puede comprar tintes para sus prendas de vestir (en contraste con los arrimados del oeste); sin embargo ellos pueden ser forzados a usar tintes de anilina negra en lugar del más estimado índigo. Los indígenas pueden captar esta diferencia de un vistazo, - yo nunca pude ver la diferencia. La ropa de mejor calidad está hecha de lana gruesa finamente tejida. Pero puede ser usada tanto por una persona pobre como por una rica. La calidad de las prendas de vestir está en función de la habilidad para hilar y tejer, y no en función del dinero. Una persona rica, sin embargo, usualmente tendrá un número mayor de prendas “buenas” que una persona pobre.

Existen otras diferencias sutiles en cuanto al modo de vestir (adornos decorativos, la presencia de una raya o el tamaño de un collar) que sirven como indicadores de la comunidad de residencia, pero no diferencia el rango económico que tiene dentro de esa comunidad. Respecto a las joyas, los tupos de las mujeres pueden estar hechos de plata o de níquel. La apariencia es

idéntica, pero la plata es por supuesto más apreciada. Una indígena rica puede tener más piezas pero nunca usa más de una. El mismo patrón se encuentra en sus casas. Al observar a cualquiera de las seis comunidades indígenas uno se sorprende de la similitud de sus viviendas. Casas amplias de un sólo piso con tejados y de forma cuadrada esparcidas entre los maizales y las áreas de pastura. El único contraste entre los tonos grises y marrones son las ocasionales puertas pintadas con colores alegres. La mayoría de las casas son de diseño rectangular con una estructura secundaria, la forma de L (localmente llamada “7”) es la única variación².

El área total tiene un promedio de 70 a 100 metros cuadrados. Las ventanas son escasas en las casas indígenas y su presencia indica que la casa ha sido construida en los últimos 15 años. Mientras que la luz interior se considera como un bien, la mayoría de indígenas ve las ventanas como un fácil punto de entrada de ladrones y prefieren no tenerlas. La mayoría de la actividad de los ocupantes se desarrolla fuera de la casa, en un patio de tierra asentada cubierto por un techo sobresaliente del lado frontal de la casa.

Las casas están bien construidas. Todas las casas antiguas fueron construidas con la técnica del bareque; esto es, palos delgados puestos muy juntos verticalmente en el suelo, sirviendo como estructura para una mezcla de lodo y estiércol al que se lo acumula hasta que las paredes tengan un pie de espesor. Pilares y vigas macizas se colocan para darle fuerza y apoyo a la construcción. Esta técnica de construcción requiere del esfuerzo de un grupo de trabajo y se espera que esta casa dure de 50 a 100 años. Una innovación en la construcción son los ladrillos o bloques, dada la creciente escasez de palos apropiados, ya que los bosques han sido talados para tener tierras de pastoreo y de este modo están cada vez más distantes de las comunidades. Esto también refleja el decrecimiento de los grupos de trabajo comu-

nales (mingas) debido a la contratación de constructores (blancos del lugar) pagados para la construcción de las casas. Las casas de bloques no han sido todavía adecuadamente probadas por el tiempo o los temblores para satisfacción de los Saraguros, quienes creen que estas estructuras tendrán una vida útil menor que las de estilo antiguo³.

La creciente preferencia por el trabajo de construcción pagado no ha eliminado la tradicional ceremonia llamada *huasipichay*, que se celebra al acabar la construcción de una casa y que se realiza de la siguiente forma. Si los constructores son parte de una minga o contratados, cuando han acabado la construcción citan a los nuevos dueños, sus parientes y sus amigos, los cuales van a “usar” la casa. Cada una de estas personas son invitadas a hacer una inspección. Entonces, uno por uno son atados con una cuerda alrededor de la cintura y son alzados en la viga central de la sala de estar. Mientras están balanceándose en esta precaria posición se les pregunta si ven algo incompleto o que necesite mejorarse. Ellos permanecen suspendidos, mientras que sus quejas son escuchadas hasta que expresan satisfacción con el trabajo. Las mujeres generalmente admiten que ven muchas cosas que desearían mejorar, pero dan su pronta aprobación para que las bajen inmediatamente. El deseo de modestia sobrepasa al deseo de perfección. Entonces se sirve comida y bebida a todos los invitados y una atmósfera festiva “abriga” la nueva casa.

El fin de una casa llega usualmente con la muerte de un ocupante anciano cuyos hijos viven aparte o están por hacerlo, dándose cuenta de que la vieja casa no les protegerá adecuadamente por mucho tiempo más. La casa vieja es entonces “abandonada” y las tejas y vigas útiles son cuidadosamente removidas para que continúen sirviendo en una nueva estructura. Es la regla general que los hijos más jóvenes tienen derecho a vivir en la casa paterna si así lo desean, pero a la muerte de sus padres ellos deben pagar a sus hermanos y hermanas por vivir allí. Cuando la

casa es demolida, los hijos y las hijas dividen los materiales útiles en partes iguales para ser usados o vendidos según les convenga.

El plano de la casa y la organización interior varían muy poco de una casa a otra, cada casa tiene tres habitaciones, cocina, sala y cuarto, todos con salida solamente al patio frontal. El más grande, la sala, se localiza en el centro y sirve como cuarto de trabajo, dormitorio, sitio de almacenamiento, y siempre es la habitación principal en la que tienen lugar las actividades festivas, tales como comer beber y bailar. La habitación más pequeña, el cuarto, se usa para dormir y almacenar.

Los muebles son rústicos pero inteligentemente diseñados para proveer confort con el mínimo esfuerzo. Ellos requieren, principalmente, de las habilidades que ellos mismos han desarrollado. Camas grandes que se supone acomodarán a 3 o 4 personas consisten en tablas largas y delgadas empotradas en las paredes por lo menos en un lado y a veces en ambos. Están soportadas por debajo con tres o más tablas más pesadas que además están empotradas en la pared en uno de sus lados; además tienen patas. Una estructura similar es construida a veces en la cocina para aumentar el tamaño, en donde se puedan almacenar cosas. No se construye un tumbado, por que las vigas son muy utilizadas para colgar una gran variedad de artículos: manojos de espigas secas de maíz (llamadas huayunga), varillas horizontales que sirven para colgar ropa, perchas verticales para sombreros, y una variedad de plataformas colgantes usadas para guardar cosas. Las que se utilizan para colocar cosas consideradas como atractivas para los ratones (sombrosos y zapatos) tienen una corteza seca de calabaza o zapallo puesta sobre éstas para alejar a los roedores. Otro mueble consiste en bancos de adobe contruidos en el patio a lo largo de la pared frontal y algunas veces dentro de la casa en la cocina; pequeños bancos de 20 centímetros de altura hechos de un sólo bloque de madera (prefieren la madera del

Oriente), en los cuales únicamente se sientan los hombres, bancas de madera, y unas especies de mesas. Mesas pequeñas son usualmente encargadas a los carpinteros blancos del pueblo. La mayor de las mesas está en la sala, la que usualmente está llena de cosas de trabajo, pero es limpiada para fiestas y a ella se pueden sentar hasta 20 hombres adultos. Esta mesa es construida en la casa de los indígenas. El dueño provee la madera para su manufactura y paga de 50 a 75 centavos por día más alimentación para el carpintero. Los carpinteros, mestizos del campo de la comunidad de Llaco, son a los que más buscan para este trabajo, pero prefieren al mestizo del campo porque sienten que es menos crítico en cuanto a la comida que le dan. Bajo las puertas existe una especie de banca de 30 centímetros de alto que provee de un sitio para sentar a los hombres y visitantes blancos. Estos sirven también como barrera para mantener a los cuyes dentro de la cocina.

El estante mobiliario en general recae dentro de la categoría de contenedores e incluye una gran cantidad de ollas de cerámica, que son fabricadas al sur de la provincia de Loja y vendidas en el mercado local; éstas se usan para cocinar y almacenar grano y semillas sin cáscara, desechos para los chanchos, orina para la tintura de ropa, etc. Otros utensilios incluyen vasijas grandes y pequeñas de aluminio para cocinar, tazones grandes y pequeños de madera y bateas, la mayor de las cuales es una “canoas” de 10 pies de largo alguna vez usada para la fabricación de chicha, pero ahora forzada al retiro por los diligentes funcionarios de rentas, mientras que la más pequeña cabe en la palma de la mano y es usada para servir la sal; tazones de calabaza y jarrones, algunos decorados, todos convirtiéndolos en “antigüedades” ya que está creciendo la preferencia por las cerámicas producidas en la provincia de Azuay y vendidas localmente; bolsos de cuero seco, incluyendo exóticos como bolsos de caparazones de armadillo conseguidos en el Oriente y bolsas hechas del escroto de los

toros para el almacenamiento de píldoras, utensilios de costura, lápices, etc. Estas últimas son usualmente colgadas de una clavija fijada en la pared, el adobe presta una gran ayuda para colgar de esquina a esquina una variedad de objetos.

Todas las casas tienen una gran piedra afiladora, cuyo tamaño varía de 50 centímetros a un metro de circunferencia, localizada en una esquina de la cocina o en el área del patio. Esta es usada rara vez para la preparación del mote pelado y trigo, comidas que son consumidas en las fiestas. Para otras comidas que requieren maíz molido (tamales, humitas y tortillas) se utiliza un molino metálico manual.

El fogón de la cocina está sobre el suelo con tres o cuatro piedras usadas para sostener las ollas. Las comidas familiares tienen lugar allí. Los hombres se sientan a lo largo de las paredes, en las bancas bajas; las mujeres se sientan en el suelo con las piernas cruzadas, en una relajada posición de flor de loto, una postura considerada como estrictamente femenina.

El suelo de las casas es de tierra compacta; sin embargo, algunas han empezado a instalar pisos de madera en la sala. La única "decoración" de la casa está localizada generalmente en el centro de la pared posterior de la sala, y es un altar. Éste usualmente consiste en un cuadro grande de la Virgen María, rodeada por cuadros más pequeños de varios santos, flores en jarrones y trabajos artísticos que los niños hacen en la escuela.

Las pértigas para los pollos y las barras de apoyo del telar se construyen en el frente de la casa, debajo de la protección del techo sobresaliente.

La electricidad de la planta local no da servicio a ninguna de las comunidades indígenas. Sus únicas fuentes de luz en la noche son velas, pequeñas lámparas de kerosén o de carburo. Sólo unas pocas casas y las escuelas tienen letrinas, todas como resultado de una campaña de la Misión Andina a finales de los años 60, que no tuvo mucho éxito. Los maizales dan la suficiente pro-

tección para las necesidades de evacuación y esto con excesiva modestia no permiten que los genitales sean vistos por los demás. Los excrementos humanos son rápidamente comidos por cerdos y perros, teniendo estos últimos poca alimentación aparte de esta.

Presumir acerca de la riqueza de uno es muy mal visto y, por supuesto, tal vez nadie lo hace. Sin embargo, los hombres algunas veces alardean cuando están muy borrachos. La ostentación de cualquier tipo, verbal o material, se ve mal; el único canal apropiado para desplegar el potencial de los individuos es el patrocinio de las fiestas religiosas, especialmente las de Navidad y Pascua, que son las más ambicionadas (ver Belote y Belote, 1977b para más detalles).

El énfasis en la uniformidad de la apariencia, según creo, puede ser entendido. Hay algún mérito en el argumento de que los indígenas mantienen un visible nivel de similitud para evitar atraer la atención de los blancos del pueblo si los vieran lucir diferentes. Los indígenas mismos defendieron esta idea cuando resistieron los intentos de Misión Andina de que pintaran sus casas. Ellos argumentaron que, si hacían mejoras a sus casas, tendrían que pagar más impuestos. Sin embargo, sólo este argumento es insuficiente.

No hay evidencia de que la adhesión a este perfil común haya venido como mecanismo para esconder la riqueza de uno a los vecinos, por evitar celos, envidia, etc. Una situación característica del síndrome de “imagen de poco bienestar” (Foster, 1967). En Saraguro existe un conocimiento de los bienes de los residentes y una idea general, si no específica, de la localización, tamaño y calidad de las tierras, del tamaño de los rebaños, etc., poseídos por cada familia. Hay además un consenso general sobre quiénes son los habitantes más ricos y esta gente es respetada porque han conseguido su riqueza a través de medios hono-

rables que todos conocen y que están en algún grado disponibles para todos.

Los medios del éxito económico son: 1) recibir una buena herencia de sus padres; 2) un buen matrimonio con una persona rica; 3) un poco de suerte; por ejemplo, buenas vacas reproductoras y adquisiciones de tierra oportunas; 4) trabajo duro; 5) prudencia en el manejo de los negocios. Una combinación de los cinco garantiza el éxito. La ausencia del primero o segundo significa una ruta más difícil pero el éxito es todavía obtenido. La ausencia de los dos últimos asegura el fracaso. Como se subraya, examinaré con más detalle estos importantes aspectos del sistema de valores de Saraguro.

Proveer a los niños una herencia suficiente es una meta mencionada por todos los padres. Esto está complementado por un aumento de tierras a través de la vida matrimonial o por lo menos hasta que los hijos se casen; para entonces los padres tienen normalmente entre 50 y 60 años. Para ese tiempo es común que los hijos persuadan a sus padres de que no se preocupen tanto, algunas veces con agradables palabras que expresan su gratitud y satisfacción por todo lo que les han dado, más una gentil admonición de que ellos han crecido y pueden empezar a incrementar sus propiedades por su propio esfuerzo. Una práctica general de los padres es darle a cada hijo un adelanto de su herencia cuando se casa, si no antes. Esta propiedad es para ser trabajada pero no puede ser vendida hasta la muerte de los padres. Los padres continuarán trabajando el resto de sus tierras hasta cuando físicamente no sean capaces de hacerlo. En esta fase de sus vidas, muchos de los ancianos reparten sus tierras entre sus hijos con la expectativa de que ellos los mantendrán en sus años no productivos. Los hijos usualmente lo hacen pero no siempre del todo bien, o lo hacen con mucha compasión. Como los hijos y las hijas heredan por igual, cada esposo tiene alguna propiedad que es exclusivamente poseída durante el matrimonio. Un viudo

o una viuda no tiene derechos sobre la propiedad de su cónyuge fallecido. A la muerte del propietario pasa a ser inmediatamente propiedad de los hijos.

La gente pobre con grandes familias están definitivamente en desventaja en lo que se refiere a proveer una adecuada herencia a todos sus hijos⁴.

Una alternativa que algunas parejas escogen en esta situación es ceder al niño a una pareja próspera que no tenga hijos. Se considera que esto se hace por amor tanto al niño como a la pareja que lo adopta y se cree beneficioso para todos los involucrados. El niño, llamado huiñachishca, es criado sabiendo esta situación y mantiene vínculos con sus padres naturales. Ambas parejas de padres son llamados “madre” y “padre”. Mientras tanto los padres “adoptivos” (llamados criactaitas) ganan un niño para querer, alguien que cuidará de ellos en su ancianidad y que heredará sus propiedades. Mientras tanto al niño se le da una vida mucho “mejor” (por lo menos económicamente hablando) y un futuro más seguro del que hubiera tenido si hubiera sido criado en su propio hogar⁵.

Los padres que se dan cuenta que la herencia de su hijo va a ser menor que lo esperado sienten que todavía pueden darles a sus hijos una cosa -buen consejo- y este buen consejo incluye la ruta número 2, -esto es, casarse con alguien que “tenga”, para usar su terminología.

Los matrimonios arreglados son casi una cosa del pasado para los Saraguros, pero no enteramente. El amor romántico y la elección individual entre pareja son permitidos en la mayoría de ocasiones. Sin embargo, los padres retienen el derecho de veto y lo emplean algunas veces, puesto que un matrimonio no sólo concierne a los dos individuos sino al resto de la familia y los ata a un conjunto bien definido de obligaciones recíprocas. Hemos discutido la naturaleza y las variaciones de este sistema de obligaciones y la importancia del matrimonio en él (Belotte y Belo-

tte, 1977a). Esto es suficiente para indicar que los pobres encuentran ventajoso formar a sus hijos con la mayor cantidad de vínculos económicamente tan seguros como sea posible. Por otra parte, mientras que aquellos que son más ricos a menudo tratan de limitar sus redes de obligaciones manipulando matrimonios mediante el intercambio de hermanas, matrimonio entre primos o dos hermanos casándose con dos hermanas, etc.

La suerte es el único factor de los cinco que está fuera o casi fuera del control humano. No se puede solicitarla y no hay rituales o encantos para aumentarla, excepto tratar de llevar una buena vida apegada a la religión, de tal modo que Dios nos premie. Sin embargo, un número de familias son consideradas como particularmente afortunadas porque fueron capaces de capitalizar oportunamente un negocio de tierras, o sus vacas continuamente tienen altas tasas de nacimiento, etc., y es lo que les ha permitido estar por encima del promedio. La suerte y la bendición de Dios ayudan, pero todos saben que en última instancia es el tiempo, el trabajo, las habilidades y la administración cuidadosa lo que conduce a una seguridad económica.

Los Saraguros creen en el trabajo y en ser productivos. Un recién nacido es usualmente bienvenido a la familia Saraguro y querido pero cualquier intento de halagar a los padres por la belleza del niño es recibido con una carcajada. Ellos consideran a la belleza como algo sin importancia y la categorizan como “inútil”. Tal afirmación es frecuentemente escuchada y cuando el niño tiene tres años él o ella ya está haciendo valoradas y apreciadas contribuciones a la familia, como ayudar con las ovejas, conseguir leña, espantar a los pollos fuera de la casa, recoger huevos o cargar alguna cosa desde el mercado sin quejarse. Subsistir gracias a la granja significa dominar una gran variedad de habilidades relativas a la producción de alimentos, fabricación de ropa, el cuidado del ganado, etc. Aprender bien esto es motivo de orgullo. Un reducido número de habilidades son específicas de cada

sexo (ver J. Belote para una lista completa), y tal vez en lo que más se basa el ego son en estas habilidades. Mientras que los hombres chauvinistas de los Estados Unidos consideran como un cumplido a una mujer decirle que trabaje o piense “como un hombre” (lo que implica que tiene talentos que las otras personas de su sexo no tienen), para una mujer Saraguro el epíteto *carishina* (“como hombre”) es uno de los insultos más fuertes, significa que carece de talento (tales como cocinar bien o hilar bien) y que es menos hábil de lo que las mujeres usualmente son. Las mujeres Saraguras no se ven a sí mismas como amas de casa, en sus cédulas de identificación, se clasifican a sí mismas como “hiladoras”.

Los Saraguros siempre están ocupados. Pero realmente no ocurre tal cosa como una visita al vecino por política o mera conversación. Una persona debe tener una excusa para visitar a un vecino o un amigo, y entonces se unirá en la realización de cualquier tarea que esté a la mano. Siempre hay tareas que cumplir que se pueden hacer en el patio mientras se habla: descortezar fréjol, desgranar maíz, escarmenar lana, tejer, reparar herramientas, fabricar cuerdas, hilar, etc. Sólo las fiestas religiosas y los domingos interrumpen las actividades de trabajo. En estos días el único trabajo que se hace es el cuidado necesario del ganado y cocinar.

La ética de trabajo está tan fuertemente adherida que rara vez se acusa a alguien de “vago”. El caso de un indígena que era la excepción es ilustrativo. Éste era un hombre joven que había vivido algunos años fuera del área de Saraguro. Él regresó cuando tenía aproximadamente 20 años tratando de hacer cambios que él llamaba “mejoras” en el estilo de vida de los indígenas. Su enfoque fue el de involucrar a los jóvenes en juegos organizados de volleyball y actividades sociales. En una ocasión él participó en una minga de mejoramientos de la vía a la comunidad, pero trabajo sólo un breve período; la mayor parte del tiempo cami-

naba por ahí conversado con otros trabajadores. El tiempo total que estuvo con el grupo de trabajo fue menos de dos horas. Después de su partida se escuchó comentar a miembros de su comunidad que él era vago y no sabía cómo trabajar, por lo que ya no era un “verdadero” indígena sino “un blanco con ropa de indígena -que sólo habla y no trabaja”-. En una ocasión posterior él discutió esta minga con nosotros. Él indicaba que se fue temprano porque esta particular tarea de la minga no valía la pena gastar el tiempo ni la energía de nadie. Más bien se debió haber alquilado un bulldózer que cumpliera con la tarea a la mitad del tiempo y requería de un solo trabajador.

El desdén por el trabajo manual por parte de muchos de los blancos del pueblo hace que sean considerados vagos por los indígenas. Las compras y ventas que tienen lugar en el mercado y los negocios conducidos en las varias oficinas del pueblo no son vistas como “trabajo” por los indígenas y por esto pueden ser hechas los domingos.

Las oportunidades de trabajo existen para todos. La gente cuyas propiedades de la sierra son inadecuadas pueden todavía tener éxito con la alternativa del Oriente, donde la tierra es barata (hasta estos días se la puede tomar libremente) y la ganadería es excepcionalmente buena. A pesar de que la vida allá es dura y la limpieza de la selva es ardua, los alimentos que se producen se consideran inferiores y las familias sufren las privaciones de las largas separaciones y el trauma de estar expuestos a las condiciones de un clima desagradable mientras se hace el largo viaje. Los puntos positivos se consideran suficientes para balancear los negativos y muchos que habían estado destinados a la pobreza (según definición local) adquieren prosperidad gracias a la colonización (cf. J. Belote, y Stewart, Belote y Belote, 1976).

La prudencia en el manejo de los negocios, la cuidadosa administración del tiempo, la energía y los recursos de la tierra, los animales y el dinero, se requieren para conseguir las metas de

tener buenas provisiones para el futuro. Todo el mundo sostiene que esa prudencia es una virtud.

Es este valor el que, creo, controla el estándar de vida material de los Saraguros. A nadie le gusta ser llamado derrochador, porque es equivalente a decirle que no se preocupa por el futuro de sus hijos, lo cual, significaría un desorden en cuanto a las prioridades, o por lo menos sería tonto. Los adultos jóvenes probablemente han oído más acerca de este tema que de cualquier otro. Una regla general es “no compres ni pagues por nada que puedes hacer tú mismo”. Una pareja de recién casados aprendió esta lección en una forma dura. A ellos se les habían dado responsabilidades típicamente asignadas a los recién casados: vivir en el cerro en la casa secundaria y manejar su ganado, junto con aquellos que pertenecían a la familia del novio. Sin embargo, después de sólo dos días retornaron a la casa de la familia del novio, en la comunidad, manifestando que preferían estar allí, y que habían contratado a un peón blanco de Llaco para que cuidara a los animales. La familia del novio reaccionó ardorosamente, y sin más echaron a la pareja y sus pertenencias fuera de la casa. Por algunos días la pareja se hospedó en las casas de varios amigos, pero finalmente se avergonzaron y regresaron al cerro. Su caso fue tópico de discusión en la comunidad durante días, y todos estaban de acuerdo con lo ocurrido. La familia del novio tenía razón de detener en esa forma tal extravagancia.

Una vez un anciano tuvo una seria herida en el pie que le dificultaba caminar. Le sugerimos que usara zapatos que le darían comodidad y aliviaría el dolor. Como tenía que hacer el largo viaje al oriente nos pidió prestado un par de mi esposo. Tiempo después, entre risas, nos contaba de las dificultades que tuvo para esconder los zapatos de la vista de los demás, siempre quitándoselos cuando otras personas aparecían en el camino. Él dijo temer que la gente pensara que había hecho un desperdicio de

dinero comprando zapatos cuando los pies fueron hechos para caminar.

Clasificar un determinado comportamiento como “inútil” o “económico” es un proceso continuo que puede desembocar en un cambio de opinión o recategorización. Los zapatos son un ejemplo. El incidente descrito ocurrió en 1962. Diez años más tarde los zapatos, incluyendo especialmente las botas de caucho, eran usados por la mayoría de la población de indígenas jóvenes, y se consideraba que no sólo eran cómodos sino necesarios para una buena salud, como precaución para prevenir el tupe (nu-che), común en el Oriente.

La prudencia en los negocios alienta una actitud conservadora pero no significa resistencia a la innovación. Los Saraguros reconocen que existe la posibilidad de mejorar o ampliar una técnica determinada, por ejemplo, molinos manuales metálicos para moler el maíz se acepta para ahorrar tiempo y energía y por lo tanto para bajar el precio, pero enfocan cada innovación sopesando cuidadosamente las ventajas y desventajas del caso.

Respecto a la agricultura, a los Saraguros les gusta experimentar. Cuando viajan les gusta traer nuevas variedades de semillas o raíces de plantas para ver si crecen igual o mejor que en su sitio de origen. Cuando los métodos de fumigar las papas con pesticidas y añadir fertilizantes químicos a los suelos fueron introducidos, los Saraguros estuvieron prontos para probarlos, pero siempre alertas y cuidadosos -como todo buen granjero debe ser- para ver si los réditos compensaban la inversión. Sin embargo, ellos no acogen una nueva técnica y procedimiento sólo porque un “experto” se los diga, lo cual ha sido un punto que ha provocado considerable molestia y frustración a los empleados de la Misión Andina en la zona de Saraguro. Las letrinas antes mencionadas sirven para ilustrar este punto.

La Misión Andina les dijo a los indígenas que debían construir letrinas. Ninguno lo hizo, entonces los empleados de la

Misión construyeron algunas cerca de las casas de quienes colaboraban con ellos, esperando que el ejemplo inspirara emulación. No fue así. Los indígenas hicieron una evaluación de las letrinas: era una pérdida de tiempo y materiales. La privacidad que publicitaba la Misión se consideró como “innecesaria”; éstas pronto se ensuciarían, olerían mal y atraerían a las moscas; se podría añadir que los perros serían privados de una fuente de comida. Tres años después de la construcción sólo aquellas que estaban frente a las escuelas estaban en uso y en buen estado. A todas las demás les habían quitado las puertas provistas por la Misión Andina y las habían instalado en alguna otra parte de sus casas.

Cuando la gente de la comunidad de Lagunas empezó a entender la relación entre las enfermedades intestinales y la contaminación del agua que bebían⁶, se acercaron a pedir ayuda a la Misión Andina. Los miembros de la comunidad habían diseñado un documento legal en el que comprometían su trabajo y 5 sucres por casa para la Misión Andina por entubar si les proveían de un ingeniero que les dijera dónde y cómo construir un sistema de agua potable. La Misión Andina se rehusó en venganza por la falta de cooperación en los proyectos anteriores como el de las letrinas⁷.

La falta de cuidado en el uso del tiempo, el trabajo o los recursos conduce al fracaso. Aquellos que no han cumplido con los estándares de vida de los Saraguros poseen responsabilidad sobre sus propiedades y permanecen como un recordatorio del peligro de los excesos. Alcohólico, mala administración financiera como malos préstamos a los blancos, y darle regalos a amantes fuera del matrimonio (sea por parte del esposo o la esposa) son los principales vicios y faltas que afectan a la riqueza de la familia y privan a los hijos de su legítima herencia.

En contraparte del énfasis que se hace sobre el mantenimiento de una visible similitud, los Saraguros tienen un sentido

de individualismo fuertemente desarrollado que complementa esta uniformidad. Se expresa principalmente en términos de la unidad familiar (la familia nuclear), la que es responsable de mantener la subsistencia diaria (ver J. Belote, en técnicas de manejo de recursos). Sin embargo, los vínculos cercanos continúan a nivel social con los padres a través de la vida, existe una amplia red de ataduras de reciprocidad/obligación ritualizada, pero en realidad, es actualmente una fuente de ayuda potencial que puede ser requerida en tiempos de necesidad. Ésta puede ser afirmada durante las fiestas religiosas, pero los Saraguros están orgullosos de no demostrar en la vida diaria (ver Belote y Belote, 1977a). Adicionalmente a esos vínculos existe para cada pareja conyugal su propia red de relaciones, compuesta por amigos, blancos y parientes seleccionados, pero construida sobre bases individuales. Éstas se pueden sobreponer y entrecruzar, pero las lealtades no son extendidas, de tal modo que una persona puede ser amiga de dos personas, quienes admiten ser enemigos entre sí. Los Saraguros tienden a formar un pequeño número de amistades íntimas, usualmente entre parejas casadas. Esto puede ser dos hermanos o hermanas y sus cónyuges, pero no necesariamente. Generalmente tienen por lo menos una pareja de amigos con los cuales no están emparentados. Estos amigos cercanos (emparentados o no) a menudo se prestarán herramientas y materiales y se prestarán servicios como cuidar a los bebés o cuidar el ganado de los otros. Más aun, estas parejas a menudo viajarán juntas hacia el Oriente y mantendrán lotes adyacentes de terreno (ver J. Belote). En contraste con los blancos del pueblo, no puede decirse que los indígenas son competitivos entre sí. Ellos, por ejemplo, no muestran interés en nuestros juegos de tablero, y los eventos atléticos que encienden gran pasión y engendran grandes apuestas entre los blancos, despiertan poco interés entre los indígenas, tanto como participantes o espectadores. Cuando el joven “reformador” mencionado antes estaba buscando un medio para unificar a la

juventud, intentó organizar juegos de volleyball, pero encontró que este deporte tenía poco atractivo. Finalmente logró éxito con la formación de un grupo de danza folclórica que obtuvo una aceptación generalizada casi inmediatamente.

Todos los indígenas son granjeros orgullosos y ocupados, y no es contrario a recibir cumplidos concernientes a su habilidad reflejada en las actividades agrícolas. Pueden hacerse comparaciones con sus vecinos menos afortunados. Pero esto no les motiva o incentiva para hacerlo bien. El granjero Saraguro no trabaja duro para superar a su vecino, sino el motivo principal es simplemente hacer lo mejor que se pueda con los recursos disponibles. Hacer menos sería, de hecho, provocar las críticas de quienes les rodean.

Concomitantemente con el énfasis en el matrimonio y el no competir entre sí, es un reconocimiento de los derechos del individuo, la igualdad de los sexos y el reconocimiento de la responsabilidad individual. Esto se expresa en un millar de formas pero se resume en un dicho que los Saraguros gustan de citar: “las personas son como los dedos de una mano, ninguno es parecido”. Se usa para explicar las preferencias individuales respecto a muchos temas de importancia. El respeto por los derechos de un individuo se demuestra desde temprana edad, incluso los niños, quienes siempre serán inmediatamente rescatados de los brazos de una persona si el bebe empieza sollozar. En cuanto a los niños, se les concede los derechos de propiedad sobre sus pertenencias personales y ellos controlan la disposición de estos artículos. Los niños además son permitidos tomar decisiones relacionadas a su propio bienestar. Si un niño rehúsa ir al doctor, sus deseos deben ser consentidos. En forma similar, los padres no obligan a sus hijos a ir a la escuela. Incluso la decisión de transculturación debe ser dejada al niño, por lo que en una familia un niño de seis años de edad cambió su identidad en contra de las recomendaciones de sus padres, mientras que en algunas otras

familias, los padres deseaban que el niño hiciera eso, pero ellos se rehusaron. Sin embargo, un niño no tiene poder de decisión en áreas que afecten a la unidad familiar. Por tanto, no puede rehusarse a cuidar del ganado, recoger leña o casarse con alguien que desaprobaban sus padres⁸.

Los hombres y las mujeres heredan en partes iguales en Saraguro, y retienen derechos individuales sobre la herencia. Esto resulta, algunas veces, en que hay casas cuyos dueños son solamente el esposo o la esposa. Ni el esposo ni la esposa son designados “cabeza del hogar”, a menos que exista una gran diferencia de edad, en cuyo caso se considera que el de más edad tiene mayor autoridad. Incluso para aquellos cuyas edades son similares, el de más edad tiene algo más de poder. En algunos hogares encontramos que cada cónyuge proclamaba ser el mayor. La mayoría de las ocasiones, no obstante, ambos cónyuges contribuyen igualmente en la discusión de asuntos familiares, y se logra un acuerdo entre ellos priorizando tener más ganancias en la compra o venta de tierras o ganado y los dos estarán presentes cuando se negocien tierras o cuando se hacen préstamos de grandes sumas de dinero. Hombres y mujeres tienen encargos religiosos de igual importancia, no como pareja sino como individuos (ver Belote y Belote, 1977b).

Este individualismo tiene como corolario un efecto inhibitorio de proyectos de desarrollo comunitario. La participación individual está principalmente basada en la obtención de un beneficio para el individuo o la familia. Hay muchos ejemplos pero el siguiente es típico. En 1964, la Misión Andina ofreció dar un toro de raza para cada una de las comunidades indígenas con el propósito de que mejoren su ganado. Las ventajas del plan fueron inmediatamente reconocidas por mucha gente, pero al final fue rechazado porque no se pudo llegar a un acuerdo sobre el cuidado de los animales y la distribución de sus servicios. Algunas personas se acercaron a la Misión Andina con ofertas para

comprar el toro. No obstante, se les negó. En otra ocasión, la Misión Andina patrocinó la construcción de un tanque comunal de agua. La tierra fue voluntariamente donada por un colaborador entusiasta, quien además contribuyó con muchas horas de trabajo al proyecto, pero sólo dos vecinos colaboraron. Cuando el tanque estuvo completo, otros vecinos pasaban por el lugar para sacar agua del chorro. Al preguntárseles por qué no sacaban agua pura del sitio más conveniente, el tanque, replicaban que se habían equivocado al no haber trabajado en su construcción y que ahora no podían usarlo porque no habían ganado el derecho a ello. No querían ser acusados de “hacerse los dueños” de algo que no era suyo.

La falta de unidad de la comunidad es censurada por los empleados de la Misión Andina y por los líderes de las comunidades en algunas ocasiones. Esto ha impedido la construcción del sistema de agua potable y canales de irrigación, y probablemente está estrechamente relacionado con la cantidad de abusos de los funcionarios de rentas y los ladrones blancos. A pesar del énfasis puesto en las libertades y responsabilidades individuales, probablemente ha sido un factor clave en la exitosa adaptación de los Saraguros en su relación con los blancos, quienes saben que ningún individuo puede hablar por el grupo.

Notas

- 1 Algunas descripciones de la vida de los minifundistas en el Ecuador han sido escritas, variando desde la ficción de Icaza (19620, De La Cuadra (1958) y Elliot (1966) hasta los estudios antropológicos de Buitrón (1947), Burgos (1970), Casagrande (1972, 1974a), Crespi (1968), Maynard (1965), Costales y Costales Samaniego (1957), etc.
- 2 Las casas de hace un siglo tenían forma ovalada, tenían puertas interiores que comunicaban las habitaciones y una sola puerta de salida. La última de ellas fue demolida en 1968.
- 3 Para confirmar sus sospechas, vea “Earthquake Injuries Related to Housing in a Guatemalan Village” Glass (1977..638).
- 4 La única evidencia que encontramos de que alguien haya tratado de limitar el tamaño de la familia fue cuando los niños tenían el mismo nombre

de un pariente muerto. Se supone que esto no se debe hacer porque se dice que esto provocará la muerte de la persona así llamada. El dueño original del nombre “llamará” a su tocayo, se dice. Algunos informantes dijeron que se supone que es cierto pero no porque algunos tocayos hayan sobrevivido. Una persona que estaba en esta situación se preguntaba si él no había sido querido porque llevaba el nombre de un hermano muerto. Su madre replicó que había pensado que tal vez el hermano quería estar acompañado en el cielo. Las formas químicas y mecánicas de control natal no son muy practicadas en Saraguro. Estos métodos fueron totalmente desconocidos hasta finales de los años ‘60, cuando el cura empezó a hablar contra tales inventos “extranjeros”. Esto condujo a la gente a darse cuenta que la planificación familiar era “posible” y algunos buscaron más información de nosotros y del doctor misionero.

5. En contraste, los huérfanos no están tan afortunadamente ubicados. Los niños que se quedan huérfanos muy pequeños son tomados a cargo por un pariente, usualmente algún hermano de uno de los padres fallecidos, pero se dice que son maltratados, cuidados inadecuadamente y vistos como un estorbo. Un huérfano es llamado huacchaguagua, esto es, un niño llorón o infeliz. Los huérfanos no heredan nada de los parientes que los cuidan, siendo su herencia las propiedades de sus padres fallecidos la que está al cuidado de otra persona hasta que el huérfano esté en edad de utilizarlas. Cualquier animal de granja se pone junto a los de la familia “anfritriona” la que los atiende siempre tomando en cuenta que no es de ellos. Los huérfanos a menudo se mudan a la casa donde nacieron tan pronto como puedan hacer el trabajo de la casa. Si hay hermanos menores involucrados también deben ser enviados a su hogar de origen. De este modo evitan reponer con trabajo los gastos realizados por sus parientes en comida y ropa, como es percibido por algunos.
6. En 1964, treinta niños de la escuela de Lagunas fueron examinados por el laboratorio de salud pública de Loja. Todos los niños tenían amebiasis histolítica, más del 50% tenían ascaris lumbricoides y otros parásitos también estaban presentes. La mayoría de los niños tenía dos o más.
7. Para una discusión completa acerca de la relación de los Saraguros con la Misión Andina, vea “Development in Spite of Itself” (Belotte y Belotte, 1977c.).
8. Los niños de mala conducta usualmente responden a la reprimenda verbal consistente en un insulto que le indique su inutilidad apelando a su sentido de responsabilidad o amenazándolo de un castigo físico. Esta última está generalmente limitada en golpearlos con ortiga.

V. Capítulo
LOS MESTIZOS DEL CAMPO

Hay un grupo de personas que son blancos, pero blancos rurales que viven de la agricultura. Como tales, tienen un lugar diferente dentro del contexto social de los blancos del pueblo, merecen un análisis aparte. En la zona de Saraguro les llaman mestizos del campo, o en el período de estudio, chazos. Hay menos de 100 mestizos del campo residentes en la parroquia de Saraguro, todos los cuales viven predominantemente en las comunidades indígenas. De éstos, tres familias extendidas viven en Tuncarta, y el resto se localizan en Quisquinchir, principalmente en el barrio adyacente al pueblo conocido como Zhindar¹.

El pequeño número de mestizos del campo en la parroquia no debe opacar su importancia para el área y para este estudio, las parroquias, tanto al norte como al oeste, tienen poblaciones rurales blancas más grandes que las de Saraguro y esta gente interactúa con la gente de la parroquia de Saraguro, tanto indígenas como blancos. Una comunidad de particular interés es Llaco, localizada en la parroquia Tenta, la que proporciona la mayoría de jornaleros que los indígenas contratan para el trabajo agrícola.

Hay diferencias en la adaptación de los tres grupos de mestizos del campo (Tuncarta, Quisquinchir y Llaco) y serán examinadas en forma corta, pero hay algunos puntos clave que son comunes a todos ellos. Primero su autoidentificación como blancos. Esto tiene algunos aspectos. Todos son monolingües, hablan solamente español y están orgullosos de ello. Incluso los de Tuncarta, una comunidad predominantemente quichua ha-

blante, desconocen completamente este idioma. Se visten a la manera occidental aunque, como se indicó previamente, no en forma elegante. Sus casas difieren arquitectónicamente de las de los indígenas en un sólo rasgo, tienen un tejado simple acanalado en contraste con el estilo de techo a cuatro vertientes de sus vecinos. Los muebles del interior son como los de los otros blancos e incluyen camas de madera, vestidos y sillas con espaldar utilizadas por ambos sexos.

Los hombres mestizos del campo frecuentemente poseen armas de fuego (lo que es raro entre los indígenas) y les gusta la cacería y la pesca. A menudo sirven como guías a sus contrapartes del pueblo cuando hacen estos deportes. Sólo unas pocas mujeres mestizas del campo pueden hilar y en forma similar y sólo unos pocos hombres pueden tejer. Sus productos son faldas de mujer de no muy fina confección, ponchos para los hombres, colchas de colores brillantes para monturas. En general, los blancos rurales tienen más orientación al consumo que los indígenas, un hecho acerca del cual los dueños de tiendas del pueblo están totalmente concientes y articulados, deseando que los indígenas se vuelvan blancos y gasten su dinero, como lo hacen los mestizos del campo.

Pero el mestizo del campo además subsiste de su granja y en este aspecto comparte muchos de los valores y atributos que caracterizan el estilo de vida de los indígenas. Herramientas para la agricultura, técnicas y cosechas son idénticas para los dos grupos étnicos. Los patrones de división de trabajo son los mismos. Los dos tienen la misma preocupación por el clima y los ladrones. En general, las aspiraciones, los conceptos de “la buena vida” y el relativo éxito en conseguir estas cosas son compartidos por ambos.

Las diferencias pueden verse en el tamaño de las tierras que poseen, el grado en que están involucrados en la industria ganadera y la utilización de estrategias económicas alternativas,

correspondientes a la comunidad de residencia del mestizo del campo. Los mestizos de Tuncarta están, como los residentes indígenas de la misma comunidad, profundamente involucrados con la cría de ganado y, como los otros habitantes de Tuncarta, tienen propiedades en el Oriente y también en la sierra. El área total que poseen es como promedio igual pero no más grande que la de los indígenas. También comparten la profundidad del compromiso religioso de los indígenas, y participan en todas las fiestas relacionadas con la iglesia y en las procesiones junto a sus vecinos indígenas. No recuerdo que hayan servido como patrocinadores principales de estas fiestas; ellos sirven como “asistentes” de los patrocinadores indígenas. Sus niños asisten a la escuela primaria de tres grados de la comunidad con sus vecinos indígenas.

Los mestizos de Quisquinchir son un grupo más diverso; algunos también tienen tierras y explotan pastos en el Oriente, mientras que otros con menos tierra se dedican a las cosechas y a aumentar sus ingresos haciendo artesanías (fabricación de sombreros, joyería, carpintería) como jornaleros en el pueblo, panaderos o ayudantes de contratistas, etc. Parece que no hay una relación causal simple entre la riqueza de aquellos que crían ganado versus la de aquellos que no lo hacen. De entre los que no lo hacen, algunos dicen que podrían, pero que no tienen ningún deseo de atrapar vacas, o les falta el personal necesario en su familia para hacerlo. Otros indican que simplemente prefieren lo que están haciendo, mientras que algunos dicen que realmente no tienen el capital para adquirir la tierra necesaria para mantener un rebaño. Los vecinos indígenas y los amigos generalmente evitan responder que es producto de la pobreza y dicen que algunas persona son vagas, ya que la buena tierra del Oriente es prácticamente gratis si uno quiere trabajar duro. Sin embargo, parecería que algunos persiguen rutas alternativas de ingresos

sin necesidad, mientras que otros las ven como preferibles, optando por una orientación más “urbana”.

Una pequeña proporción de los niños mestizos de Quisquinchir asisten a la escuela primaria de tres grados localizada en su comunidad, mientras que algunos pagan para asistir a las escuelas del pueblo. Diferente a los mestizos residentes en Tuncarta o Llaco, algunos de los mestizos de Quisquinchir son ex-indígenas.

Llaco, al ser una comunidad en la que todos son mestizos, presenta un grado de diversidad económica que no se encuentra en las comunidades indígenas, pero sus directrices de expansión apuntan todavía hacia la agricultura, el ganado y el Oriente. Llaco, como algunas comunidades indígenas, posee comunalmente una parcela de bosque como fuente de leña. Esta tierra no puede ser usada por miembros individuales para cultivos. Sin embargo, las áreas que ya han sido limpiadas son arrendadas para pastoreo. Unos pocos individuos arriendan pasto adicional de los indígenas, de las propiedades privadas y de las tierras colectivas de la comunidad de Lagunas. Aún así, Llaco tiene insuficiente tierra disponible en sus alrededores para satisfacer las necesidades de sus residentes, y un número de habitantes ha adoptado el patrón transhumante de los indígenas criadores de ganado de la parroquia de Saraguro.

Los habitantes de Llaco ocasionalmente trabajarán para los indígenas Saraguros, particularmente aquellos que tienen potreros en las cercanías de Llaco atendiendo el ganado y limpiando los terrenos. Los indígenas consideran que son peones baratos (25 a 30 centavos al día más alimentos), buenos y confiables trabajadores.

Los residentes de Llaco se han vuelto además traficantes de licor de contrabando, trayendo el producto del Oriente en grandes bolsas de cuero y distribuyéndolo para la reventa a través de la región. Un pequeño número de llaconejos se han vuel-

to negociantes de ganado, consiguiéndolo en el Oriente para comerciar los domingos en Saraguro. Esto evita a los indígenas el largo viaje con su ganado en un momento inconveniente, pero además entraña un cierto grado de riesgo. Cuando se comenzó con esta práctica, a principios de los años '60, el riesgo era para el intermediario, quien pagaba en efectivo por el ganado a un precio al que él pensaba que podía sacarle provecho en el mercado de la sierra de los domingos. Usualmente éste era el caso, pero como los precios fluctúan, no siempre se aseguraban un beneficio. A mediados de los '60 una serie de robos obligaron a los intermediarios a empezar a comprar a crédito y a emitir pagarés a los vendedores indígenas, quienes cobraban más tarde cuando los intermediarios regresaban de la Sierra. Esto trasladó la mayor parte del riesgo al vendedor. En algunas ocasiones, cuando el mercado estaba malo, el intermediario incumplía con su pago o pagaba menos que lo acordado, y los indígenas exponían la necesidad de tratar únicamente con compradores conocidos para tener tranquilidad. El mercado del intermediario trajo prosperidad a algunas personas de Llaco, pero por lo menos uno "desapareció" dejando atrás grandes deudas. Llaco no tiene tiendas y tiene sólo una escuela primaria. Se considera que es una comunidad homogénea con un fuerte espíritu de cohesión y orgullo local. Tiene una actitud única de protección a los suyos. Hace mucho tiempo ocurrió un fatal error cometido por los funcionarios de rentas, quienes pensaron que controlarían el contrabando de licor en Llaco. Al acercarse a la primera casa que iba a ser inspeccionada se oyó un grito, un disparo, y todos los habitantes se juntaron para expulsar a los funcionarios. Estos últimos, se dice, apenas pudieron escapar, y hasta el día de hoy no se han hecho intentos por controlar el licor en Llaco. Este "ejemplo" de Llaco es contado frecuentemente por los indígenas cuando se quejan del acoso de los funcionarios de rentas. Pero los indíge-

nas, sienten que tal cohesión es imposible para ellos y creen que la gente de Llaco tiene una ventaja política por ser blancos.

La diferencia más sobresaliente entre los mestizos del campo y los blancos del pueblo se revela en las relaciones sociales con los indígenas. Hay excepciones en algunos casos, pero en general las relaciones entre los blancos del pueblo y los indígenas son formales, distantes, cautelosas y cargadas de desconfianza. Las relaciones entre indígenas y mestizos del campo, en contraste, son usualmente cálidas, cordiales, informales y amistosas. Se ven los unos a los otros como “de confianza” y merecedores de ella. Las conversaciones entre los miembros de estos dos grupos son a menudo amenas y jocosas. El contacto físico, particularmente entre dos hombres que caminan juntos y mantienen una conversación, es frecuente. Palmadas en el hombro o en el brazo e insultos ligeros se intercambian.

Las voces tienen igual tono y el comportamiento mutuo es abierto.

De acuerdo a Goffman (1959), analizaré el escenario “frontal” y “posterior” respecto a la hospitalidad y las comidas de los tres grupos para ilustrar esto más claramente.

Para los tres grupos, el espacio de la casa se divide en tres áreas: 1) área apropiada para recibir a cualquier visita; para los indígenas y los mestizos del campo es el patio frontal; para los blancos del pueblo, es la vereda fuera de sus tiendas, la tienda o sus patios interiores; 2) las áreas apropiadas para visitas formales de “invitados especiales”; para los tres grupos, es la sala la que muy comúnmente sirve también como dormitorio; 3) el área posterior, reservada en el caso de los mestizos del campo e indígenas a los amigos cercanos (o gente de confianza) y entre la gente blanca del pueblo, está reservada para aquellos de estatus inferior -sirviente e indígenas-. Esta es la cocina.

Es un raro evento que un blanco visite a un indígena en su casa. Cuando esto ocurre, generalmente produce tensión en el

anfitrión indígena, porque siente como obligación ofrecer comida a todos los visitantes como muestra de apropiada hospitalidad. Más aun, generalmente los indígenas están conscientes de que los blancos desconfían de su comida y la consideran contaminada. Sin embargo, usualmente se hace la invitación a comer pero casi siempre es negada. En ocasiones en las que la comida es aceptada, el blanco del pueblo será conducido a la sala, se le servirá y se le dejará sólo para que coma. Si el invitado es un mestizo del campo, en cambio, comerá con los miembros de la familia en el patio o en la cocina. Mientras tanto los blancos del pueblo no invitan a comer a todas las persona que llegan a su casa (la mayor parte de ellos compradores o vendedores). Los huéspedes invitados a comer son servidos en el comedor si la casa tiene uno o en una mesa puesta en la sala de estar/dormitorio en compañía del anfitrión. Los indígenas nunca son invitados a compartir la comida; sólo otros blancos, ya sean del pueblo o del campo. Hay muy pocas ocasiones en las que los blancos del pueblo ofrecen comida a los indígenas. Una podría ser si un indígena ha estado trabajando para el blanco en su casa durante el día. Esto sucede, por ejemplo, cuando el blanco tiene trabajo sucio o pesado por hacer. Él cita a un indígena que tenga una deuda grande, y por temor a perjudicar su relación de crédito, el indígena accede. En estas ocasiones el blanco del pueblo puede dar algo de comer al indígena, pero se le sirve en la cocina o en el patio. Incluso la comida que se le sirve no es como la que está comiendo la familia, sino tal vez algunas rosas o tortillas. A un anciano indígena además le darán una rosca o un cigarrillo cuando pase por la calle, usualmente los domingos. Pero no es invitado a pasar. Se lo hace como caridad. Los blancos del pueblo tienen la opinión que los ancianos no son bien cuidados por los indígenas.

Los blancos del pueblo y los mestizos del campo tienen relaciones sociales casi iguales. El blanco del pueblo asume que él

o ella es naturalmente superior, pero de trato amistoso, e incluso el usual tratamiento por el título puede ser dejado de lado en pro de un trato cordial. Los blancos del pueblo a menudo apadrinan a los niños mestizos del campo. En contraste con la total indiferencia mostrada hacia sus ahijados indígenas, los ahijados mestizos son reconocidos y mantienen una activa relación. Los compadres y ahijados mestizos llevan a sus padrinos del pueblo huevos, quesos, les prestan caballos, si los piden, etc. Los padrinos y compadres blancos del pueblo les dan recíprocamente regalos para el ahijado y servicios para el compadre. Las chicas mestizas del campo son buscadas por las mujeres del pueblo para que sean empleadas puertas adentro. Estas chicas generalmente vienen de las parroquias alejadas del cantón y a menudo son huérfanas. A muchas no se les paga; sólo reciben una habitación, alimentación y ropa usada. A menudo no les dan cama sino que duermen en una estera sobre el piso. Las mujeres blancas del pueblo dicen que no quieren indígenas como sirvientes porque no saben hacer nada bien (cocinar, planchar, etc.). Esto también ocurre porque las chicas indígenas no aspiran a ser sus empleadas.

Interesantemente, en algunas ocasiones durante las que observé a los indígenas rehusando o ignorando un pedido de cargar cosas para los blancos del pueblo, éstas fueron finalmente cargadas por un mestizo del campo.

Si los mestizos del campo tienen que pasar la noche en el pueblo, no tienen dificultad en encontrar un lugar donde dormir (posada) en forma gratuita, usualmente en una habitación interior con piso de madera. Los indígenas en las mismas circunstancias encuentran problemas. Los únicos lugares donde son bienvenidos a pasar la noche es en las chicherías, donde se espera que compren bebida y se les concede un rincón de piso sucio. Nuestra habitación en el pueblo se constituyó en una posada popular para los amigos indígenas de las comunidades alejadas.

Ellos siempre sonreían cuando desenvolvíamos las esteras y les dábamos cobijas. Ellos decían que nunca antes habían dormido con tal comodidad en el pueblo.

No quisiera exagerar la cordialidad y la reciprocidad de las relaciones entre mestizos del campo e indígenas. Existe un respeto mutuo y recíproca confianza y amistad, pero, de todos modos, se mantiene una distancia social muy ligera. Es en Tuncarta donde las relaciones sociales entre los dos grupos son más cercanas, en términos de interacción diaria, participación en compadrazgos, reuniones para beber y fiestas religiosas. Pero la distancia social que no se revela en la observación diaria subyace en las respuestas a las preguntas directas acerca de sus relaciones. Los indígenas usualmente piensan que los mestizos del campo de su comunidad se consideran “demasiado buenos” para casarse con indígenas. Como algunos mestizos del campo lo habían acabado de hacer, los que sostuvieron esto fueron presionados a dar una explicación. La respuesta fue que con sólo una excepción, los mestizos del campo habían insistido en que sus esposas se “volvieran blancas”. Por otro lado, nunca una mujer mestiza del campo se ha casado con un hombre indígena. (Nunca supe si de hecho algún indígena le había propuesto matrimonio a una mestiza del campo.).

El cabildo de la comunidad de Tuncarta (consejo electo) ha sido continuamente un grupo étnicamente mezclado. Parece que no hubo una intención abierta de que fuera así -las personalidades individuales de los candidatos fueron la principal consideración para la votación-. Sin embargo, los mestizos del campo, al discutir en una ocasión acerca de su comunidad y sus aspiraciones para su futuro, han culpado ocasionalmente a los indígenas por la dificultades al tratar de cumplir tareas que requieren esfuerzos mancomunados. Han sido los mestizos del campo y no los indígenas los que han expresado preocupación por la ausencia de unidad en la comunidad de Tuncarta.

Los mestizos en Quisquinchir no participan totalmente en las fiestas religiosas indígenas. A menudo asisten a las misas y van a la casa del patrocinador de la fiesta, pero generalmente se quedan comiendo afuera de la casa y no asumen una posición de “empleados”. No obstante, ellos si asisten y participan en los matrimonios y funerales de los amigos y vecinos indígenas. Los puestos del cabildo de Quisquinchir han sido siempre ocupados por los indígenas, y principalmente por los que tradicionalmente han sido líderes de la comunidad, los mayores. Sin embargo, como será discutido más tarde, los cabildos son muy débiles y a veces han sido necesarias tres o cuatro convocatorias a elecciones para lograr un número suficiente de votantes. En una ocasión, los que asistieron a la reunión de nominación fueron predominantemente mestizos del campo y aseguraron todas las nominaciones. Esto angustió a los previamente apáticos indígenas, quienes no deseaban ver sus comunidades regidas por “los de abajo del puente”. Demandaron y recibieron un segundo día para las nominaciones en las cuales, finalmente, una lista mezclada fue electa.

Los mestizos y los indígenas de Quisquinchir se han casado entre sí, pero frecuentemente las mujeres indígenas de Quisquinchir aconsejan a sus hijas no tener relaciones con chicos mestizos del campo, porque ellos podrían no asumir ninguna responsabilidad en caso de embarazo. La obligación de casarse con una chica embarazada está presente entre los indígenas, pero no existe si el muchacho es mestizo del campo. Más aun, en contraste, los hombres del pueblo son un grupo que debe ser evitado; se les considera explotadores sexuales y potenciales violadores.

Como la distancia social entre los dos grupos es aparentemente más grande en Quisquinchir que en Tuncarta, debe ponerse esto en perspectiva. La siguiente conversación con un anciano indígena de Quisquinchir es apropiada. Le pedí que me

contara acerca de los blancos que viven en la comunidad. Él contestó:

“No hay blancos en Quisquinchir”.

“Pero seguramente los hay, los Gonzáles, los Mendoza, los Medina y otros más”.

“Ah, bueno, esos blancos del campo no son blancos como los “blancos de la plaza”. Ellos son “de confianza”; son nuestros amigos, ellos son, después de todo, chazos.”

Notas

- 1 Dos parejas de mestizos del campo que viven en comunidades indígenas han optado por que sus hijos se críen como indígenas. Se discutirá acerca de ellos en un capítulo posterior.
- 2 Una típica anotación en mi cuaderno de apuntes dice así: “Juan (o x indígena) fue visitado por un blanco cuando yo estaba allí. Él no mostró sentirse superior y Juan no le mostró ninguna deferencia. Eran aparentemente amigos. Tenía que averiguar quién era ese blanco amistoso”. Invariablemente, en una fecha posterior, supe que el visitante era un mestizo del campo.
- 3 Mendigos y blancos del pueblo que vienen a mugur (comer) en las fiestas indígenas no se incluyen en esta discusión.

Segunda parte
LA ESTRUCTURA

VI Capítulo

CAMPOS DE INTERACCIÓN

En el siguiente análisis se examinarán los campos de interacción, aquellos en los que los indígenas y los blancos del pueblo se juntan. Ignoraremos a los mestizos del campo porque se discutió en las páginas precedentes; los indígenas y los mestizos del campo socializan como iguales y son independientes entre sí. La cercanía y los intereses comunes los mantienen juntos, ninguno es forzado al contacto y ninguno domina al otro.

Este no es el caso entre indígenas y blancos del pueblo. La estructura de las instituciones políticas, económicas y religiosas demandan interacción, aunque no necesariamente obligan o predeterminan la naturaleza de una situación particular de interacción. Tampoco debería implicar que en cada interacción, a una o incluso a ambas partes les disguste participar en este encuentro.

Algunas otras áreas de interacción, tales como la educación, la salud y la recreación, podrían haber sido discutidas. Cada una de éstas, además, tiene variables particulares de su propio ámbito. No obstante, creo que las escogidas servirán para ilustrar lo que más resalta de las principales interacciones y los comportamientos apropiados a éstas en Saraguro.

Al discutir el pluralismo cultural y el proceso de asimilación en los Estados Unidos, Gordon (1971: 279) escribe:

Debe hacerse una distinción entre, por un lado, aquellas actividades de la vida normal que implican ganarse la subsistencia, tener responsabilidades políticas y comprometerse en los asuntos de la comunidad, y, por otro lado, actividades que generan patrones de amistad personal, visitas frecuentes a las casas, respe-

to comunal y recreación colectiva. La primera clase usualmente desarrolla las así llamadas “relaciones secundarias”, las que tienden a ser relativamente impersonales y segmentadas; la segunda conduce a “relaciones primarias”, las cuales son cálidas, íntimas y personales.

La distinción de Gordon entre “relaciones primarias” versus “relaciones secundarias” es útil al enfocar la situación de Saraguro, pero, como Barth (1969: 16-17) ha indicado, “la sociedad plural es una etiqueta difusa”... con una variedad de posibles sectores de articulación y separación, y por esto se entabla una variedad de sistemas multiétnicos. Como en el patrón norteamericano, las interacciones políticas y económicas ocurren en Saraguro en el plano secundario; sin embargo, “el respeto comunal” es además una relación secundaria al conducirse a través de límites étnicos.

Debería ser obvio que no todos los blancos del pueblo son miembros de los grupos primarios de todos los demás. Estos grupos son pequeños por definición. Sin embargo, los blancos del pueblo son miembros potenciales de los grupos primarios de los demás, de un modo en que los indígenas (como tales) nunca podrán ser. Es un rasgo de etnicidad que conforma la barrera entre las relaciones primarias y secundarias.

Las actividades definitivas de las relaciones primarias de los blancos del pueblo, de los cuales los indígenas son excluidos, son: 1) beber juntos; 2) bailar juntos; 3) comer juntos; 4) sentarse juntos en un bus, y 5) casarse.

Las interacciones informales no instrumentales raramente ocurren entre indígenas y blancos del pueblo. Muchos de los blancos del pueblo han seleccionado a unos pocos indígenas a los cuales consideran merecedores de una amistosa “charla breve” acerca del clima, las personas queridas, las cosechas, etc.; pero el siguiente encuentro es más típico.

Mientras iba caminando por la calle principal del pueblo con un indígena a quien yo y los miembros de su comunidad considerábamos ser particularmente adepto al mundo de los blancos, se detuvo para saludar a un “dignatario” blanco del pueblo con un amistoso “hola, don tal”, como respuesta recibió una fría mirada. Impávido, preguntó alegremente si el caballero pensaba que podía llover. “¿Cómo podría saberlo?” fue la brusca respuesta. El indígena intentó una vez más: “¿Qué es bueno para un dolor de muelas?” Esto fue demasiado para el hombre del pueblo, quien escupió en el suelo y murmuró: “un dentista”, y le dio la espalda.

El blanco del pueblo había mantenido la interacción “abierta” sólo lo suficiente para determinar que esta conversación no “iba a ninguna parte” para su conveniencia, y la cerró. Yo he visto a este mismo hombre comportarse cortésmente con los indígenas como autoridad política, incluso en tratos de negocios; pero iniciar un contacto no instrumental que no tenga tal fin es sobrepasar los límites. En la actualidad el “exclusivo” comportamiento social íntimo de beber juntos indígenas y blancos sí ocurre -como un rasgo de comportamiento instrumental-, usualmente con fines económicos en relaciones secundarias. Determinar la naturaleza precisa y los motivos de cada interacción atestiguada es una tarea temible, pero los casos de los cuales saco mis conclusiones no son simples deducciones de mi parte. En algunas ocasiones, cuando yo encontraba a los indígenas a los que se les estaban sirviendo bebidas en la tienda de un blanco, el blanco rápidamente anunciaba que el compadre le estaba vendiendo tierras o comprando su caballo, etc., para disipar cualquier falsa impresión de igualdad social que pudiera darse.

El blanco del pueblo, en los encuentros frente a frente con indígenas, generalmente opera con sólo una o dos formas de ser propias de los indígenas. La primera siempre es “indígena”, pero la segunda variará acorde al ámbito (más otros factores) y esto afecta mucho al comportamiento de interacción. Mientras tanto, los indígenas operan siempre conscientes de que están tratan-

do con un blanco del pueblo, pero generalmente son más sabedores de las características de la personalidad del individuo, ya sea por experiencia personal o por la reputación del blanco, conformando de esta forma su comportamiento en relación a esto. Por esto, el dueño de una tienda local, quien tiene una reputación de ser extremadamente rudo con los indígenas es casi totalmente boicoteado. Cuando tienen la opción de escoger con quién conducir las interacciones, tal vez se dé preferencia a aquellos que tienen fama de ser corteses o más honestos. Usualmente, todas las autoridades y hombres dueños de tiendas son evitados cuando están ebrios, debido a que su comportamiento es menos predecible y más propenso a ser abusivo. La naturaleza del ámbito tiene además un efecto crítico también en el comportamiento de los indígenas.

Sería fácil ver la situación de los Saraguros como un simple colonialismo explotador, en el que los blancos son parásitos depredadores de los nativos dominados. Muchos científicos sociales, tales como Memmi (1968), Fanon (1968), Mörner (1967) y Wagley y Harris (1964) han visto las situaciones de contacto intergrupales como poseedoras de una sola dimensión, usualmente apoyada en términos de relaciones mayoría / minoría o dominante / subordinado, pero el dominio en un ámbito no necesariamente incluye dominio total, un rasgo que se advierte muy raramente (cf. Hammel, 1962). Como mostraré en los siguientes tres capítulos, el dominio en un ámbito no se traslada necesariamente a otros. En el ámbito político el blanco del pueblo es incuestionablemente dominante; en el ámbito económico el indígena tiene independencia en virtud de su sana economía y sus bienes personales, y no es ni dependiente ni dominado por los blancos del pueblo. En el ámbito religioso, separados pero iguales, de todos modos bajo el poder del cura, es una descripción idónea, excepto que cada grupo siente que es superior al otro en este aspecto de sus vidas.

En otras áreas culturales no formales, los blancos afirman su superioridad; por ejemplo, en el idioma, la etiqueta y los parámetros civilizados, se ajustan fuertemente a ellos. Estos parámetros son cruciales para su autoestima. Usualmente los indígenas también aceptan parte de esta afirmación y algunos dicen que su “raza” “no los tiene”, o que no es valioso. Al presenciar a un compañero que rompa la etiqueta, sus amigos indígenas se disculparán diciendo: “debes perdonarle; él (o ella) es sólo un indígena ignorante”. Aquellos que no han aprendido los comportamientos apropiados para operar en el mundo de los blancos con una mínima cantidad de fineza (debido principalmente al poco contacto) avergüenzan a los otros. Los de la comunidad de Oñacapac son ejemplos frecuentes de esto.

Otras experiencias potencialmente humillantes son a menudo aliviadas por la habilidad de los indígenas de ver humor en la situación. Los blancos, en sus encuentros con indígenas, tienden a tomarse a sí mismos muy seriamente; en ocasiones los indígenas juegan con esto para su propia diversión molestando a los blancos por su falta de valor sólo para que se sientan incómodos. El transporte público es un ejemplo. Ecuador no ha escrito leyes tales como la Jim Crow para la transportación pública; sin embargo, el principio es seguido en toda la sierra (cf. Klumpp, 1970: 259). Los indígenas deben sentarse en la parte de atrás de los buses. El último asiento es una banca dura, sin resortes ni espaldares y con mucho humo. Incluso cuando muchos otros asientos están desocupados los indígenas son apiñados en este asiento por el ayudante que va en cada bus acomodando a los pasajeros y al equipaje. Únicamente en la provincia de Loja he visto indígenas “reaccionando”. Los indígenas Saraguros también son dirigidos a la parte posterior y la mayoría obedece, pero he visto que otros protestan porque está demasiado lleno o incómodo. El ayudante les amenaza y ellos se allanan. Pero una vez que el ayudante se sienta y el bus comienza a moverse los indíge-

nas calladamente cambian de asientos. Cuando el ayudante descubre el movimiento trata de sacarlos del bus; entonces ellos regresan a la parte posterior -temporalmente, riéndose-. Otra variación es llegar hasta el destino y esperar que el despreciado pasajero indígena se haya bajado. Él gritará “aló” fuertemente cuando el bus comienza a moverse, gesticulando que su equipaje se ha quedado arriba del bus. Mientras el ayudante empieza a trepar, el indígena se va riéndose y sintiendo que ha recibido alguna compensación por el acoso que sintió. Es un juego para mofarse del blanco. Esto puede ser peligroso y se necesita habilidad para saber cuándo no hacerlo; por ejemplo, cuando alguna autoridad se pone “seria” uno no debe desafiarlo y reírse.

El orgullo de la independencia, el sentido de autoestima, la dignidad y el equilibrio que muestran los Saraguros en sus encuentros con afuereños son rasgos que se ven rara vez en otras áreas indígenas de los Andes ecuatorianos (cf. Maynard, 1965; Burgos, 1970; Casagrande, 1964a).

En el capítulo acerca del ámbito político restringiré mi discusión a los sistemas de autoridad y de resolución de conflictos. El ámbito económico tratará solamente de intercambios, principalmente compras, ventas y préstamo de dinero, mientras que la discusión del ámbito religioso se enfoca a la religión organizada en Saraguro.

Nota

- 1 La humildad que implica una disculpa es usada además como un recurso para obtener ventaja en algunas ocasiones.

VII. Capítulo

ÁMBITO ECONÓMICO

Furnivall (1977: 206-207) describe a la clásica sociedad plural como un producto del colonialismo. Le dio las características de tener un sistema político común integrado con el mercado. Las interacciones económicas en Saraguro tienen lugar principalmente en el pueblo; la mayoría de tales intercambios, tanto en términos de mercaderías como de cantidades de dinero, ocurre los domingos, que es el día de la misa y del mercado. En este capítulo examinaré las formas en las que las gentes del pueblo y los indígenas se vinculan en el campo económico. Los blancos del pueblo tienen una frase en la que encasillan el comportamiento económico de los indígenas: “los indios no producen y no consumen”. La combinación de grandes transacciones de los indígenas, con clientes haciendo pequeñas pero acumuladamente significativas compras, combinadas con los camiones que salen del pueblo cargados con el ganado criado por los indígenas, parecen negar la validez de esta frase. No obstante, para los blancos del pueblo está totalmente confirmado, porque ellos están poco involucrados en la venta de alimentos en el mercado del domingo o en la comercialización del ganado. Estos vendedores y compradores son respectivamente, en su gran mayoría, afuereños que vienen al pueblo desde Cuenca y Loja semanalmente. Por esto, una variable más precisa de esta frase podría ser: los indígenas no producen y no consumen en una forma que beneficie directamente a los blancos del pueblo. Primero discutiré al indígena como productor; luego, como consumidor, para examinar este tema.

La familia indígena, como unidad de producción para satisfacer sus necesidades básicas de comida y ropa, ha sido discutida previamente. Los blancos del pueblo saben bien que los indígenas son productores en este sentido. Particularmente les amarga a los blancos del pueblo que deben comprar maíz traído de Loja, cuando todo su pueblo está rodeado de campos productivos, pero los indígenas se rehúsan a venderlo. Sólo lo que se recoge como diezmos es vendido en el pueblo. Los alimentos que producen los indígenas para la venta incluye reses, cerdos, pollos y productos lácteos -leche, huevos y queso-. Dos reses jóvenes son comercializadas localmente por los carniceros cada semana; el resto se lleva a mercados de otras localidades. Durante un tiempo el consejo de la ciudad de Saraguro estableció un impuesto por cada cabeza de ganado sacada del área, pero fue derogado, aparentemente debido a la resistencia de los compradores.

El cerdo es la carne favorita de los blancos del pueblo (el cuero de éste se considera como algo delicioso), mientras que los indígenas evitan comer cerdo y los crían -rara vez más de uno a la vez- casi exclusivamente para el mercado. Crían pollos tanto para el mercado como para el consumo personal, pero son escasos y caros en Saraguro porque la demanda es alta.

Los compradores de Oña, un pequeño pueblo al norte, el cual sirve como parada principal para comer de los buses Cuenca-Loja, vienen a Saraguro cada domingo y esperan a los indígenas en las afueras del pueblo para conseguir pollos en grandes cantidades.

El único producto de los indígenas en el cual los blancos del pueblo están involucrados en comprar y vender en grandes cantidades es el queso. Dos familias de fabricantes de queso compran a los indígenas el queso sin sal y sin procesar y lo convierten en un producto más vendible que llevan a Loja en camiones cada semana. Algunas familias compran los quesos a los in-

dígenas para el consumo familiar, además de huevos y leche. Pueden ser los indígenas o los blancos los que inician una transacción para conseguir las cosas que consume la familia. A veces el indígena (usualmente una mujer) va de puerta en puerta hasta vender todos sus productos, o el blanco deseoso de comprar llama a la indígena pidiéndole el producto que desea. Las mujeres blancas del pueblo tratan de mantener proveedores fijos y frecuentemente le darán un pequeño regalo, como una fruta o pan, a cambio de la promesa de entregar huevos semanalmente. Al mismo tiempo las vendedoras indígenas tratan de obtener los mejores precios para sus productos, y no siempre quieren atarse a un determinado cliente. Mujeres de fuera del pueblo que venden productos compran ansiosamente huevos, y se los dan a aquellos que les venden grandes cantidades de comida por su dinero, más de la que reciben del comprador promedio.

Los vendedores indígenas de leche fresca operan principalmente basados en una ruta predeterminada de clientes. Debido a la naturaleza de su producto, ellos deben tener a sus vacas lecheras cerca de sus casas, y además residir cerca del pueblo. También en este caso la demanda excede a la oferta y un distribuidor de leche solamente accederá a una cantidad de pedidos que hacen sus clientes regulares¹. La mayoría de indígenas prefieren, debido a factores de tiempo y distancia, convertir la leche en queso fresco para venderlo una vez por semana.

Las hierbas para los cuyes y la leña son otros artículos vendidos por los indígenas a los blancos, generalmente basados en un contrato previo, a veces de larga duración. Ocasionalmente un indígena que desee obtener algún dinero adicional puede venir al pueblo con leña para vender y siempre encontrará un número de ansiosos clientes listos a comprarle.

Los principales proveedores de comida de los blancos del pueblo son los mercaderes de fuera del pueblo que venden en el mercado, quienes periódicamente compran al por mayor en las

ciudades. Algunos de los dueños de tiendas pequeñas comprarán al por mayor, (especialmente frutas tropicales) en el mercado local para revenderlas durante la semana. Obviamente, sus precios no pueden competir con los de los proveedores. El mercado del domingo, repleto de indígenas, constantemente recuerda a los blancos del pueblo que los indígenas tienen un gran potencial de consumo pero que gastan la mayor parte de su dinero en transacciones con gente de afuera y no con la gente local. Los blancos del pueblo también están conscientes de la riqueza de los indígenas. A veces, de hecho, se la exagera mucho. Muchos hombres blancos del pueblo disfrutaban de visitar la plaza de ganado para ver las transacciones, y parece que cada uno tiene una historia favorita que contar habiendo visto a un indígena recibir tanto dinero por sus animales que llenó su alforja y su balde para la chicha y aún así le faltaba espacio. Él tenía tanto dinero que no sabía qué hacer con él. Después de reírse al imaginar esta cómica escena, el informante procedía a demostrar que él sabría qué hacer si todo ese dinero fuera suyo (arreglar la casa, hacer un viaje, comprar nuevas ropas, comprar una licuadora, etc.), y finalmente él movía su cabeza tristemente debido a la naturaleza miserable de los indígenas².

Las principales compras que los indígenas hacen en las tiendas del pueblo regularmente incluyen panela, sal, queroseno (para encender el fogón), trago del contrabando, velas, hilo, cintas, cigarrillos, fósforos, medicinas para el dolor de cabeza y otros artículos de bajo costo y poca ganancia. Revisando el inventario de una típica tienda pequeña se encuentra que estos artículos constituyen sólo una pequeña porción del inventario total, y la mayoría de las cosas se las almacenan para vendérselas a los blancos -incluyendo harina, arroz, galletas, alimentos enlatados, etc-. Esta selección no se hace con la idea de mantener alejados a los indígenas. Al contrario, los dueños de tiendas blancos están usualmente ansiosos de tener una clientela más grande de

indígenas. La dificultad es hacer que aumenten sus compras. Este tema es frecuentemente tópico de conversación y parece estar con mucha frecuencia en la mente de los blancos. En una ocasión yo estaba conversando en la calle con un pequeño grupo de muchachas indígenas y una persona blanca nos interrumpió diciéndome: “Linda, ¿por qué no usas tu influencia para hacer que estas indígenas usen ropa interior? Piensa en lo mucho que esto ayudaría a los negocios en el pueblo!” radios, zapatos y botas han tenido éxito recientemente. En algunas ocasiones los comerciantes blancos me pidieron artículos para almacenar que pudieran atraer a los indígenas. Como se anotó previamente, los blancos del pueblo frecuentemente expresaban su deseo de que los indígenas se vuelvan “blancos”, lo que, decían, tendría como resultado un mayor número de clientes para una gran variedad de productos.

Algunos, pero no todos los precios son regateados en Saraguro. Como regla general ninguno de los comestibles de las tiendas del pueblo se pueden regatear, pero todos los productos del mercado sí. Los precios de los productos durables más caros en las tiendas del pueblo, tales como productos para el jardín, joyas de fantasía, herramientas, zapatos, etc., pueden regatearse, pero los artículos pequeños, no. Saber cuáles pueden ser regateados y cuáles son no negociables es parte de ser “civilizado”. A un indígena que trata de regatear un precio no negociable se le hace caer en cuenta con una selección de palabras que insultan su inteligencia y tratan de avergonzarlo. El hecho será ridiculizado entre blancos en las conversaciones.

Los blancos del pueblo se sienten en libertad de intentar que los indígenas reduzcan los precios de los huevos, la leche y el queso, pero esto generalmente falla y es cortésmente negado de tal modo que no se ofenda al comprador, al grado de que busque comprarle a otra persona.

La fuerte competencia por clientes hace que los precios de las cosas en las tiendas de los pueblos pequeños sea muy uniforme, y muestran poca tendencia a subir, considerando el hecho de que los comerciantes blancos deben comprar sus productos regateando precios en las ciudades y obteniendo suficiente ganancia para por lo menos pagar el viaje. Mientras tanto, los indígenas hacen muchas comparaciones de precios como una estrategia de ahorro, y pacientemente preguntarán el precio de hasta el más pequeño artículo en algunas tiendas, buscando conseguir el precio más bajo.

No pude detectar ninguna diferencia entre los precios que se les cobraba a los indígenas comparados con los que se les cobraban a los blancos. Sin embargo, algunos indígenas creen que hay diferencia de precios. Algunos me pidieron que hiciera las compras de algunos de los productos de precio fijo para ellos, o que les acompañara mientras hacían las compras en las tiendas del pueblo³. Ambos, indígenas y blancos, consideran los precios como un tópico válido de conversación, y todas las personas se enorgullecen por haber comprado un producto a un precio inferior que el que consiguió otra persona.

Cuando en una tienda se compra un artículo pequeño a un precio fijo, el intercambio verbal entre el indígena y el dueño de la tienda es directo, corto e impersonal. El indígena es casi invariablemente llamado “compadre” o “cholito”. Si dos clientes arriban al mismo tiempo, el más prestigioso será atendido primero (por ejemplo, el no indígena antes del indígena; el cura antes que nadie, etc.); sin embargo, si alguien llega después del indígena y se le atiende primero, el indígena no teme protestar y exclamar hacia las paredes que si no le atienden pronto se irá a otra parte donde aprecien su dinero. Esta amenaza generalmente atrae un pronto, pero muy raramente, cortés servicio.

El tratamiento normalmente distante que reciben los indígenas en una tienda al detalle se debe contrastar con el que re-

ciben por parte de quienes comercian los productos manufacturados específicamente para vender a los indígenas -sombreros, blusas y joyería en particular. -Estos artesanos parecen tener como regla una relación más personal con sus clientes, a pesar que los ven con menos frecuencia que los dueños de las tiendas. La competencia que existe por clientes puede, para algunos, ser la razón de la diferencia de trato, pero también se da una fuerte competencia entre las tiendas. La confianza de los artesanos en los indígenas, como clientes, en comparación con otros mercaderes, debe ser tomada en cuenta. Pero su trabajo además implica más contacto directo y familiaridad con sus clientes de lo que una simple venta implica. Los sombreros y la mayoría de las blusas de las mujeres se hacen usando materiales sin procesar proveídos por el cliente, y al cliente en ambas instancias se le deben tomar medidas, porque el producto está hecho para que le quede bien. Los fabricantes conocen a sus clientes por nombre y generalmente les invitan a sentarse y charlar. Parece que como regla hubiera una genuina simpatía en la interacción. Mientras tanto las mujeres indígenas tienen una fuerte lealtad para “sus” fabricantes de blusas y presumirán acerca de sus habilidades, particularmente en relación al bordado de una pulgada de ancho que decora los cuellos y puños. Cada costurera tiene su propio diseño, el cual ligeramente difiere de los otros. Las mujeres indígenas reconocen de un vistazo quién hizo el trabajo. Por lo menos un fabricante de blusas no tiene máquina de coser y hace todo el trabajo a mano.

Interesantemente, el orgullo de los clientes por las habilidades de su costurera no es compartido por su costurera. Ella a menudo se desvaloriza, expresando vergüenza de que no tiene otras habilidades, que conoce un sólo diseño (en muchos tamaños) y que conoce unas pocas puntadas de bordado. Al saber que a sus clientes les gusta su trabajo, a menudo ella añade: “pero si son indígenas, ¿qué pueden saber?” Tal vez es debido a que las

mujeres indígenas gustan de su trabajo, que no es motivo de mucho orgullo. Coser para indígenas no es un gran trabajo. Otros blancos no admirarán ni comprarán sus productos y ni siquiera las costureras “usarán ni muertas esas miserables blusas”. Ellas, como blancas, no pueden admirar su propio trabajo. Pero esto les da para vivir a pesar que la remuneración es baja. Lo mismo puede decirse de los fabricantes de sombreros y en algún grado de los joyeros, los que hacen hermosos aretes de filigrana en plata, delicadas cadenas de plata y atractivos tupos tanto de plata como de níquel.

Los fabricantes de cinturones, con su incursión en el mercado de turistas, han empezado a producir grandes cantidades de cinturones en detrimento de su calidad y diseño, y por consiguiente no confían más en el cliente indígena, como lo hacen los otros, con todo, los mejores cinturones adornados y estuches de machete son todavía los que se hacen para los indígenas, quienes saben y demandan un trabajo de calidad.

Los dueños de chicherías fabrican además un producto sólo para el consumo de los indígenas, y ellos también actúan amistosamente con sus clientes, pero parece haber diferencias sustanciales entre las actitudes de los chicheros y las de los artesanos. En primer lugar, nadie lisonjea la fabricación de chicha. Los indígenas rutinariamente desaprueban y difaman el producto. En términos del total de horas de contacto, los chicheros son los que más ven a su clientela y los llaman por sus nombres. Pero los dueños de las chicherías a menudo hablan de los indígenas con gran desprecio y los ridiculizan a sus espaldas, lo que los fabricantes de blusas y otros artesanos no hacen. Por parte de los chicheros debe haber una forma de señalar verbalmente que a pesar de que pasan mucho tiempo con los indígenas esto no debe verse como que los aceptan (cf. Goffman, 1963: 30). Los chicheros entran en los clásicos casos de Merton de “tímidos hipócritas”, mientras que los artesanos “liberales de buen clima”,

aquellos que demuestran amistad a los miembros de un grupo minoritario pero temen admitirlo o demostrarlo francamente a las otras personas (Merton 1948).

Dar una pequeña cantidad de comida (con un costo de alrededor de 10 centavos) como anticipo para un trato económico se conoce localmente como fuerza, una técnica empleada tanto por indígenas como por blancos para persuadir a la otra persona a inclinarse a su favor, como se mencionó anteriormente en el ejemplo de los proveedores de huevos, o para conseguir un préstamo en términos razonables, etc. La aceptación de la fuerza moralmente obliga al receptor a cumplir con su promesa, pero no es una obligación legal y a veces se rompe este compromiso. La etnicidad no tiene nada que ver con su cumplimiento, -parece ocurrir con igual frecuencia entre ambos grupos.

Mientras que las fuerzas se dan antes de un intercambio (a menudo días antes), las yapas se dan después, especialmente por comida comprada en gran cantidad. La yapa es un bono cuya intención es alentar a que se continúen tratos económicos. Por esto, si una persona compra 10 naranjas, el vendedor añadirá una más como yapa. Uno de los compradores de quesos siempre da bananas como yapa a sus proveedores aparte de pagarles el precio convenido.

La venta de artículos más grandes, como tierra, ganado, caballos o mulas involucra un bono más grande que el de la yapa y lo provee el comprador y no el vendedor. Este "bono" más grande se llama "timbushca", y consiste en por lo menos una botella de trago, la que idealmente debe ser consumida por el comprador y el vendedor juntos después que se haya concretado la negociación. Una excepción a la tradición del consumo mutuo se hace con los compradores de ganado de fuera del pueblo, quienes siguen la práctica de la timbushca proporcionando la botella, pero usualmente toman un solo trago con cada cliente. Aún así, en el transcurso de una mañana entera de negociacio-

nes, una considerable cantidad de alcohol puede ser consumida. Los indígenas encuentran muy fácil hacer compras a crédito en la tiendas del pueblo. Para artículos pequeños (menos de 50 centavos), no se firma ningún papel, nada se registra, la palabra del indígena de que pagará otro día es suficiente. Muy a menudo, el dueño de la tienda, al ser preguntado, revela que él o ella no conoce el nombre de la comunidad de residencia del indígena que acaba de comprar a crédito un pequeño artículo. A pesar de ello, el dueño puede afirmar que le pagará porque el cliente tenía cara de “honesto”. Aparentemente tal confianza está garantizada. Sólo un caso de incumplimiento se produjo en nuestra estancia en Saraguro. Este fue el caso de un adolescente que empezó a cargar sus compras regularmente en una tienda local. Cuando el comerciante empezó a temer que el pago no se haría le preguntó su nombre. El replicó que era el hijo de una mujer indígena bien conocida por el comerciante, por lo que su crédito fue extendido. Finalmente, como la deuda se acumulaba, el comerciante se acercó a la mujer únicamente para saber que el joven le había mentado respecto a su identidad. Sus verdaderos padres, sin embargo, cuando supieron de su incumplimiento, hicieron que pagara sus deudas inmediatamente, y estaban muy escandalizados por su comportamiento.

Además he presenciado a blancos del pueblo solicitando crédito en tiendas regidas por sus vecinos. Algunos obtenían este privilegio, pero la respuesta usual era un “no” cortés pero firme. Los blancos del pueblo conocen las dificultades financieras de los otros y no confían entre sí.

Casi no hay tiendas en las comunidades indígenas. Una chichería es regida por una pareja blanca en Ñamarín, y una pareja de indígenas en Tuncarta trató de operar una pequeña tienda en su casa, abastecida con productos básicos, pero poca gente les compraba, demostrando que preferían ir al pueblo (un viaje redondo de 5 millas) tanto por la emoción como por la compra

(cf. Mintz, 1967: 108). Otra pareja indígena en Lagunas trató de incursionar en ventas al detalle, ofreciendo panela, sal, bebidas no alcohólicas y fósforos a los mismos precios que los comerciantes del pueblo. Sin embargo, pronto encontraron dificultades. Aparte de que nunca tuvieron muchos clientes, los que venían muchas veces compraban a crédito, tal como hacían en el pueblo. No obstante, en contraste con su pronto pago en el pueblo, no les pagaban a sus vecinos, creando dificultades sociales. Los neófitos empresarios pronto decidieron que tener tensas relaciones no compensaba la pequeña utilidad que habían anticipado (cf. Loewen, [1971: 47-48]. Una descripción de una situación similar entre los negros de Mississippi, el cual afirma es uno de los factores que permitieron la aparición de los inmigrantes chinos como un grupo de comerciantes).

No se cobra ningún interés en las transacciones a crédito con blancos descritas anteriormente; aunque se cobra interés por los préstamos en efectivo, no hay bancos en Saraguro y sólo muy pocos indígenas han hecho uso de las facilidades localizadas en la capital provincial. La principal fuente de efectivo viene de los blancos del pueblo, quienes prestan dinero a un interés simple mensual de entre el 3% y el 10%. Para préstamos pequeños de menos de diez sucres se toma algún artículo, como un radio o joyas, como prenda y es detenido hasta que el préstamo es pagado. Para préstamos más grandes se utilizan papeles legales y se piden pagos mensuales.

Matrimonios, funerales, gastos médicos, litigios y oportunidades de comprar tierra, todos son eventos inesperados o no planificados, que constituyen ocasiones más comunes que conducen a los indígenas a los prestamistas blancos. Parece que los indígenas muy raramente se piden prestado dinero entre sí, excepto muy pequeñas cantidades entre amigos o parientes cercanos. Se dan dos razones: 1) los otros indígenas usualmente no tienen mucho dinero en efectivo a mano, y 2) el que pide prestado

no quiere admitir sus dificultades financieras frente a otro indígena por vergüenza. Algunos que han prestado pequeñas sumas de dinero sin intereses a amigos o parientes han indicado la difícil posición en la que se encontraban los dueños de la tienda de la comuna. Ellos no quieren dañar una relación o avergonzar a su deudor presionándolo para que pague, pero algunas veces ellos necesitan el dinero. La mayoría expresa la idea de que es mejor evitar esa situación, pidiendo prestado a los blancos con intereses aunque más riesgoso pero tener buenas relaciones sociales.

Establecer una relación prestamista/prestatario con un hombre del pueblo no siempre es fácil. Generalmente un indígena pedirá a un amigo que ya haya tenido créditos que le acompañe. El prestamista blanco usualmente inquirirá sobre la tierra que posee, pero normalmente no demandará esto como una garantía.

Cuando se ha establecido una relación de préstamo, el indígena trabaja por el mantenimiento de la buena voluntad del prestamista aunque no se deba nada, sabiendo bien que las emergencias financieras son un hecho de la vida, y es mejor estar preparado. Regalarle ocasionalmente huevos o un poco de carne de una fiesta son fuerzas usuales que se dan a los prestamistas. Estos, mientras tanto, están bien concientes de la preocupación del indígena de mantener abierta la línea de crédito y están gustosos de tomar ventaja de esta situación. Ellos le pedirán a su deudor moler granos, ayudarles con su cosecha de trigo, llevar mensajes, etc. Algunos prestamistas son, o pueden ser, abusivos. Algunas mujeres indígenas cuentan de asaltos sexuales e intentos de violación por parte de blancos del pueblo que aparecen en la puerta de su casas cuando sus esposos están ausentes, bajo el pretexto de cobrar el pago mensual, incluso cuando aun no llega el plazo.

Información acerca de las tasas de interés es intercambiada entre los indígenas y se sabe que un blanco pide menos interés que el prestamista al que acude usualmente; por lo tanto, el solicitante intentará formar un nuevo vínculo. Sin embargo, algunos indígenas prefieren su contacto actual, a pesar de que las tasas son más altas, debido a la confianza, honestidad, buena voluntad por extender los préstamos, o porque no se les carga con “intereses adicionales” en forma de trabajo, etc.

Algunos indígenas tienen dificultad en establecer una buena tasa de interés, y se ven forzados a pedir prestado a tasas superiores al 10% de interés simple mensual, lo que implica dificultades para pagar. Interesantemente, el compadrazgo no parece ser un mecanismo usado para establecer conexiones de crédito. Los que usan el compadrazgo en el sentido patrón-cliente, éste será empleado cuando se busque ayuda en el mundo de los blancos, pero no préstamos. Incluso aquellos que tienen vínculos de compadrazgo con prestamistas buscan a otros para sus préstamos. El préstamo de dinero parece ser un negocio que no debe ser mezclado con ningún otro vínculo, aunque sea tenue.

El blanco, pese a toda la aparente confianza en el indígena como deudor, no comunica esto al indígena frente a frente. Los pagos mensuales son cuidadosamente contados y recontados en presencia del prestatario y a menudo murmuraciones acerca de cuánto le gustaría al indígena estafarle, o pagarle incompleto, pueden ser claramente oídas. Un dicho común entre los blancos es frecuentemente repetido al indígena cuando paga su deuda, así como en otras ocasiones: “El indio que no roba, peca”. Esto usualmente provoca una vehemente protesta del indígena, y parece ser que la acusación es totalmente injustificada. Un examen sistemático de los litigios en años seleccionados registrados en la oficina del Teniente Político reveló que no había ningún cargo de indígenas robando a blancos, pero había cargos de blancos robando a indígenas y de indígenas robando a indígenas. Al pedir-

seles que explicaran este dicho, los blancos generalmente replicaban que a los indígenas les gusta robar y que sólo una estricta vigilancia podía prevenirlo. Pero parece que el modo y la elección de las ocasiones en que se utiliza el acusatorio dicho indicaría que es empleado para “poner al indígena en su sitio” o mantenerlo a distancia insultándolo en una forma hiriente. Esto se hace llamándole ladrón o pecador, los dos términos afectan a su moral y su integridad religiosa, valores que los indígenas apreciaban. Tal comportamiento dice, en realidad: “no quiere decir que seamos iguales o amigos sólo porque te confié mi dinero”. Otra táctica usada en tales situaciones de poder es la de acusar al indígena de mentiroso. En realidad, éste debe ser un caso de diferencia cultural, dado que los blancos del pueblo llaman mentiroso a todo el mundo con mucha frecuencia como una protección contra ser engañado. “Es mentira” y “mentiroso” son dos frases que los niños aprenden y usan con adultos desde una temprana edad. Y son recompensados por usarlas, y son alentados a detectar engaños y duplicidad. Además de aprender a detectar, aprenden también a aplicar estas “habilidades” cuando sea conveniente. Contar mentiras, lo que también sucede entre los indígenas, no tiene el valor positivo que tiene entre los blancos, y un niño indígena que acusa a un adulto de mentiroso puede ser severamente reprimido, aun si tuviera razón.

El siguiente encuentro registrado en 1971 ilustra algunos de los puntos anteriores, incluyendo el impacto de tal acusación:

Dos hombres, uno del pueblo y un indígena, a quienes yo conocía bien, estaban conversando en la vereda mientras yo me aproximaba. El hombre del pueblo se veía serio, encorvado, ligeramente inclinado hacia adelante, hacia el indígena. El indígena tenía sus brazos cruzados sobre su pecho, ligeramente inclinado hacia un lado, con el rasgo de una sonrisa en sus labios. Sólo un movimiento de cabeza demostró que se habían percatado de mi presencia. El hombre del pueblo estaba hablando (TM).

TM: ¿Dónde esta tu cuñado? Su deuda está vencida desde hace dos meses.

Indígena (I): Está en el Oriente.

TM: ¿Cuándo regresa?

I: No sé (en forma de broma). Tal vez nunca.

TM: (A mí, muy enojado) ¿Tú ves cómo es esto, Linda? Estos indios me piden prestado dinero y se van al Oriente, con la intención de no pagar nunca.

I: (A mí, riéndose) Ya ves cómo son los blancos. Sólo porque un indígena les falla con el préstamo, dicen que todos lo hacen. Yo nunca lo he hecho.

TM: (Al indígena) Yo le presté el dinero porque es tu cuñado.

I: Yo no firmé por él. Si fuera por mí, yo no le hubiera prestado (se sonrió).

TM: ¿Qué tierra le pertenece?

I: No sé. No soy su guardián. Tal vez ninguna en la sierra.

TM: ¡Mientes!

I: (Muy enojado por primera vez, los brazos libres e inclinándose hacia adelante) ¡Señor!, yo no digo mentiras.

TM: No importa. Iré con el notario y encontraré qué propiedades tiene. Tengo métodos. Voy a ir a verle en el Oriente. Dile que voy a irme allá, y tendrá que pagarme 50 sucres extra por el viaje y la molestia.

I: Probablemente esto es todo lo que puedes hacer. Me aseguraré de que reciba el mensaje (él se va).

Algunos indígenas sienten que tienen buenas relaciones con sus prestamistas, y de hecho algunos son muy respetados. No obstante, algunos de los indígenas que ameritan este tratamiento preferencial pueden sobreestimar la confianza que sus prestamistas tienen en ellos. Un indígena así, queriendo demostrar el control que tenía sobre su prestamista, me hizo saber que tenía que pagar 20 sucres ese día pero en lugar de eso iba a pedir que le prestara 40 más, un pedido que él predijo sería instantáneamente aceptado. Me invitó a que atestiguara esto, y nos fuimos al pueblo. Se acercó a su prestamista, le saludó cordialmente e hizo su pedido. Él, explosivo y con muy mala cara, dijo:

“¡no!”, acompañado con algunas injurias, obligó al indígena a replantear la situación. Tratando de salvar algo del encuentro educadamente, le preguntó si sólo podía pagarle 5 suces de la deuda. Nuevamente la respuesta fue pronta y negativa, entonces la esposa, quien no había dicho nada durante su “alardeo” conmigo, ni durante todo el encuentro con el prestamista, calladamente sacó 20 suces de su blusa y se los entregó. Cuando nos fuimos, ella regañaba a su escarmentado esposo, quien doloridamente argüía, “pensé que me conocía mejor que eso”. Ella replicó: “es un blanco, ¿no es cierto?”.

La justificación que dio el indígena para este mal encuentro fue culparle al blanco porque no le conocía como es en realidad, fue la racionalización, ya que de haberle conocido bien él le hubiera tratado mejor. Él había recibido mejor trato en el pasado, y probablemente lo iba a tener en el futuro, no como prestatario sino más bien como vendedor o comprador de tierra.

Hacer tratos con un blanco en calidad de agente de bienes raíces es diferente de hacer tratos con ellos en calidad de dueño de una tienda o prestamista, claramente resaltando el significado del contexto para la interacción. El blanco que se compromete en tratos de tierras está ansioso por comprar y ansioso por vender. En interacciones de este tipo ellos son más corteses y muestran mucha hospitalidad, sellando la transacción con una ronda de bebidas, conduciendo las negociaciones con todos los participantes sentados, frecuentemente mencionando el nombre del indígena a través de la conversación en lugar de usar una etiqueta, como se hace en otros contextos.

Se deben hacer dos preguntas al respecto de las ventas de tierras: 1) ¿por qué los indígenas venden tierras?; 2) ¿por qué escogen vendérselas a los blancos en lugar de sus vecinos?

La tierra es el bien más valioso que los indígenas poseen. Muchas parcelas nunca dejan de pertenecer a una línea familiar por generaciones. Un cambio de dueño, usualmente los precipi-

tan a dos motivos. El primero es una severa dificultad financiera ocasionada por alcoholismo, grandes deudas, problemas médicos de gravedad que necesitan tratamiento en la capital provincial, problemas legales, etc. El segundo es simplemente un deseo de consolidar propiedades. Si una persona tiene la oportunidad de comprar una propiedad que esté junto a otra que ya posee, particularmente en el área principal de la comunidad, como también en el cerro, entonces una propiedad que está más distante, que tal vez esté localizada en otra comunidad, será vendida para comprar la más deseable.

¿Pero por qué a través de los blancos como intermediarios? Algunos indígenas dicen que están decepcionados de esta práctica, citando los precios excesivamente inflados que resultan, pero ellos utilizan el mismo sistema. Hay formas de asegurar una venta directa. Una es notificando al dueño que, en el momento en que esté listo para vender, se le hará una oferta. La otra revela una planeación más cuidadosa. Los compadres deben escogerse de entre los dueños de las parcelas vecinas, con la esperanza de que este vínculo ritual sirva para recordarle al dueño a quién debe vender la tierra en el caso de que ya no la quiera. Pero esto no funciona siempre. Incluso la transferencia de tierras entre dos hermanos puede pasar por las manos de un blanco del pueblo, enriqueciéndole en el proceso.

Las explicaciones dadas por usar intermediarios blancos reflejan los sentimientos expresados previamente respecto a las relaciones no económicas con vecinos y amigos. La única diferencia es la escala. Los indígenas lo expresan en términos de envidia, celos y vergüenza, pero en el fondo se trata de evitar la vergüenza (si se debe hacer una venta debido a dificultades financieras, se revelará la falta de éxito de uno) o por evitar conflicto con los suyos. Como indiqué previamente, deberle dinero a un amigo o ser su acreedor es una situación potencialmente tensa. Por otro lado, el blanco no está personalmente involucrado y no

se preocupará por las ventas que se están haciendo. Es estrictamente un hombre de negocios y conducirá las negociaciones a ese nivel.

Al vender las tierras a los blancos, usualmente se tiene cuidado de venderles a blancos que se sabe que van a revender las tierras, de tal modo que el blanco no las use personalmente. Más aun, el intermediario blanco sabe cómo hacer y arreglar todos los papeles legales. Las negociaciones entre indígenas aun con papeles legales preparados por un notario pueden contener errores que no se discutirán en la corte, los que detectaría un agente blanco del pueblo. El terreno comprado a un hombre del pueblo casi siempre tiene un título claro, mientras que el terreno comprado de un compadre puede conducir a litigios con los parientes del mismo; además, el blanco siempre paga en efectivo y vende a plazos.

Hay un tercer motivo que conduce a los indígenas a vender tierra, no discutido anteriormente, que es el cambio de compromiso. Un pequeño número de indígenas ha llegado a establecerse permanentemente en el Oriente. La mayoría de éstos han retenido al menos un poco de tierra agrícola en su comunidad, trabajándola de modo compartido, frecuentemente con parientes, pero se han despojado de sus tierras de pastoreo en la sierra. Otros que han tenido un cambio de compromiso son los que se han transculturizado, o sea, los que se han vuelto blancos. Aquellos que ahora viven en el pueblo, con muy pocas excepciones, no poseen granjas rurales. Los que viven en el campo exhiben patrones mezclados. Algunos continúan viviendo muy similar a como lo hacían cuando eran indígenas, pero muchos han abandonado la ganadería mientras todavía tienen campos agrícolas; como aquellos que se han mudado al Oriente, vendido sus tierras de pastoreo, por diversos motivos. Las circunstancias y situaciones de las personas transculturizadas serán examinadas en el capítulo 10.

Notas

- 1 Los Saraguros ordeñan una sola vez al día. En ese momento, el ternero es colocado con su madre para “empezar el flujo”. Aun así, la producción de leche parece extraordinariamente baja, alrededor de dos cuartos al día por vaca.
- 2 Los blancos del pueblo con experiencia en el Oriente tienen un dicho acerca del comportamiento monetario de los Jíbaros: el jíbaro nunca deja enfriar un sucre, es decir, lo gasta apenas lo consigue, comportamiento que también consideran estúpido.
- 3 Otros indígenas, convencidos de que iban a tomar ventaja de mí por ser extranjera, se ofrecieron a comprar por mí. Usualmente estas ofertas son relacionadas con compras “negociables” de los comerciantes afuerreños que vienen al mercado del domingo.
- 4 Solía ocurrir con regularidad en el pasado (según otros blancos) que algunos blancos del pueblo fallecidos dejaban en herencia grandes sumas de dinero a la iglesia, intentando pagar las culpas y pecados por haber robado a los indígenas.

VIII Capítulo

ÁMBITO POLÍTICO

La política es una institución que los blancos del pueblo la controlan absolutamente. Todas las posiciones de autoridad municipales, parroquiales y cantonales, tanto las de nombramiento como las de elección, están en manos de los blancos. El indígena aprende a través del curso de su vida que por ley él debe estar sujeto a estas autoridades en una variedad de ocasiones: matrimonio civil, reporte de nacimientos y muertes, pago de impuestos, votaciones, obtención de cédulas de identidad, etc., así como estar bajo la potencial vigilancia de la policía, los agentes de rentas, el teniente político y el comisario. Todos estos últimos tienen poder de arrestar y multar. Los ocupantes más frecuentes de la oscura y completamente pobre cárcel localizada en una esquina del pueblo son indígenas, la mayoría de las veces ahí confinados por conducta desordenada -estar borracho en público o pelea en el pueblo-. Dentro de sus propias comunidades los indígenas no sienten ningún dominio político de los blancos. Cada comunidad tiene líderes tradicionales, generalmente tres por comunidad llamados mayores. Siempre hombres de edad, éstos son “nombrados oficialmente” por el teniente político del pueblo para un puesto de por vida, o hasta que el mayoral sienta que es demasiado viejo para cumplir con sus responsabilidades, y él mismo nombra a su sucesor, usualmente uno de sus hijos. El teniente, en ambos eventos, sólo registra el nombre del nuevo mayoral, dado por los otros mayores, y no tiene nada que ver en la selección y tampoco ejerce ninguna jurisdicción sobre ellos. En otros tiempos el teniente político solía requerir de los mayores para que reunieran a la gente para trabajar en el pueblo, por ejemplo

para barrer las calles. En una histórica visita durante su primera presidencia (1934-1935), el presidente Velasco Ibarra denunció públicamente al teniente político por esta práctica y estipuló que los indígenas serán pagados por este trabajo; esto fue hecho hasta hace 10 años, cuando la práctica fue totalmente abandonada. Las calles son ahora barridas por aquellos desafortunados que pasan la noche en la cárcel. Los mayores todavía son utilizados por los franciscanos y el cura de la parroquia.

Los mayores de cada una de las comunidades tienen todos igual rango, y generalmente trabajan independientemente unos de otros. Todos reciben el respeto si no la lealtad de sólo un segmento de su comunidad. Este segmento no necesita ser un área localizada, pero es muy indefinido. Muchos residentes afirman no pertenecer a línea alguna de ningún mayoral en particular. Él no tiene poder para obligar y considera su rol como de consejero. Por esto él depende de su influencia personal para el cumplimiento de sus deberes. Su responsabilidad específica es dar mantenimiento de las vías y puentes. El símbolo de su oficio es una quipa (cuerno de toro) que sopla para congregar a la gente, llamándoles para que trabajen en los proyectos. Sin embargo, su influencia en muchos aspectos de la comunidad puede ser fuerte. A menudo puede ser consultado acerca de una variedad de temas y su prestigio es grande. Ser rico no es un atributo necesario de un mayoral; tampoco es responsable por ninguna fiesta o celebración. No obstante, los mayores generalmente patrocinarán las fiestas más importantes, y son ricos, incluso aquellos que no lo son, la gente de otras comunidades cree que sí.

En la década pasada hubo gran esfuerzo por parte de Misión Andina por lograr que cada comunidad indígena se estableciera a sí misma como una comuna jurídica, con funcionarios electos anualmente. Algunas comunidades de Saraguro lo han hecho, siguiendo la Ley de las Comunas del Ministerio de Previsión Social del Gobierno Nacional. Estos funcionarios son “no-

minados” por sus comunidades por votación, los nombres son remitidos a Quito y, cuando son aprobados, se les toma juramento como funcionarios administrados por el teniente local. Ninguna comunidad ha acogido con entusiasmo el sistema de cabildo prescrito, y las elecciones han tenido que ser realizadas hasta 4 veces en la comunidad debido al bajo nivel de participación. De acuerdo con la Ley de las Comunas, las comunidades pueden escribir sus propios constitución y estatutos sujetos a la aprobación en Quito, pero ninguna comunidad de Saraguro ha dado este paso. Aun en las que han adoptado el sistema del cabildo, la transición no ha sido fácil, como lo evidencian las notas que tomé en la reunión de comunidades de 1968.

La reunión general de comunas fue convocada por la Misión Andina para posicionar a los nuevos funcionarios del cabildo. Al rededor de 70 indígenas estuvieron presentes, así como el teniente político, el padre franciscano, el profesor de la escuela primaria donde tuvo lugar la reunión y un antropólogo. Al empezar la reunión, la fricción era evidente con un pequeño grupo de jóvenes indígenas dirigiendo insultos a los mayores y cuestionando su competencia para regir la comuna. “Me opongo al nuevo cabildo. Son viejos que saben poco. Ellos no harán nada para sacarnos de este apestoso agujero. Ellos no conocen las leyes, todos son analfabetos”. La discusión, bastante eufórica y excesivamente larga: “debemos hablar ahora acerca de algo muy serio - el problema de los que rigen la comuna”,- comenzó diciendo el Coordinador de Zona de la Misión Andina; entonces dijo que las críticas dirigidas al cabildo eran de hecho ciertas - el presidente del cabildo tenía poco poder-. Él preguntó quién realmente tenía el poder. Silencio. “¿A quiénes realmente obedecen ustedes?” Alguien contestó “ a nuestros padres”. Otro dijo. “a Taita cura” (el cura). Otro dijo: “al reverendísimo padre” (franciscano, ahí presente). El Coordinador de Zona no estaba satisfecho y repitió su pregunta: “¿Quién realmente dirige esta comuna?”, preguntó. El

joven Manuel, dijeron “los mayores”. En este momento el coordinador de zona gritó y volteó hacia el padre franciscano y le preguntó: ¿A quién le pedía ayuda cuando necesitaba que se hiciera algo en el convento? El padre dijo: “A los mayores”.

El Coordinador de Zona dijo que el problema eran los mayores. Él dijo que sabía que este era un viejo sistema y que pensaba que funcionaba bien, que ellos honraban a sus mayores y que los obedecían siempre por costumbre, pero esto no era cierto, los mayores debían estar bajo la dirección del cabildo. Luis se puso de pie y dijo: “por supuesto que la gente escucha siempre a sus mayores, ellos son los ancianos a los que todo mundo respetamos, quién sabe más, quién es el más experimentado en cosas de la vida, ellos son los hombres “con barba” como suele decirse. ¿Cómo podría el Coordinador de Zona decir que no obedezcan a sus mayores?” El Coordinador de Zona dijo que a causa de los mayores no funciona el cabildo, y que el cabildo tenía que funcionar porque estaba reconocido por ley y era por ley que la gente obedeciera al cabildo. Los mayores deben estar en segundo lugar después del cabildo. En lugar de tener dos sistemas separados, los mayores deben convenir en seguir la dirección del cabildo. Las cosas se pusieron caóticas, era obvio que todo el mundo estaba molesto. La gente empezó a gritar cosas por todos lados. Algunos sugirieron que los mayores fueran funcionarios durante un período de uno a dos años. Algunos sugirieron que los mayores fueran puestos a cargo de distritos, es decir 20 casas, y fueran responsables de hacer que la gente de cada casa asistiera a las reuniones, mingas, etc. Al Coordinador de la Zona le gustó esta idea, entonces pidió orden y empezó a dibujar un mapa de las posibles divisiones en el pizarrón. Antonio, un mayoral, empezó a hablar y todo el mundo se quedó callado pero también Antonio lo hizo. Entonces alguien dijo “dejen hablar a Antonio; él es el mayoral principal”. (José, otro mayoral, se volteó hacia su vecino y murmuró que había dos mayores prin-

cipales). Antonio hizo “un discurso”. Él dijo que como mayoral él es respetado y fue a recomendar. Él no se pondría a sí mismo en la posición de ordenar a la gente a hacer cosas porque éste no era su rol, y más aún la gente no le escucharía. “La gente es libre y esa es la forma en que debe ser. Libre para decidir si quiere ir o no a una reunión”. Él dijo que no podía encargarse de 20 casas en un distrito geográfico porque algunas de las personas de allí francamente no le escucharían. Él dijo que tiene sus seguidores pero que ellos no viven juntos en una área. Dijo que ellos hacen lo que él les recomienda si la idea les atraía. Dijo que de 25 personas a las que él pidiera ir a trabajar en el convento, 20 querrían ir, y 5 tendrían otras cosas que hacer. Venir a esta reunión pudo interesar sólo a 5. Pero eso estaba bien. La gente tenía el derecho de decidir lo que consideraba importante. Y se sentó. Uno de los jóvenes le pidió que repitiera todo cuanto había dicho. Él replicó severamente: “He hablado. No me encargaré de 20 casas”. Alguien dijo que si él podía dirigir 5 casas, entonces sólo se le pondría a cargo de 5, las otras serían concedidas a otro mayoral. Él preguntó quién podría tener el poder de ordenar si es que él no lo hacía.

El Coordinador de la Zona saltó, apuntó a Antonio y dijo: “Aquí está la contraparte de Miguel (uno de los jóvenes mencionados anteriormente) quien quiere unidad y acción comunal; Antonio prefiere la individualidad”. Él sugirió: “Tal vez se puedan elegir nuevos mayoresales”. Él argumentó: “Después de todo ellos fueron posicionados por el teniente y pueden ser removidos de la misma forma. Tal vez la gente de la comunidad debe hacer peticiones solicitando nuevos líderes y mayoresales”. José habló. Él dijo, primero que nada, que ya no era mayoral y que ahora era síndico de la iglesia y no podía hacer ambas cosas a la vez. La gente le abucheó, todo el mundo decía que él todavía era mayoral. Él se volteó hacia el padre y dijo que no podía tener ambas posiciones por lo que él era síndico y no mayoral, pero quería

defender a los dos mayores principales presentes porque eran mayores. Y no sólo por viejos sino por sabios. Él dijo que uno debe obedecer a la gente mayor, como hace uno con los padres, y no pueden ser pasados por alto sólo por rehusar a colaborar con el cabildo hasta en lo mínimo. Un mayoral es un hombre a quien se le respeta porque él se lo ha ganado. Su hijo Juan se paró y habló, muy suavemente, por lo que fui incapaz de oírlo -esto no era agradable para José por lo que él le pidió que se sentara-. Juan (de 40 años de edad) se volteó hacia su padre y se disculpó y dijo que iba a pensar un poco antes de hablar. José dijo que no podían acabar con los mayores porque ellos son los pilares de la comunidad.

Miguel, tratando de aplacar la situación, dijo que nadie quería hacer algo así -sólo querían mejorar a los mayores y hacer que trabajaran por la comunidad- poniéndolos a cargo de 20 casas. Él dijo que lo que se necesitaba era un censo completo para ver cuántas casas hay en la comunidad y entonces distribuir las entre los mayores, quienes podrían dirigirlas bajo órdenes del cabildo. Antonio murmuró, como también lo hizo José. Él se volteó hacia su vecino y dijo que lo que estaban pidiendo era imposible.

Entonces el Coordinador de la Zona se levantó y dijo que ya que ellos no quieren deshacerse de los mayores, y no querían nuevos mayores, se debía buscar otra solución.

Pero una nueva solución no iba a aparecer en la reunión...

Es obvio que lo anterior muestra que los mayores juegan un rol importante más allá del mantenimiento de vías y puentes. Parece justo decir que ellos sienten una responsabilidad social de mantener a su comunidad, de ver si se están haciendo bien las cosas, en la forma "tradicional", como ven las cosas ellos.

Las comunidades tradicionales de Saraguro no son comunidades corporativas, como definió Wolf (1967). Ni la comunidad ni sus líderes controlan la compra y venta de tierras en su te-

ritorio, ni el suministro de agua. Tampoco las comunidades representan, desde ningún punto de vista, un sistema social ligado. La interacción del indígena con el mundo exterior no es intermediada por ningún sistema formal comunitario. Cada indígena construye su propia red de relaciones con blancos y otros indígenas y las redes de cada uno se entrecruzan con las de los otros sin límites reales. En este tipo de situación incluso las facciones de la comunidad no están ausentes -los amigos de los amigos de uno pueden ser enemigos de uno-. Por esto cualquier forma de unidad a una escala mayor que la familiar está virtualmente ausente entre los Saraguros. La frase del mayoral Antonio “la gente es libre y así es como debe ser”, es un punto de vista frecuentemente expresado también por otros mayorales. Uno podría decir que el interés colectivo del mayoral es defender la no colectividad de la comunidad de su comunidad. Se podría argumentar que el mayoral está tratando de proteger al viejo sistema, porque éste es el que le da poder y prestigio. Tal argumento es probable y parcialmente cierto. Sin embargo, los mayorales prefieren que otras personas sean mayorales, pero que continuaran con el sistema antes que colocar a cada uno con gran autoridad sobre sus comunidades e incluso sobre ellos.

El cabildo, por otra parte, ha sido instruido una y otra vez por los empleados de la Misión Andina, pero también por el cura y el teniente político, para unificar acciones en busca de nuevas formas de mejoramiento. Han sido frecuentemente aconsejados a escribir una constitución que les daría el poder para multar. Ellos se han resistido a tomar estas medidas. La relación entre el cabildo y los mayorales ha sido probablemente menos controversial de lo que podía haber sido mayormente a causa de que el cabildo ha sido ineficaz hasta la fecha. Los mayorales son continuamente reelectos a diferentes puestos en el cabildo; eso ha reforzado su posición y les ha permitido mantener sus ventajas. Actualmente, la mayoría de los mayorales ha hecho algún esfuer-

zo para cumplir con los requerimientos de la Misión Andina, tocando sus quipas cada vez que la Misión ha convocado a reunión o llamando puerta a puerta para los proyectos patrocinados por la Misión, etc., y han sido probablemente el principal apoyo de los éxitos que ha tenido la Misión. Algunos mayores sienten que su autoridad tradicional ha sido debilitada por su colaboración con la Misión. Al tocar la quipa cuando le pide la Misión, el mayoral ha convocado a la gente para proyectos más allá de su perspectiva ordinaria, y en los cuales su gente no deseaba participar, siendo el resultado que ahora muchos ignoran el sonido de la quipa incluso para las mingas para las vías. Por esto, ni los mayores tradicionales ni el cabildo tienen el poder de obligar en la comunidad.

El comportamiento de los miembros de la comunidad es monitoreado sobre la todavía poderosa base de una trama de chismes y presiones sociales. Si algún mecanismo formal solía existir en la comunidad, estos parecen haber desaparecido, con una sola excepción. Los padrinos de una pareja casada tienen el derecho y el deber de castigar a cualquier cónyuge rebelde en un ritual donde el culpable se arrodilla delante de sus padrinos para ser azotado. Mientras este procedimiento es conocido por todos, nadie conoce que se haya dado un caso en estos días. Una razón simple que explica esto es que los padrinos de una pareja casada son de una generación mayor que los recién casados y por esto les preceden en la muerte. Si de hecho rara vez o nunca ocurre, se debe más probablemente a una curiosa divergencia entre el comportamiento ideal e irreal. Esto dice claramente que los padres de los recién casados no tienen autoridad en la solución de conflictos maritales. Ellos tienen alguna autoridad en otros campos.

En la práctica actual es frecuente que el cónyuge afectado busque consuelo donde el cura local y espere que el cura cite a su esposo/a para hacerle ver el buen camino, o se les pide a las au-

toridades civiles blancas que intervengan multando al culpable. En otros casos de disputas menores, como insultos públicos, difamación o una herida inflingida durante una pelea, todas de ocurrencia frecuente cuando están borrachos, los indígenas utilizan a las autoridades civiles locales a un grado tal que las autoridades blancas a las que acuden apliquen multas de 50 centavos de dólar por estos desórdenes, sin embargo, las autoridades se sienten hastiadas de ser molestadas con estas trivialidades.

Las disputas debido a fuentes de agua, ganados sueltos que dañan las cosechas de otra persona o se alimentan de los pastos de otro son puntos de conflicto. Sin embargo, los reclamos por tierras son el más común y “apasionado” punto de desacuerdo entre los indígenas. Las disputas por tierras son probablemente la causa más común de peleas (si alguien pasa y tiene una riña sin saber sus motivos, siempre lo atribuye a una disputa por tierras). Pero, por supuesto, la fuerza física no significa fuerza legal y el único resultado posible es más hostilidad y tal vez una noche en la cárcel. Actualmente, la solución viene a través de un recurso del sistema judicial contratando abogados y teniendo un juicio. Hay dos abogados que practican en Saraguro. El uno es un ambicioso y ágil joven quien no se ha ganado todavía la reputación como “ganador” y por esto maneja pocos casos, el otro es un viejo Saraguro que reside en la capital provincial pero regresa los fines de semana para atender a sus numerosos clientes. Sin embargo, muchos indígenas prefieren tratar con abogados de Loja directamente y si personalmente no conocen a ninguno, pedirán recomendación a un amigo o a un blanco del pueblo en quien confíen (y quien tal vez sea su compadre). Muchos indígenas de las comunidades de Oñacapac y Tambopamba, que tienen menos fluidez en el español o no están tan acostumbrados al mundo blanco, como la mayoría frecuentemente, contratan a un diestro y perspicaz indígena de Lagunas para que sirva como intermediario cultural en los tratos con los abogados de la ciudad.

Las tarifas legales son altas pero un título de propiedad de la tierra vale la pena el precio, y la declaración final de la corte generalmente es considerada justa, por lo menos, o particularmente, en los litigios entre indígenas.

Ha habido algunos dolorosos casos legales injustos entre indígenas y blancos en los cuales los indígenas claramente han sufrido abuso. Algunos abogados de Loja hacen creer a sus clientes indígenas que ganarán el caso sabiendo que el indígena incontestablemente va a ser encontrado culpable de una falta según lo define la ley. Después de recolectar sus honorarios, que en la actualidad está sobre los 1.000 sucres, el abogado procede a cerrar el caso. En un episodio tal, de la década pasada, el indígena se enteró de que su abogado estaba pagando a sus “contrincantes”, no para lograr un arreglo, sino para echar leña al fuego. En otra ocasión, el teniente político local levantó cargos de violación contra dos jóvenes indígenas (quienes por vacaciones de secundaria se encontraban en casa) porque eran “enemigos” de un pariente de un funcionario público. Los jóvenes fueron encarcelados en Loja, a pesar de que la chica presuntamente violada, aseguraba la inocencia de ellos, además el testimonio del doctor –misionero que la examinó y no encontró ninguna evidencia de violación. Sin embargo, las familias de los acusados habían pagado sobornos al teniente y gastaron grandes sumas de dinero por pago de abogados de Loja. Los jóvenes fueron liberados después de algunos meses cuando la corte finalmente designó a otro medio para que examinara a la chica. Él apoyó al primer médico reportando que la chica tenía el himen intacto y que probablemente nunca había tenido relaciones sexuales, ni forzada ni voluntariamente.

Los indígenas, además, no se sienten completamente bien cuando tratan con las autoridades locales, especialmente aquellos que tienen poca seguridad laboral y salarios bajos. La autoridad para multar da a éstos empleados públicos la oportunidad

de hacer que éstos trabajos poco remunerados valgan la pena económicamente, aceptando sobornos, multando indebidamente o incrementando la multa de ofensas legítimas sobre lo que oficialmente se reporta. No es necesario decir que muchos sacan gran ventaja de su temporaria situación, y muy comúnmente se sostiene que uno es tonto si no lo hace así. Entonces, los atributos del poder -ser capaz de castigar a una persona, hacer esperar a alguien o hacer que vuelva otro día- son la recompensa de un funcionario. Una técnica muy usada de acoso es retener el documento de identidad del indígena (cédula) cuando es presentado para propósitos tales como registrar un nacimiento o una muerte. Es necesario tener este documento cuando lo pida un oficial de la ley en cualquier momento y especialmente al viajar, ya que cada ciudad ecuatoriana tiene una oficina de “control aduanero” en donde puede ser requerido este documento. Entregar este documento es por tanto preocupante e inconveniente. Usualmente es devuelta a su dueño después de una o dos visitas y/o el pago en forma de huevos, queso o dinero.

Para los indígenas, las autoridades blancas a veces parecen muy caprichosas en su comportamiento. Unos pocos los acosan consistentemente. Otros son consistentemente corteses y justos. Algunos serán cooperantes y atentos sólo con algunos indígenas y abusivos con otros. Como regla general, los indígenas tratan de evitar tratar con cualquier oficial que haya estado bebiendo, ya que éstos son los más difíciles de tratar. Los indígenas saben que la presencia de una tercera persona a menudo influencia el trato que reciben, y usualmente le pedirán a un amigo (indígena o blanco) tenga buenas relaciones con el oficial, que los acompañe. Esto puede funcionar al contrario, porque la presencia de algunas personas pueden hacer que el oficial actúe más agresivo, más autoritario o de una manera más denigrante que lo “usual”.

El comportamiento general de los indígenas en estos encuentros no es de miedo ni gran humildad, más bien el que ha-

bla lo hace con voz suave y camina caballerosamente. Rara vez el indígena vocifera, sino que permanece paciente y compuesto. Los términos de trato que un indígena usa son los mismos que usa con una persona que no sea funcionario, “don”.

Desde el punto de vista del funcionario, el indígena puede ser una fuente de ingreso adicional, pero también puede ser una molestia. El registro de nacimiento es necesario para adquirir el documento de identidad, pero algunos indígenas desconocen la fecha de su nacimiento, incluso el año. Ellos regresarán una y otra vez al registro civil con un nuevo mes y año esperando que encuentren sus registros. Esto es más complicado por el hecho de que los padres a veces cambian los nombres de sus hijos hasta tres veces. (Un niño es registrado al nacer en el registro civil; al bautizarse y confirmarse, en la iglesia). Usualmente un adulto indígena es totalmente ignorante de lo que le pasó cuando era niño. Finalmente, los padres indígenas, sabiendo que el nacimiento debe registrarse después de diez días, cambiarán la fecha del nacimiento si no se lo ha registrado en el plazo establecido. Yo soy madrina de un niña que tenía seis meses de edad y que legalmente tenía ocho días, porque nació en el Oriente, y sus padres habían recientemente regresado a la Sierra y entonces la registraron.

Los funcionarios menos queridos, sin embargo, no son los que están en el pueblo y son encontrados sólo si se les busca, sino más bien los funcionarios de rentas, quienes autorizan la fabricación de chicha para los indígenas, y además patrullan las comunidades para controlar el contrabando ilegal de la chicha y el trago. La chicha es una “cerveza” de maíz germinado y panela, hecha en casa, mientras que el trago es un ron sin añejar, producido en cantidad en las cálidas tierras bajas al este y al oeste de la Sierra. Este producto de contrabando se considera de calidad superior al producido legalmente en las ciudades, y cuesta la mitad.

Los permisos para elaboración de chicha son concedidos únicamente para las fiestas, y los indígenas deben haber comprado previamente cierta cantidad de trago legal para que se les dé el permiso. Mientras más chicha quiere uno elaborar, más botellas de aguardiente legal debe comprar. Pero el problema no termina allí. Los funcionarios de rentas invariablemente aparecen en la casa donde se lleva a cabo la fiesta. Con exhibición evidente de armas, demandan que se les muestre el permiso y lo confiscan. Entonces buscan los excesos de chicha y de trago ilegal. Si se encuentra demasiada chicha, los cántaros de cerámica son rotos o vaciados. El trago ilegal es confiscado. Se imponen multas en ambas circunstancias. Si todo se ve legal, pueden rehusar devolver el permiso y el único recurso de los indígenas es darles una porción de la comida de la fiesta -usualmente, las patas y la cola de la res serán ofrecidas como regalo- para que sea devuelto el permiso, y hacer que se vayan los funcionarios. Después de este ataque, los indígenas frecuentemente descubren que ha desaparecido dinero y joyas. Como en otros robos de los blancos, sienten que es absolutamente inútil protestar ante cualquier otra autoridad legal. Los funcionarios de rentas pueden, por supuesto, aproximarse a las casas por alcohol ilegal en cualquier momento. Hasta principios de los años sesenta, la elaboración de chicha era muy común, y la bebida era ofrecida cuando llegaba un invitado. La energía que los funcionarios de rentas han puesto en el control del licor ha disminuido efectivamente esta práctica, de tal modo que la chicha es muy escasa en las casas, excepto durante las fiestas.

Los indígenas, por lo tanto, han abandonado una tradición cultural, pero no sin protesta. Por un tiempo se realizaron tácticas en contra de dichos funcionarios. Una de las historias favoritas es la de un hombre que cargaba un balde lleno de excremento animal a su huerta de vegetales. Al ver a los funcionarios a alguna distancia, maniobró para que pudieran verle, entonces,

so pretexto de haber sido descubierto, empezó a correr con su obviamente ilegal balde de “chicha”. Una típica escena de cacería tuvo lugar a través de las colinas y los campos hasta que el indígena se escondió con el balde en un maizal, para disfrutar la consternación de sus perseguidores. Otra táctica era la de vencer a los funcionarios que una gran olla cubierta en la cocina contenía chicha, mientras que en realidad contenía galones de orina recolectada para tinturar ropa, un hecho que los funcionarios rápidamente descubrían cuando levantaban la tapa y eran abrumados por el penetrante olor a amoníaco. Las continuas irrupciones parecen ser un hecho del pasado, pero esto probablemente depende de las personalidades individuales de los funcionarios, porque aún puede llevarse a cabo la búsqueda de trago ilegal.

El aspecto más irritante de todo esto es el obvio doble estándar aplicado al licor. Los blancos del pueblo hacen y venden “chicha” insalubre, y son traficantes de trago de contrabando. Ellos no son arrestados o molestados, los indígenas lo saben. Lo que muchos indígenas no saben es que los blancos sí pagan sobornos.

Antes de 1956, los indígenas Saraguros estaban totalmente desvinculados de los procesos políticos y de elección. En ese año, dos blancos locales, un comerciante y una profesora de primaria de una comunidad indígena, condujeron una vigorosa campaña entre los indígenas a nombre de la candidatura presidencial de Camilo Ponce. Hicieron una campaña de casa en casa, promocionando y enseñando a los indígenas iletrados cómo firmar, para que pudieran votar por Ponce. La gran mayoría de la gente del pueblo apoyaba fuertemente a Huerta, y numerosas peleas estallaron entre los huertistas y los recién reclutados poncistas. Los dos blancos que lideraron el movimiento de Ponce proclamaban que sus vidas estuvieron en peligro algunas veces.

Pero sus esfuerzos fueron recompensados. Ponce ganó la elección nacional por un estrecho margen. A los indígenas Saraguros se les dijo que habían sido sus votos los que le eligieron. Él personalmente reforzó esta idea al invitar una delegación de jóvenes indígenas a su hacienda en el norte y luego enviándoles algunos telares de madera. Mientras tanto el comerciante llegó a ser teniente político del pueblo. En los años siguientes los indígenas permanecieron leales a Ponce y a su partido político. Es una idea generalizada que este partido (conservador) representaba a la Iglesia Católica y que apoyar a cualquier otro partido no sólo era herejía política sino también religiosa.

Trece años pasaron antes que los indígenas Saraguros pasaran de votantes pasivos y predecibles a ser activistas políticos, buscando para sí puestos públicos. Un pequeño grupo de indígenas jóvenes empezó a organizarse a finales de los sesenta para cambiar la estructura política local. Al enterarse de que un determinado porcentaje de sus impuestos a la propiedad permanecía en Saraguro y servía como base para financiar varios proyectos del concejo municipal, los que únicamente beneficiaban al pueblo, los indígenas politizados decidieron ser miembros del concejo y obtener una porción de las rentas para hacer mejoras en los distritos rurales también. El cura simpatizaba mucho con su causa, apoyando abiertamente a los indígenas, abriendo un cuarto de sus sesiones de planeación. Finalmente se diseñó una lista. Los indígenas pensaron que nunca habían estado en el concejo y que no sabían cómo funcionaba, por lo que un hombre blanco de buena familia con quien tenían relación fue escogido como candidato a presidente del concejo. Todos los demás candidatos eran indígenas. La nueva lista estaba confiada en la victoria. Los indígenas eran más numerosos que los blancos, los indígenas ejercitaban su obligación de votar, y tenían el apoyo del cura. La caída vino cuando se registraron, como lo requería la ley, en un partido político nacional.

En 1968 Ponce fue nuevamente candidato a la presidencia. Sin embargo, los miembros del concejo -blancos del pueblo todos- habían ya registrado una lista en nombre de Ponce, por lo que los indígenas, advertidos por el cura, escogieron afiliarse al partido del candidato José María Velasco Ibarra. Los ecuatorianos conocían bien a Velasco Ibarra. Él había sido electo Presidente cuatro veces previamente, completando sólo uno de sus períodos. Era al mismo tiempo un candidato carismático y controversial. Definitivamente no era un conservador tradicional. Para algunos indígenas el hecho de que no era Ponce era suficiente para oponerse. Muchos rumores circularon acerca de Velasco: que se había divorciado, que no quería a la Virgen María, que no iba a misa, etc.

Una mujer indígena con impecables credenciales de catolicismo se sintió incómoda de votar por velasquistas, y pensó que tal vez el cura local era un “radical”. Muy preocupada, dos días antes de la elección, fue a consultar al obispo provincial en Loja y regresó a Saraguro con un documento que llevaba su firma en el que decía que un católico verdadero no votaría por Velasco sino por Ponce. Entonces ella inició una enérgica cruzada, literalmente corriendo de casa en casa con la carta, deteniendo a los votantes en camino a las votaciones. Muchos de los que pensaron que una lista indígena debe ser apropiada porque fue endosada por el cura local, empezaron a ver tanto al cura como a los candidatos como renegados. Los resultados de la elección estuvieron muy cercanos, pero la lista poncista ganó los puestos en el concejo municipal, aunque Velasco ganó la elección nacional. Los candidatos indígenas tomaron muy mal la derrota. Sufrieron otro revés unos meses más tarde, cuando el miembro más enérgico y dinámico del grupo se fue con un grupo de danza folklórica. Finalmente, el cura que les había prestado tanto apoyo fue reemplazado, debido a las presiones de los enojados blancos del pueblo. Poco entusiasmo por el activismo político fue expresado

por los indígenas en los preparativos para las elecciones de 1972, y no hubo ningún intento de formar una lista.

Según mi conocimiento, ningún indígena, como tal, ha sido nombrado para ningún puesto público. A ninguno de los que les pregunté les gustaría tener un trabajo miserable como ese, además. Esto no viene por falta de confianza o sentimientos de incapacidad para tales funciones. Un chiste conocido es el de un blanco que había ocupado importantes funciones de autoridad a través de los años y que en realidad es un analfabeto ex-indígena. Prueba de ello es su confianza en una secretaria. Le había sido puesto incluso un apodo que refleja su pasado indígena (Taita Cango). Pero la verdad es que el hombre había venido a Saraguro desde Quito años atrás.

La ineficacia política del indígena en su territorio contrasta fuertemente con su recepción cuando busca la atención de aquellos que buscan posiciones nacionales de poder. Los indígenas Saraguros han pedido rara vez una audiencia, pero las pocas veces que lo hicieron, fueron fáciles y exitosamente logradas. Mencioné previamente el viaje a la hacienda de Ponce. En 1970 el grupo Saraguro de danzas folklóricas fue invitado a Quito, junto con otros del resto del país, para presentarse en las festividades de celebración del aniversario de fundación de Quito, el 6 de diciembre de 1534. Mientras tanto, algunos de los miembros se acercaron al Presidente en su palacio para pedirle instrumentos musicales para su grupo. Más tarde, mientras veía sus danzas durante el desfile de gala, el Presidente llamó al grupo a que fueran hasta su sitio y les prometió S/. 400. Ellos regresaron a casa con esperanza de recibir el dinero. En una más reciente ocasión, después del golpe militar de 1971, algunos indígenas de Saraguro, entre otros, fueron a Loja para saludar al presidente Rodríguez Lara en su gira por las capitales provinciales. Fácilmente se les concedió a los indígenas una audiencia con su nuevo líder na-

cional, y él les preguntó qué podía hacer por ellos. Su única petición fue concedida: transporte de regreso gratis.

La ironía del trastrocamiento del estatus no se pierde con el blanco de Saraguro, quien no puede pasar por la miriada de secretarias en los corredores presidenciales, no importa cuán importante o vital sea su causa. Es particularmente irritante, desde el punto de vista del blanco, ver a los indígenas tener facilidad de acceso y “desperdiciarlo” con frivolidades, mientras que las necesidades de la gente del pueblo de una escuela vocacional, una escuela primaria para niñas y una nueva planta eléctrica están desatendidas.

IX Capítulo

ÁMBITO RELIGIOSO

La primera referencia conocida de Saraguro data de 1593; menciona que tenía un cura clérigo (Jiménez de Espada, 1965, II: 195). Más tarde, en 1572, el jesuita B. Recio describía cómo él hizo un viaje en mula a través de Saraguro y descubrió a sus habitantes indígenas realizando una ceremonia pagana en la cima de una montaña. Él los convirtió a la cristiandad, escribió, reemplazando el símbolo pagano con una cruz (Vargas, 1966:40). Durante el largo período desde el contacto inicial, muchas cosas han cambiado. Hoy en día Saraguro es un pueblo de no indígenas, y uno no tiene que viajar en mula. Pero una cosa no ha cambiado, la Iglesia Católica Romana prevalece. Ahora existe, adicionalmente al cura diocesano, un convento de monjas de la orden ecuatoriana de las Marianitas, cuya responsabilidad principal es la educación de niñas, y la misión franciscana que fue originalmente fundada para servir como base serrana para la misión del oriente que trabajó en el río Yacuambi. Con la construcción de un camino en la parte sur de la provincia de Zamora-Chinchipec y el establecimiento de un obispado franciscano en Zamora, la función de paradas ha disminuido y padres y hermanos localizados en Saraguro concentran sus esfuerzos en la escuela primaria para niños indígenas.

El cura diocesano de Saraguro tiene supervisión directa sobre otros tres curas parroquiales localizados en el cantón en Manu, Urdaneta (Paquishapa) y Tenta. Dentro del pueblo, el cura de la parroquia ha tenido el apoyo y la colaboración total de las marianitas. Por otra parte, las relaciones con los monjes fran-

ciscanos han sido generalmente tensas y a menudo antagónicas. Los franciscanos no están bajo la dirección del cura parroquial. Esta orden tiene una jerarquía de obispos y arzobispos análoga a la de la diócesis católica. Los franciscanos pueden, sin embargo, llevar a cabo los ritos sagrados del bautismo y el matrimonio únicamente con la expresa autorización del cura de la parroquia, y esto es posible sólo cuando éste está ausente de su distrito. En algunas ocasiones, el cura ha preferido delegar esto al cura de otra parroquia. La disputa de las dos clases de religiosos se ha centrado generalmente en una división entre posiciones ideológicas fuertemente conservadoras versus moderadamente liberales. En los años sesenta los franciscanos representaban esta última posición. En 1970-1972 se cambiaron los roles. Un resultado de la presencia de los dos líderes religiosos independientes fue la de proveer a los miembros de la iglesia una alternativa si estos estaban insatisfechos con la actitud de uno de los clérigos. Una respuesta más común, sin embargo, era la de una vaga inconformidad y algo de confusión acerca de lo “verdaderamente correcto”. Finalmente, todos sabían que el cura de la parroquia prevalecería. Su poder en Saraguro es incuestionable. De ser necesario, sus superiores religiosos pondrían suficiente presión sobre el obispo franciscano para asegurar la remoción de Saraguro de un monje que no fuera del agrado del cura parroquial.

Los misioneros protestantes interdenominacionales establecieron una clínica médica en Saraguro en 1962. Mientras que teóricamente ellos proveían de una ideología religiosa alternativa, han logrado pocas conversiones. Hay un número de razones para esto, y un factor puede ser el énfasis en ayudar a la gente a volverse “cristianos”, cuando esta palabra tiene en Saraguro una connotación distinta de la que intentan dar los misioneros protestantes. Es común en Saraguro usar la palabra “cristiano” como sinónimo de “humano”. De aquí el dicho “comestible para cristianos”, que implica un contraste de lo que es comido por los

animales. Sin embargo, la palabra puede tener un significado más restringido, y tiene una connotación de ser “civilizado” y de buenas maneras. Por ejemplo, cuando se les pregunta a los indígenas Saraguros “quienes de los siguientes son más parecidos - indígenas Saraguros, blancos del pueblo y Shuar”-, la respuesta es inmediata: blancos del pueblo y Saraguros, basados en que ambos grupos son cristianos, mientras que los Shuar, explicaban, eran “salvajes y rústicos”. Esta respuesta provenía de Saraguros que conocían bien a algunos Shuar por contactos en el Oriente, y que sabían que los Shuar eran evangelizados, bautizados y educados por monjas franciscanas. Cuando se les recordaba este hecho ellos invariablemente replicaban: “Ah, sí, ellos son católicos pero no cristianos”. Los blancos del pueblo hacen la misma clasificación sobre la misma base.

Otro grupo de no-cristianos es conocido por los indígenas Saraguros: sus ancestros. Cuando se encuentran restos arqueológicos en Saraguro, son atribuidos a los “gentiles”, aquellos que vivían aquí antes de que naciera Cristo. Hay una cantidad de ideas comunes acerca de la vida en Saraguro durante el tiempo de los “gentiles.” Generalmente se cree que el valle estaba poblado muy densamente, entonces la gente no tenía espacio donde cultivar su comida. Sin embargo, esto no impedía que tuvieran buenas relaciones con las plantas y pudieran con sólo poner unas pocas semillas y un poco de tierra sobre una roca para que produjera en abundancia. Ellos tenían similares relaciones con los animales, los árboles y las rocas. Si un hombre quería leña, él debía ir al bosque y los árboles le llamarían con una fina voz: “¡aquí, leña!” y uno solamente tenía que ir y recoger la rama seca. Si una parte viviente de un árbol era accidentalmente cortada, éste lloraría del dolor. Cuando se necesitaba de una pared de piedra, uno sólo tenía que ir donde una piedra amigable y decirle lo que necesitaba. Ésta llamaría a otras piedras y éstas se irían rodando, incluso subiendo por una montaña si así se requería, y se apilarían

por sí solas. Aquellos eran buenos tiempos, ya que uno podía relacionarse con todas las cosas. Entonces Cristo nació, y justo antes de ser crucificado, él le dijo a todas las cosas “vivientes” que él moriría y que ellas debían morir también, pero que él volvería a la vida y ellas también lo harían y que las cosas serían tan buenas como antes. Y Cristo regresó a la vida pero las cosas no, y así es cómo las engañó. Ahora, como cristianos, la gente tiene que trabajar muy duro y hacer sus propias labores cultivando grandes áreas para poder alimentar a sus familias.

La idea de que había diferentes clases de cristianos en un sentido religioso no era considerado por la mayoría de la gente de Saraguro hasta cuando llegaron los misioneros protestantes. Entonces, debido a las fuertes diatribas y condenaciones desde el púlpito de la iglesia católica, dos nuevas palabras llegaron a ser parte del vocabulario de todos: protestante y comunista, términos que llegaron a ser ominosos, sinónimos del mal y el peligro. El resultado de estos ataques verbales inquietó excesivamente a los indígenas Saraguros, quienes entraron en el pueblo armados con machetes y rocas para eliminar el horror de los protestantes/comunistas. El siguiente cura, que fue enviado en reemplazo, intentó una táctica diferente: hizo que sus parroquianos firmaran una petición declarando a los misioneros extranjeros como *persona no grata*, destructores de la paz y la tranquilidad de su católico pueblo. Esta petición debía ser entregada en la mano del Presidente ecuatoriano por una delegación de blancos e indígenas de Saraguro, encabezada por el cura. Nunca alcanzó su destino, porque al leer el documento, el entonces secretario del Presidente, severamente advirtió al grupo de Saraguro acerca de la libertad religiosa y destruyó el documento. (¡Más tarde se supo que este funcionario del gobierno era luterano!). Después de este intento fallido, la iglesia cesó sus ataques abiertos y empezó a contra atacar ofreciendo clases de religión y un amplio programa social para combatir el trabajo educacional, médico y caritativo de-

sarrollado por los protestantes, quienes estaban lentamente ganando aceptación y respeto de la gente local.

Todos los ciudadanos de la parroquia de Saraguro son bautizados católicos y comparten un conjunto de valores religiosos, creencias y días santos. Sin embargo, como se demostrará, el factor étnico sobrepasa la base religiosa e incluso con una fe común, los grupos permanecen separados, con pequeñas sobreposiciones.

En los domingos, Saraguro cambia de una polvorienta y somnolienta vecindad a un pueblo con un mercado bullicioso. Los compradores de ganado y pollos convergen en el pueblo, la gente del sector rural viene con sus animales para la venta, mercaderes del norte aparecen con ollas, ropa barata, chicherías, bálsamos curativos y ocasionalmente diversiones. Las tiendas y las oficinas públicas todas están abiertas para el negocio, pero el principal asunto del domingo es asistir a los oficios religiosos, comportamiento obligatorio para todo buen católico. Se dicen tres misas en la iglesia principal e igual número en la capilla franciscana -temprano en la mañana, al mediodía y al atardecer-. De éstas, la misa del mediodía es conocida por todos como la misa de los indígenas y pocos blancos asisten a esta hora, prefiriendo ir a los servicios en los que va menos gente. No hay nada oficial acerca de quién debe asistir a cada misa; los indígenas no son rechazados a ninguna hora ni tampoco los blancos; está, por supuesto, en función del tiempo de viaje y horas de luz en el día lo que crea las misas segregadas. Pero los sermones son a menudo diferentes, ya que se enfocan a diferentes audiencias. Dentro de la iglesia no hay segmentación basada en pertenencia a un grupo étnico, pero los hombres se sientan a la izquierda del altar y las mujeres a la derecha. La frecuencia con que se asiste a la iglesia refleja un patrón de compromiso con la iglesia. Los hombres blancos del pueblo son los que menos asisten. Más lo hacen las mujeres blancas del pueblo, los mestizos del campo (hombres y

mujeres) y los indígenas (hombres y mujeres) van todos los domingos y un núcleo de mujeres ancianas llamadas beatas imitan el fervor religioso de las monjas.

Hay un pequeño número de familias blancas del pueblo en las que el marido o la esposa sea un fuerte apoyo para la iglesia y quien nunca se pierda la misa del domingo. No obstante, el lado de los hombres en la iglesia no está muy densamente lleno durante la misa de “blancos”. Los blancos del pueblo son los más críticos de los curas respecto a su conducta personal y a su comportamiento político. Los hombres blancos del pueblo usualmente sostienen que son creyentes fervorosos, pero frecuentemente su expresión religiosa es de una devoción prometida (usualmente en tiempo de problemas) a algún santo en particular o a alguna manifestación de la Virgen María. Por esto él siente que está llamado a demostrar un comportamiento religioso ferviente sólo una vez por año, en el día de la fiesta de aquel santo o de aquella advocación a María, antes que semanalmente.

En contraste, la gente más piadosa son las beatas. Directo de una novela de Agustín Yañez, éstas damas están casi siempre vestidas de negro, ya que observan largos y penosos períodos de duelo por un pariente fallecido tras otro. Con sus cabezas cubiertas con chales, oyen misa todas las mañanas y a veces dos o tres veces los domingos. Algunas de estas mujeres, la mayoría viudas o solteras, no están desprovistas de considerables ingresos que gustosamente donarían a la iglesia. La gente blanca del pueblo invariablemente alega que el comportamiento piadoso de las beatas está vinculado con algún sórdido comportamiento en sus vidas privadas y parecería que son objeto de desprecio del ciudadano común. Los indígenas, al contrario, expresan admiración y respeto por estas devotas ancianas. Frecuentemente la beatas se sientan con los indígenas en misa, les ayudan con las oraciones que se dicen al unísono conduciéndoles con sus altas y fuertes voces. A mediados de los años 60, algunas beatas tenían escuelas

privadas en sus casas y enseñaban a los niños indígenas a usar los libros de oración como textos para lecciones de lectura y escritura.

Mientras que los blancos se burlan de lo que ellos ven como comportamiento hipócrita de las beatas, se ríen de la exagerada devoción de los indígenas a su religión. Cuando imágenes religiosas o símbolos son públicamente exhibidos a través de las calles, todos los indígenas se sacan el sombrero o lo inclinan de un lado al pasar. Como las monjas, curas y monjes son personas santas, también reciben este respeto. Frecuentemente un indígena se arrodilla ante una persona religiosa para recibir la bendición. Los indígenas usan un saludo especial de “alabado sea el Señor” cuando se dirigen a estas personas. Los blancos del pueblo no se sacan los sombreros, ni dirigen saludos piadosos, ni se arrodillan para recibir bendiciones. La actitud de los blancos fue demostrada muy claramente durante una velada. Una escena fue presentada por unos jóvenes; en ella, dos bandidos tenían muchas dificultades para sobrevivir. Ellos trataban de robarle un pollo a una mujer blanca. Pero ella les golpeó con su cartera; entonces interceptaron a un hombre blanco, pero no tenía dinero. Finalmente espieron a tres felices indígenas borrachos zigzagueando por el camino. Los bandidos tuvieron una sesión en la que se dieron cuenta de que tres contra dos no era nada ventajoso, por lo que no se aproximaron a los indígenas sino que primero se cubrieron con sábanas. Cuando los dos grupos se encontraron, los indígenas gritaron “fantasmas” y rodaron por el suelo, continuamente entrecruzándose e invocando a gritos a personajes santos. Mientras tanto los bandidos tomaron fácilmente su dinero y el alcohol. La audiencia blanca respondió bien a esta escena y aplaudió mucho. El drama, aunque simple, tiene un número de importantes rasgos, que podrían relacionarse con los Saraguros. Los blancos son una pobre fuente de ingresos. Sea que defiendan bien su propiedad o que no la tengan. El indígena

puede defender bien su propiedad si usa un acceso directo, pero sus miedos y creencias religiosas son fuertes, y ellos darán sin dificultad en el contexto religioso. La escena terminaba allí. Los bandidos no fueron apresados ni castigados de ningún modo.

No pienso que la escena deba tomarse como una farsa de las “supersticiones” de los indígenas. Los blancos también creen en fantasmas, así como también en un diablo activo. Casi inmediatamente de que una persona muere, se llama a las monjas para que esparzan agua bendita en la habitación y para que digan oraciones para mantener al diablo lejos del alma del fallecido. Indígenas y blancos creen en el “mal de ojo”, así como algunas monjas -ya que una de ellas confesó poseer eso-. Se considera que una cinta roja es efectiva para prevenir el “mal de ojo” e indígenas y blancos atan una alrededor de la muñeca de los infantes, y alrededor del cuello de animales jóvenes. Indígenas y blancos estaban aturridos de temor cuando una joven niña de Loja reportó que había tenido un encuentro con la Virgen María y que el mundo se acabaría el 28 de diciembre de 1970, si la provincia entera no se arrepentía de sus pecados. Ambos grupos queman hojas de palma bendecidas como oraciones especiales al cielo durante catástrofes naturales, tales como vientos fuertes y tormentas de granizo. Ambos grupos creen en brujas y brujos, pero los hechizos tienen poca importancia en ambos grupos culturales, y el principal trabajo de los brujos es el de curar y adivinar.

Como la escena puede sugerir, los indígenas son la fuente primaria de recursos para el sostenimiento económico de la iglesia. En 1962 se llevó a cabo una intensa colecta de fondos para finalizar la construcción de la iglesia. Como parte de la campaña el cura publicaba un periódico bimensual mencionando los nombres de todos quienes habían contribuido, su residencia y el monto de su aportación. Durante el primer mes, sólo cinco blancos habían hecho contribuciones, algunas de ellas substanciales,

pero ninguna sobrepasaba el monto de las donaciones hechas por los indígenas. Adicionalmente, cientos de otros indígenas estaban en la lista con donaciones de un monto promedio de S/. 3 así como de ganado, el que fue vendido en un remate (El Campanario, 1,2, 1962). Aun los más escépticos blancos se sorprendieron de la cantidad y el monto de las donaciones de los indígenas. Esto reafirmó sus creencias sobre la riqueza de los indígenas y su generosidad con la iglesia y reforzó su convicción de que: “el cura es el que más dinero tiene por aquí”. A través de los años, los curas han alabado elocuentemente a los indígenas por su apoyo económico durante las misas del mediodía y públicamente han condenado a los blancos por su falta de colaboración.

Los diezmos pagados a la iglesia eran los medios legales mediante los cuales las organizaciones religiosas recolectaban dinero. Algunas décadas atrás el gobierno ecuatoriano declaró ilegal esta práctica. Sin embargo, la tradición tenía todavía fuerza en Saraguro en 1968 y sólo cesó parcialmente en 1970, debido a la llegada de un cura “moderno”. El monto de los diezmos (la décima parte de la cosecha) parece razonable dadas las capacidades económicas de los exitosos granjeros Saraguros (los blancos del pueblo no pagaron diezmos durante todo el tiempo que estuvimos allí), pero no sólo el cura de la parroquia recolectaba diezmos. El padre franciscano y el obispo de Loja también lo hacían. El padre franciscano tomaba una mula y personalmente iba de casa en casa durante la cosecha de maíz. El obispo y el cura de la parroquia no se molestaban en hacer tal esfuerzo, que consumía tiempo, y preferían vender sus derechos al diezmo. El obispo tradicionalmente se lo vendía a las monjas marianitas y los indígenas estaban acostumbrados a enviar sus diezmos en alimentos y madera para el convento. El cura de la parroquia vendía sus derechos en pequeñas porciones, usualmente una o dos comunidades a la vez, al mejor postor de entre los blancos del pueblo. Los postores favorecidos irían entonces a través del campo con costa-

les adulando a los indígenas y amenazándoles con que el cura suspendería los ritos sagrados si los indígenas alegaban haber tenido una pobre cosecha. Muchos indígenas parecían creer que el diezmo iba directamente al cura y, aunque murmuraba contra las tácticas amenazantes utilizadas, generalmente no rehusaban pagar.

Cuando llegó el nuevo cura en 1970, anunció desde el púlpito que no vendía sus derechos de diezmo y que nadie más los recolectaría en su nombre. Invitó a todos aquellos que voluntariamente quisieran hacer ofrecimientos voluntarios a traer su grano a la vicaría. Estas palabras fueron aceptadas por los indígenas, pero no por aquellos blancos que se beneficiaban de la venta de los diezmos. Un blanco local dirigió sus esfuerzos hacia el obispo y dirigió una orden a las monjas de modo que se le confirió el derecho del diezmo directamente del obispo de Loja. Las monjas se alarmaron y reunieron el apoyo de toda la población local. Ellas habían usado la colecta del diezmo para mantenerse a sí mismas y a su escuela de niñas. El obispo vaciló un poco, pero no cedió. De todos modos, muchos indígenas hicieron sus donaciones a las monjas en ese año, tal vez por compasión o tal vez por confusión. El año siguiente las monjas adquirieron nuevamente el derecho a cobrar el diezmo, pero a un precio más alto.

Los ecuatorianos de afuera de la parroquia de Saraguro comúnmente alegan que los curas se enriquecen gracias al cobro de grandes sumas de dinero a los indígenas por misas especiales, y en particular por misas de fiestas religiosas. Un vistazo al calendario religioso revela seis fiestas mayores para las que se hacen misas especiales. En cuatro de ellas (Virgen Auxiliadora [mayo 24]), Virgen de Tránsito [agosto 15], Corpus Cristo [usualmente 58 días después de Pascua] y Tres Reyes [enero 6]) hay dos misas -una al atardecer de las víspera y un servicio matutino. -Navidad y Pascua involucran algunas misas especiales por las que pagan los indígenas. Adicionalmente, hay matrimonios, funerales, mi-

sas recordatorias a los seis meses y al año de la muerte de miembros adultos de la familia, celebraciones menores de otros santos y días de fiestas Marianas.

El precio varía de acuerdo a la forma de la misa, desde S/.5 para una misa llevada a cabo durante un servicio matutino entre semana, hasta S/. 100 para una misa principal de Navidad, para la cual se traen dos curas adicionales para que ayuden en esta gran misa.

Se debe decir que estos encargos en fiestas religiosas son ansiosamente buscados por los indígenas y a nadie oí quejarse del costo de estas misas. En una sesión de indígenas de la Sierra en 1968, cuando se les preguntó a los Saraguros si les gustaría añadir su testimonio al de otros indígenas respecto a abuso de los curas en sus áreas, los Saraguros sólo se rieron y dijeron: “No tenemos problemas con el cura, él sólo hace lo que nosotros le pedimos”. La verdad es que el cura de mentalidad reformada de 1970 fue el que se empezó a quejar. Trató de hacer que los patrocinadores de las fiestas redujeran la frecuencia y opulencia de las misas y procesiones, en favor, adujo, de las donaciones para caridad. Pocos de ellos le prestaron atención. La mayoría continuó demandando su derecho de “gastarlo todo” y de gastar tan pródigamente como sus predecesores. El costo de las misas más caras no es asumido por un sólo individuo, sino que es compartido por los patrocinadores principales más sus asistentes de la fiesta, en total, un grupo de unas treinta personas. Más aún, los gastos de las misas de una fiesta religiosa se consideran prácticamente incidentales comparados con el desembolso total de efectivo que implica comprar alimentos, alcohol, juegos pirotécnicos y el pago a los músicos. El cura estaba bastante consciente de que los pocos que prestaron atención a su pedido de reducir costos, recalizaron los fondos de la fiesta a alcohol y juegos pirotécnicos. Finalmente, la fiesta religiosa es muy importante para los in-

dígenas como alivio de su diaria labor en el campo y para crear vínculos, como discutiremos brevemente.

Dado que los blancos del pueblo también son católicos, también honran la Navidad, Pascua y otras fechas religiosas, y algunos de ellos las celebran patrocinando una misa, pero esas fechas no tienen más de una misa patrocinada por blancos, y en esas ocasiones se hace una colecta casa por casa para cubrir los costos. Nunca los indígenas y los blancos comparten los gastos de la celebración de una de estas fechas. Por ejemplo, Corpus Cristo, es celebrado por ambos grupos, pero en diferentes días. Los indígenas tienen patrocinadores para la fiesta que comprende el servicio de la víspera, y una misa el día de Corpus. Una semana más tarde los blancos patrocinan el “octavo” de Corpus con una procesión y una misa. La celebración religiosa más elaborada patrocinada por blancos es la de San Pedro, santo patrono de Saraguro, pero la escala de esta celebración no se compara con los esfuerzos desplegados en las festividades del Día de la Independencia. El día de San Pedro es el único día religioso celebrado con bailes públicos, bebida y fiesta, y es el pueblo, así como el santo, los focos de atención durante este día. La celebración indígena de San Pedro ocurre una semana más tarde, con patrocinadores tradicionales. Como en otras fiestas patrocinadas por indígenas, una gran parte de las festividades tiene lugar no en el pueblo o la iglesia, sino en las casas de los patrocinadores de la fiesta, e implica grandes cantidades de comida y bebida, juegos pirotécnicos, música y baile.

El aspecto público de las fiestas indígenas son las misas y las interminables procesiones desde y hacia el pueblo, de patrocinadores, músicos, incienso, portadores de cirios, y en Navidad y Pascua, danzantes disfrazados. Los blancos del pueblo no participan sino como miembros contratados de una banda, más bien sirven como espectadores. Ellos no pretenden entender el significado de las danzas, y muchos probablemente negarían que

tienen algún significado. Un blanco del pueblo fue escuchado bromeando con las monjas acerca de lo apropiado de los disfraces de “diablos” como comportamiento Católico. Las monjas sonrieron beatíficamente y dijeron: “Ah, así son nuestros runitos, déjeles que sean así”.

Los danzantes de Navidad se entrenan diariamente durante casi tres meses antes de la presentación, y parece que representan a todo el cosmos, real y mítico, que rodea al indígena Saraguro. Hay roles para jóvenes y para viejos, hombres y mujeres entre los danzantes Saraguros hay jíbaros (los indígenas Shuaras del Oriente), gigantes (seres míticos que residían en la parte occidental del cantón) y un oso danzante con su entrenador llamado pailero (el que hace pailas), representando tal vez a los vendedores ambulantes que solían pasar por esta área con estos animales. Hay “ajas”, hombres adultos vestidos con grandes melenas de musgo y cuernos de venado, que simbolizan las zonas boscosas que rodean al valle, y hay “huiquis”, también hombres adultos, que usan máscaras y trajes de muchos colores y cargan una pequeña figura de sí mismos, o comadreas disecadas, con los que atrapan a las personas, usualmente mujeres solteras. El simbolismo del huiqui con trajes multicolores parece representar al arco iris. Este fenómeno natural, comúnmente visto sobre todo en septiembre, es temido por las mujeres Saraguros, quienes corren a esconderse cuando aparece. Se dice que el arco iris desea tener relaciones sexuales con las mujeres, por lo que las que son atrapadas darán a luz monstruos multicolores. Por esto llevan el pequeño muñeco. La asociación de lágrimas (su nombre) con gotas de lluvia parece plausible. *Ajana* significa “insultar”. Estos dos roles se consideran “peligrosos” de desempeñar, se cree que una persona puede ser condenada al infierno por hacerlo, a menos que se lo haga por 7 años consecutivos. Estos danzantes disfrazados realizan muchos bailes que tienen nombres, pasos y movimientos muy definidos asociados a cada danzante. Los movi-

mientos son frecuentemente muy repetitivos y deben ser hechos “en las cuatro esquinas” para que estén correctamente ejecutados. Es notorio que el pailero es el único danzante disfrazado de “blanco” durante las festividades de Navidad. En tiempos anteriores a nuestra presencia en Saraguro había otro. Un cura danzante era representado, quien era ritualmente decapitado, y su cabeza (una calabaza) era puesta sobre un palo alto. Esta danza se terminó por orden de un airado clérigo.

Estos danzantes bailan no sólo en las calles de Saraguro, sino también en las casas de los patrocinadores de la fiesta, prácticamente a diario durante las tres semanas de la celebración de Navidad.

La función más “esencial” de las fiestas religiosas está detrás de los aspectos externos. En Saraguro, como en todas partes, se forma un sistema de prestigio jerárquico (cf. Cancian, 1965), pero no es la intención, y tampoco así ocurre, que el patrocinador se endeude para cumplir con su oficio. Aún más importante es su rol de fortalecer los vínculos rituales de parentesco. Cada fiesta tiene un ligero énfasis diferente en lo que se refiere a la relación a la cual se está honrando -compadrazgo, paternidad, consanguinidad, afinidad, etc.- y cada una de éstas relaciones tiene un rol específico en todas las fiestas. La obligatoriedad de ayudar y apoyar al patrocinador de la fiesta envuelve a una amplia red de personas que deben cooperar cuidadosamente para que la fiesta sea un éxito. Durante una fiesta religiosa uno puede encontrar hermanos reunidos que no se han hablado por meses, pacíficamente sentados uno junto al otro compartiendo una colada de maíz en la casa de uno de sus tíos, cumpliendo con las obligaciones de la fiesta. El sistema de la fiesta es verdaderamente el cimiento de la sociedad de los indígenas Saraguro. Todos los que participan, sea como anfitrión, ayudante o invitado, tienen un comportamiento apropiado bien definido.

Dadas las considerables multitudes que asisten a las fiestas en las casas de la comunidad, uno podría concluir que tales fiestas están “abiertas a todos”, pero éste no es realmente el caso. Hay una regla definida de “solamente invitados”. Sólo los anfitriones, sus parientes inmediatos, los ayudantes y los parientes pueden extender invitaciones a un número de personas. Todos los invitados vienen con manteles y baldes para llevar a casa los excesos de la abundante comida servida en la fiesta. La comida de la fiesta tiene gran estimación por toda la gente, particularmente la carne de “res” y sólo las personas que se consideran que tienen poca autoestima aparecen en la fiesta sin invitación. Los Saraguros tienen una palabra especial para ese comportamiento, les llaman “mugur”, que significa esponja, o también “mendigar”, y es definitivamente un término peyorativo. A menudo los indígenas que han sido invitados por segundas personas optan por no asistir a la fiesta antes que ser acusados de un comportamiento escandaloso. Sin embargo, hay blancos pobres del pueblo que vienen a las fiestas a “mugur.” A ellos se les recibe afuera, usualmente se les da sólo un tazón de sopa y no son atendidos por los anfitriones y son ignorados por los invitados. No se les da comida extra para llevar a casa. Cada año, al finalizar la ceremonia de la fiesta, usualmente en la misa final, el cura anunciará los patrocinadores para el siguiente año, y un grupo completamente nuevo comenzará a hacer los arreglos y planes para la celebración.

El crucial rol de reforzamiento que fortalece y da énfasis a los vínculos de compadrazgo y parentesco inherentes a las fiestas indígenas; está totalmente ausente en las fiestas religiosas de los blancos. En pequeña escala, los matrimonios y funerales reúnen a los parientes, pero en realidad no les unen, ya que nunca sienten ninguna obligación de ayudarse unos a otros.

Las organizaciones religiosas, como las cofradías, parecen no haber estado nunca presentes en Saraguro. La única organización religiosa atribuida a la gente existió en Saraguro en 1962;

fue una organización dirigida por las monjas para las chicas blancas del pueblo llamada las Hijas de María. No había una organización análoga para hombres (su club se llamaba la Liga Deportiva) y tampoco para indígenas. En 1968, más como respuesta al trabajo de los misioneros protestantes, una nueva organización fue fundada por el cura, una rama de la Legión de María. Jóvenes mujeres de Gran Bretaña fueron traídas para ayudar con este trabajo. La idea era unificar a toda la gente de la parroquia - indígenas, mestizos del campo y blancos del pueblo; hombres y mujeres - en una organización donde pudieran aprender la doctrina católica y rezar. Fue un cambio radical respecto a la tradición del pasado, que había tenido separados a los grupos y que había dado más veneración a los santos y rituales que doctrina. Las clases integradas eran impartidas los domingos en el convento de las monjas, mientras que los voluntarios iban a las varias comunidades de indígenas y mestizos del campo a reuniones durante la semana. La legión fue un gran éxito, y rápidamente contó con cientos de personas, la mayoría mujeres. La igualdad y la fraternidad eran los objetivos de la organización y los miembros activos de aquella podían saludarse cálidamente como hermana y hermano.

Como la igualdad era uno de los principales principios de la organización, es también útil analizar el punto de vista del principal motivador -el cura- respecto a esto. Era un hombre alto, blanco, que en conversaciones privadas proclamaba tener ancestro español aristocrático, pero se proclamaba a sí mismo como descendiente de Atahualpa durante las misas de indígenas en un obvio intento de identificarse con su congregación (Parece que la clase alta ecuatoriana que está deseosa de reconocer su ancestro indígena siempre tiene sangre "real", (usualmente de Atahualpa y su esposa). Este cura era el primero, de acuerdo a mis informantes, que se molestó en aprender sus nombres. Sus predecesores habían confiado en sacristanes indígenas para tratar

con los indígenas. Se consideraba a sí mismo como “Padre” de su rebaño en el sentido paternalista de la palabra, se sentía obligado a cambiar el modo de vida “infantil” de sus indígenas para que vivieran “mejor”. Por esto, él y las monjas planearon un banquete para los legionarios a fin de que los indígenas supieran la clase de ocasión social que era en contraste con sus fiestas tradicionales. No importó que los indígenas se sentaran al final de la mesa en forma de U y sólo los blancos estuvieran sentados en la cabecera. Fue un banquete integrado y los indígenas fueron servidos por los blancos del pueblo. Fue la primera vez en Saraguro. Los legionarios presentaron además una velada integrada, también diseñada para mostrar a los indígenas como debían hacerse las cosas. Idéntica en la forma a las veladas que hacían los blancos en Saraguro, ésta se diferenciaba en que representantes de todos los grupos étnicos participaban, algunos en grupos mixtos. Durante una de estas veladas, sucedió otra cosa también por vez primera. La hija de una de las familias más ricas bailó merengue con un joven indígena. Los movimientos del cuerpo de ambos eran muy sugestivos, se miraban continuamente a los ojos, y cuando vi que el cura se ruborizaba, me di cuenta de que tal vez ese no era el lugar apropiado para que tanto calor se produjera. Pero las caras de la gran asistencia indígena estaban luminosas, y se sentía la aprobación en el salón. Entonces el cura se paró en el centro y habló. “Lo que ustedes acaban de ver esta noche (pausa), lo que María ha hecho aquí esta noche -aceptar bailar con este cholito indio- es algo maravilloso”. Las abiertas sonrisas de la audiencia indígena se desvanecieron como si se limpiara un pizarrón con un borrador. La asistencia se sentó en un silencio sepulcral durante el resto del espectáculo.

Otra innovación de la legión fue la de elegir una reina indígena para Saraguro. La elección se hace para que coincida con el 10 de marzo, día de la celebración de la independencia de Saraguro, y se hace una semana después de la elección de la reina

blanca de Saraguro. Un ejemplo final: el cura recomendó en la misa a los indígenas que debían usar camisas compradas en las tiendas bajo sus *cuzhmas* para que “luzcan limpios y civilizados”. En suma, la intención de la legión y del cura, al buscar igualdad, ha sido la de mostrar a los indígenas que deben cambiar y llegar a ser como blancos para ser iguales. Sin embargo, los esfuerzos realizados no deben ser minimizados. Como se indicó, muchas “primeras veces” hacia la integración de las previamente segregadas áreas de sus vidas fueron introducidas por la Legión de María.

Los eventos de la vida, tales como nacimientos, muertes, y matrimonios, son vistos de distinta forma por los dos grupos étnicos, y los concomitantes ritos que los acompañan, coinciden sólo cuando se trata de los que prescribe la iglesia o la ley civil. Mucho se ha escrito en relación a las multifacéticas aplicaciones sociales, políticas y económicas de la relación padrino-ahijado y la relación de compaternidad establecida a través de las ceremonias de bautismo, confirmación y matrimonio de la Iglesia Católica (cf. Mintz y Wolf, 1967). En Saraguro, los patrocinadores de un bautizo son los más importantes. Se establecen relaciones entre padrinos y ahijados, y entre los padrinos y los padres del niño apadrinado que se convierten en compadres, mientras que los padrinos de matrimonio están más cercanamente vinculados a la pareja apadrinada que a alguno de los progenitores de la pareja.

Los indígenas buscan los parentescos rituales con gente fuera de sus grupos inmediatos de parentesco, porque los deberes y obligaciones de los dos tipos de parentesco son diferentes, y una sobreposición podría causar disfunciones en sus roles. Por ejemplo, los patrocinadores de una fiesta religiosa deben invitar a todos sus parientes rituales a asistir como invitados de honor, mientras que los parientes consanguíneos y afines ayudan en la cocina durante tal evento. El matrimonio esta prohibido entre

parientes rituales, incluidos los hijos de éstos. La interacción entre parientes rituales es más cortés y formal que la que se tiene entre familiares. Mientras que todos los indígenas son iguales en el sentido en que comparten el mismo conjunto de conocimientos, habilidades y recursos, la relación entre parientes rituales es de algún modo asimétrica, estando el padrino en una posición superior frente al ahijado y sus padres. Debido a la relativa formalidad y asimetría involucrada, los buenos amigos o vecinos que no son parientes son rara vez seleccionados como padrinos. Los indígenas manifiestan ser muy cuidadosos en la elección de padrinos. “Nuestros padres y hermanos nos fueron dados, pero podemos escoger a nuestros parientes rituales”, es un sentimiento expresado usualmente. Una calificación que debe tener el padrino es la de ser una “buena” persona. Sin embargo, el criterio más importante probablemente es la riqueza, o mejor dicho, la generosidad. Se espera que los padrinos de bautizo den a su ahijado una vaca con la cual empezar un rebaño cuando el ahijado llegue a los 7 u 8 años de edad. Además, deben proveer la ropa para el funeral, con halo y alas, si el ahijado muere antes de esa edad. En todas las relaciones de padrinzgo entre indígenas, el padrino puede requerir la ayuda de los compadres y los ahijados en los campos, en la casa, etc. A cambio, el padrino debe darle buena comida u otras cosas. El ahijado o sus padres no están en posición de hacer similares requerimientos. La asimetría de la relación se basa en un intercambio de una vía de cosas por servicios, aunque hay excepciones a la regla de asimetría. Por ejemplo, cualquiera de los dos compadres puede pedirle al otro que vayan a beber. Es casi imposible rehusarse a un pedido de este tipo.

Cuando se escoge pedirle a un no indígena ser padrino, las motivaciones y los deberes son diferentes. Como el blanco es una persona de afuera, no se espera que siga las reglas culturales que vinculan a los padrinos indígenas. En estas relaciones no se establecen obligaciones entre el indígena y su compadre del pueblo.

La persona del pueblo es buscada principalmente por cumplir con el requisito religioso. Algunos indígenas nos han dicho, en efecto, “hemos tenido blancos como padrinos de todos nuestros hijos. Eso nos libra de tener muchas obligaciones. Junto a ello, no necesitamos que nadie le de ganado a nuestros hijos y estamos orgullosos de mostrar que podemos cuidarlos nosotros mismos”. El amable dueño de una tienda, muy respetado por los indígenas, cree que debe haber servido como padrino de unos 100 niños, pero que no conoce a ninguno por el nombre ni por la cara.

En algunas ocasiones las relaciones de dueño-cliente se establecen entre gente del pueblo e indígenas que sean compadres. Las relaciones son mutuamente reforzadas. En estos casos el indígena trabajará por mantener la relación abierta visitándole constantemente a su compadre blanco y enviándole a su ahijado para que pueda reconocerlo. El indígena espera, al establecer esta relación, poder usar a su compadre no indígena como una fuente de influencia fuera de su propio ámbito, por ejemplo, con abogados, funcionarios, etc. El compadre blanco espera que su cliente indígena le ayude con tareas tales como cargar, descascarar maíz o ventas ambulantes. Cuando la relación dueño-cliente existe, principalmente es entre gente del pueblo rica o influyente e indígenas relativamente pobres.

Los registros de la iglesia revelan que entre 1840 y 1880 cerca de un 30% de los padrinos de bautizo de niños indígenas fueron no indígenas. Desde 1890 este porcentaje ha sido, con pequeñas variaciones, de un 45% en la parroquia de Saraguro. Conocimos de una sola ocasión en la que un indígena sirvió como padrino de bautizo de un niño blanco del pueblo. La madre del niño era una mujer muy pobre que se mantenía a sí misma haciendo pequeños trabajos para los indígenas (escarmenar lana, desvainar frijoles, etc.), que ella de puerta en puerta solicitaba hacer. Los indígenas gustaban de ella y la consideraban como una persona honesta. Le pagaban con alimentos. La pareja indí-

gena que ella había escogido como padrinos era rica y siempre había sido generosa con ella. Ellos a menudo proveían a sus ahijados con comida y la madre del niño creía que podrían ayudar a su hijo si algo le pasaba a ella.

Los padrinos de matrimonio son seleccionados por los novios, bajo la aprobación de los padres. No se pudieron encontrar registros completos en la iglesia, pero los disponibles mostraban un interesante patrón, especialmente cuando se los comparaba con la elección de padrinos de bautizo. Los padrinos blancos para matrimonios de indígenas promediaban un 20% y nunca excedían el 30% entre 1840 y 1950. Hay entonces un drástico incremento hasta un 50% en 1960 y 1970. El incremento se debe atribuir al alto grado de involucramiento de la gente joven con la sociedad blanca desde temprana edad. La relación padrinos - ahijados establecida a través del matrimonio. Muy a menudo se desarrolla a lo largo de la tradicional línea dueño - cliente. De aquí que son escogidos amigables blancos influyentes que puedan dar ayuda y consejo.

Sin embargo, esta explicación no toma en cuenta adecuadamente la disparidad que aparece al comparar las tasas de bautizos con las de matrimonio antes de 1950. Un examen de los matrimonios en los que los blancos fueron seleccionados como padrinos es más esclarecedor. Los nombres de los padrinos que participan en la ceremonia religiosa son registrados en la iglesia. Lo que los registros de la iglesia no revelan es que, cuando se seleccionan padrinos blancos, un par de padrinos indígenas también son escogidos. Este último, cuando hay dos pares de padrinos, los indígenas los llaman "padrinos de la ropa", porque ellos proveen los trajes para el matrimonio y visten y desvisten a la novia y al novio el día de la boda. Aunque no tiene reconocimiento religioso y no son "oficiales", se les considera indispensables para la ceremonia de matrimonio en la casa de los indígenas y se dice que son muy importantes para la pareja casada por su

posibilidad de intervenir en las disputas maritales y de castigar al cónyuge que no se esté portando bien. Por esto actualmente el 100% de los matrimonios indígenas tiene padrinos indígenas. Esto significa que ningún joven indígena está obligado a escoger entre un conjunto de influencias u otro, como es en el bautizo; la elección más bien es una pareja de padrinos indígenas tradicionales o dos parejas de padrinos, lo que ofrece beneficios diferentes. Con esta perspectiva, es notorio que no todas las parejas indígenas aprovechan este sistema doble.

Cuando se escogen padrinos blancos, ambas parejas de padrinos asisten a la misa de matrimonio con las familias de los miembros de la pareja. La fiesta de matrimonio se iniciará con un brindis rápido en la casa de los blancos. Los padrinos blancos usualmente no tienen más participación. Un blanco influyente era padrino de 60 parejas de indígenas. Sólo una vez fue invitado a la casa de los indígenas después de la misa del matrimonio. El aceptó gustosamente. En dos ocasiones en las que estábamos presentes, los padrinos blancos acompañaron a la novia y al novio a casa de éste. En ambas ocasiones los indígenas les sentaron en ubicaciones de honor cerca de sus apadrinados, pero no eran entretenidos ni fueron presentados ni se les dieron explicaciones para que estuvieran a gusto en ese extraño ambiente. Parecía haber un poco de incomodidad por parte de los indígenas respecto al orden en que debían sentarse y la distribución de la comida apropiados para estos eventos. La etiqueta que se debe tener respecto a dos pares de padrinos juntos no ha sido determinada porque rara vez se ha necesitado. En ambas ocasiones los padrinos blancos se fueron antes de la media noche, dejando a los recién casados con sus padrinos indígenas. Algunos indígenas han confesado que les gusta tener dos pares de padrinos de matrimonio, pero prefieren tener separados los dos mundos -los blancos deben quedarse en el pueblo, sólo los indígenas deben participar en el ritual tradicional de la comunidad-.

X Capítulo

TRANSCULTURIZACIÓN

El cambio de identidad étnica es una opción disponible para toda la gente de Saraguro. La mayoría no lo hace, ni lo considera deseable, pero para aquellos que lo hacen, no soporta el estigma que tiene el hacerlo en otras partes de América Latina. En Saraguro, uno no necesita mudarse para poder cambiar su identidad étnica exitosamente. No se niega que cierto estigma se impone al cambiarse de identidad, pocos lo dicen voluntariamente en una conversación, pero los vínculos familiares no tienen que ser, ni lo son, negados, aunque el comportamiento cultural de los parientes de uno sea embarazoso o se considere ridículo. Durante el tiempo de este estudio, trece “ex-indígenas” solteros estaban viviendo con sus padres y hermanos indígenas, y sus relaciones eran todavía cálidas y cercanas, pero éstos, como los otros que han cambiado, rehúsan tener funciones en las fiestas o a tomar parte en otras “runacuna costumbres” (costumbres indígenas), excepto en matrimonios y funerales. La segunda generación de blancos tiende a “olvidar” a sus primos indígenas, tíos y tías, pero estos parientes indígenas recuerdan fácilmente y algunos de ellos disfrutaban recordándoles a sus parientes blancos su relación en un lugar público como el mercado.

Por lo menos un blanco de segunda generación ha cambiado su apellido (un apellido quichua) por el de su esposa (uno español) para borrar el suyo y el de sus hijos hasta la última traza de su ancestro (cf. Goffman, 1963: 59).

La decisión de cambiar de identidad es individual. No quiere decir que se hace sin discusión previa con los amigos cer-

canos y la familia; ni tampoco significa que todos alentarán o aprobarán la transculturización.

En general, aquellos que han hecho el cambio tratan de “convertir” a los miembros de su familia; pero para aquellos que todavía no lo hacen, lo opuesto es también cierto. Amigos cercanos y parientes tratan de disuadirle del cambio y lo desapruaban; pero no tratan de bloquearle ni de imponerle sanciones económicas, como desheredarle, ni se apartan de él, etc. En todos los casos estudiados, al individuo le fue permitido escoger la dirección de su propia vida y la decisión tomada fue aceptada por el grupo. La fraseología de la transculturización es relevante. La gente de Saraguro usa tres expresiones. La más común es “él se hizo blanco”. Las otras dos son: “él se ha vuelto blanco” y “él era indígena antes; ya es blanco”. Nadie usa la palabra “cambio”, sea como verbo o como sustantivo (cambiar o cambio) en este contexto.

Durante el transcurso de mi experiencia en Saraguro, aprendí a identificar a 79 personas transculturizadas¹. De éstos, 63 habían hecho el cambio de indígena a blanco²; nueve lo habían hecho de blanco a indígena, y cinco, nacidos como indígenas, habían tenido la experiencia de vivir como blancos hasta la edad de 14 años y luego regresaron a su identidad natal. Los dos restantes tal vez deberían ser considerados como totalmente biculturales. Ambos eran indígenas de Saraguro, pero continuamente cruzaban la barrera étnica en períodos determinados de cada año, cuando salían fuera del área a trabajar. Uno de ellos, un hombre, era mayordomo en una granja de la costa; la otra, una mujer con amplia reputación de curandera, frecuentemente recibía llamados de fuera del área por ayuda médica.

Discutiremos primero a aquellos que se cambiaron de indígena a blanco, y brevemente los que cambiaron de blanco a indígena. La tabla 4 da el lugar de nacimiento, del cambio, residencia actual y edad de los que eran indígenas.

Tabla 4. Individuos transculturados de indios a blancos

	Hombres (N 31)	Mujeres (N 32)
<i>Lugar de nacimiento</i>		
Quisquinchir (todos los barrios)	14	16
Lagunas (todos los barrios)	9	8
Tuncarta	1	3
Tambopamba	1	1
Ñamarin	-	1
Otros	6	3
<i>Lugar de cambio</i>		
En la parroquia de Saraguro	19	17
En el Oriente	5	8
Otros (Quito, Loja, Guayaquil, etc.)	7	7
<i>Residencia actual*</i>		
En el pueblo	11	9
En la comunidad de origen	10	9
Básicamente en el oriente	6	7
Otros (Quito, Loja, Guayaquil, etc.)	4	7
<i>Edad del cambio</i>		
0-10	3	2
11-15	3	4
16-20	17	19
21-25	2	1
26-30	1	-
31-35	-	-
más de 35	-	3
no se sabe	5	3

* Incluye el último lugar de residencia de cuatro personas fallecidas

Al comparar los patrones mostrados en esta tabla en relación a la diferencia de sexo, sólo dos artículos parecen significativos: la residencia actual en “otras ciudades ecuatorianas” y la edad de cambio “sobre 35”. La primera es fácil de valorar -siete hombres y siete mujeres transculturadas en alguna parte, tres de los hombres han regresado a casa-. Ninguna de las mujeres ha vuelto. El segundo rasgo tiene relación con un conjunto de información que marca un contraste de comportamiento entre los sexos, el relacionado con el matrimonio.

La hipergamia es evidente en Saraguro, cuando la edad en el momento del cambio está relacionada con el matrimonio a un esposo blanco. Sólo un hombre “se volvió blanco” para casarse con una mujer blanca. Mientras que once mujeres indígenas se volvieron blancas para casarse con hombres blancos. Se sabe que los doce se volvieron blancos el día de su matrimonio. Cuatro de ellos, incluyendo las tres mujeres de más de 35 años, habían envidado y su primer matrimonio había sido con una persona indígena³. Para estas doce personas, el motivo del cambio era marcadamente distinto del de los otros. Tres de las cinco personas que temporalmente se volvieron blancas (por un período de 4 a 14 años) eran hombres que volvieron a ser indígenas para casarse con mujeres indígenas.

Barth escribe (1969: 33):

En su búsqueda de participación en sistemas sociales más amplios para obtener nuevas formas de valores (los agentes del cambio)... puede intentar pasar e incorporarse en preestablecida sociedad industrial y grupo cultural.

En una discusión sobre el uso de esta estrategia, él continúa, Si los innovadores culturales son exitosos en (esta) estrategia, su grupo étnico será desprovisto de su fuente de diversificación interna y probablemente permanezca como un grupo de conservación cultural y baja articulación étnica con un bajo rango en el más grande sistema social.

Holloman, (1975:29), en un análisis de las relaciones de los Cuna de Panamá, cita el anterior párrafo de Barth, pero además inserta la siguiente frase: “Esto desemboca en un continuo drenaje de los miembros más talentosos del sistema tradicional”. Ni estas palabras ni estos sentimientos aparecen en el ensayo de Barth, por una importante razón. No es necesariamente el caso. Que *pueda* ser cierto es muy evidente; sin embargo, no es un fenómeno peculiar de los grupos étnicos, sino en general de una sociedad estratificada; por ejemplo, “la fuga de cerebros” desde el Tercer Mundo hacia el mundo occidental; el movimiento de los más exitosos Saraguros hacia las ciudades, y el estudio de Casagrande (1972) sobre los campesinos de la Sierra Ecuatoriana son sólo pocos de los muchos ejemplos de este proceso. Sin embargo, no es el único. Barth (1969): 124:131 explica que el cambio de identidad de los Pathan a Kohistan o Baluch ocurre entre aquellos que pierden su tierra o son expulsados de ella, aquellos que “compitiendo con los líderes Pathan en hospitalidad y dar regalos, tendrían un desempeño miserable”. Pero para los Kohistani o Baluch, ellos son juzgados por los diferentes estándares en los cuales ellos podrían tener adecuado éxito. En otro estudio, Barth (1961: 109-111) indica que los pastores Basseri, cuyos rebaños disminuyen a una reducida cantidad, se vuelven, debido al empobrecimiento, habitantes sedentarizados de villas. Por esto el cambio de identidad étnica puede ser también un proceso de drenaje desde el fondo, y es el fracasado, no el más educado o más talentoso, el que puede buscar un cambio de identidad. Esta es la circunstancia que se da en Saraguro.

Con la excepción de aquellos cuya transculturación fue motivada por el matrimonio, los indígenas que se han vuelto blancos son principalmente aquellos que, para los estándares indígenas, son pobres en tierras y ganado, los artículos por los que miden los indígenas el éxito. No existe ningún caso en que se haya transculturado un indígena rico. Aquellos indígenas que tie-

nen ahora una mejor educación (nivel secundario y universitario) permanecen orgullosamente indígenas y han sobrepasado por mucho a los transculturados, ninguno de ellos ha completado más que la escuela primaria.

De los que se han cambiado, veinte viven ahora en el pueblo, y sólo uno de ellos ha retenido su tierra agrícola en su comunidad de origen. Otros diez se han quedado en su comunidad de origen, dejando la ganadería pero no las actividades de la granja. Los del pueblo y los que han abandonado la ganadería desarrollan nuevas ocupaciones, a tiempo completo los del pueblo y a tiempo parcial los que continúan en la agricultura. Estas nuevas ocupaciones incluyen costureras, tenderos, panaderos, carpinteros, ayudantes de carpintero, ayudantes de constructores, empleados públicos, sirvientes, cocineros, jornaleros, sastres y un ladrón de ganado; este último ya fallecido. Ninguno de éstos puede ser considerado como económicamente “exitoso.” Algunos dirán que sus ingresos son “adecuados”, pero otros se quejan amargamente de las dificultades de mantener a la familia.

La temprana edad del cambio puede sugerir que esta gente no se ha dado una verdadera oportunidad de tener una “carrera” de indígena, como ganadero; sin embargo, a la edad de veinte años un indígena es suficientemente capaz de estimar su futuro en la comunidad indígena. Los rebaños deben haberse ido acumulando desde la edad de ocho años, que es cuando los padrinos del indígena le regalan una vaca para que comience su rebaño, o si los padrinos son blancos, son los padres los que se la regalan. A la edad a la que se casan los hijos (alrededor de los veinte años), los padres deben haber adquirido suficientes tierras para darles “adelantos” a sus hijos. Algunos padres no lo logran. Otros tienen demasiados hijos para darles a todos, y en consecuencia, algunos jóvenes escogen una opción vergonzosa para los indígenas, que es la de trabajar para los blancos. Muchos blancos son pobres. Para sus estándares no es tan vergonzoso no

tener éxito económico como lo es para los estándares culturales de los indígenas. El blanco, después de todo, todavía tiene una “cultura superior” en la que apoyarse; esta identidad étnica provee una base para orgullo y consuelo. Además, aquellos aspectos en los que se apoyan son rasgos que pueden ser aprendidos -fluidez en el español, una imagen de macho entre los hombres, habilidad para la oratoria, ropa elegante, etc-.

Buitrón (1947: 57) puntualiza que la ropa de los blancos es mucho menos cara que la vestimenta tradicional indígena, y que en las comunidades indígenas de Pichincha, Ecuador, los más pobres han adoptado la forma occidental de vestirse, a pesar de que retienen su identidad como indígenas. La mayoría de aquellos que se han cambiado en Saraguro provienen de las comunidades más cercanas al pueblo, y que además, como los demás miembros de su comunidad, hablan español fluidamente. De hecho, aproximadamente cuarenta de estos individuos han sido siempre monolingües, hablando solamente español. Sin embargo, un joven, buscando acrecentar su fluidez, ha desarrollado un sonido más pronunciado de sus “rr” desde que se hizo blanco, sobre enfatizando el español “apropiado”. La mayoría ha adoptado el estilo de vestir y de peinar de los mestizos del campo, pero algunos jóvenes usan bonitos pantalones de franela, zapatos de cuero de buena calidad y visten pulcramente, en ocasiones en las que incluso un blanco del pueblo vestiría no muy elegantemente. Sólo unas pocas mujeres llevan el pelo corto y permanentes. Esto incluye a las del pueblo y únicamente una en el campo; el resto ha adoptado el peinado con dos trenzas de las mestizas del campo.

Al comparar a aquellos de Lagunas que se han cambiado con los de Quisquinchir que se han transculturado, algunas diferencias notables se aprecian. Mientras que casi todos se cambiaron antes de los veinte años, los de Lagunas tienen actualmente más de cincuenta años con sólo tres excepciones. Los de Quis-

quinchir, también con tres excepciones, son todos menores de treinta años. En otras palabras, los de Lagunas se cambiaron casi una generación antes de los que hoy en día están cambiándose en Quisquinchir. La gente de Lagunas usualmente ha dejado su comunidad y se han mudado al pueblo, o están fuera del área. Algunos, pero no la mayoría de los transculturados de Quisquinchir, han permanecido en su comunidad de origen, once de los de Quisquinchir que no han dejado la ganadería han cambiado su centro de operaciones al Oriente. Estos han dado una variedad de razones para haberse cambiado a blancos; una frecuentemente citada es la del clima más cálido del Oriente. La ropa de lana de los indígenas es incómoda allí. Incluso aquellos que no se han vuelto blancos usan una versión modificada de la vestimenta indígena cuando están en el Oriente.

Con estas importantes distinciones entre los de las dos comunidades (ver J. Belote, para una descripción más completa del área). No hay familias de blancos o de mestizos residiendo en Lagunas. Lagunas, de todas las comunidades Saraguro, es la mejor dotada con la tierra más productiva y abundantes lluvias. Los residentes de Lagunas poseen también una buena cantidad de tierras altas de buena calidad para potreros, por lo que relativamente pocos de sus miembros participan de la transhumancia.

Quisquinchir, por otra parte, tiene una considerable población de mestizos, y es una área con tendencia a escasas lluvias, necesitando áreas más amplias para tener iguales cosechas que las de Lagunas. El área de tierras altas de Quisquinchir es páramo e inapropiado para potreros. El involucramiento de los residentes en Quisquinchir en la transhumancia es intensivo, ya que sus tierras base son inadecuadas. Además, la presión sobre la tierra de su comunidad ha crecido porque los blancos del pueblo han empezado a buscar tierra en Quisquinchir para sembrar trigo, un sembrío que se da bien allí. Esto no sólo incrementa los precios de venta de las tierras, sino que también distorsiona el

tradicional papel de “sólo intermediario” de los compradores blancos de tierras.

Hay, adicionalmente a los factores económicos fuera de los que implica ser indígena, elementos positivos y ventajas de volverse blanco. Una de ellas es la aceptación social de los blancos. No hay restricciones en sus actividades después que se han “vuelto blancos”. Llegan a ser candidatos políticos, asisten a fiestas y bailes en el pueblo, participan en la celebración de San Pedro, etc. La diferencia de comportamiento de la gente del pueblo hacia los transculturados antes y después del cambio de identidad es notable. Tuve informes de muchas ocasiones en las que era evidente un tratamiento más igualitario, y yo personalmente pude atestiguar algunas de ellas, como la siguiente, ocurrida en noviembre de 1970.

Compré mi boleto del bus en Cuenca y lo abordé. Ya a bordo, sentado exactamente frente a mí, estaba un hombre al que yo conocía bien. Él había sido blanco sólo por dos años. Me pregunté si él apreciaba el hecho de poder sentarse en la parte de adelante del bus, un nuevo privilegio para él. Otra persona se sentó junto a él. También conocía a este último. Él tenía reputación de ser uno de los más grandes fanáticos de Saraguro. Me divertía pensar cómo reaccionaría si su acompañante fuera todavía indígena. Él sonrió a su compañero de asiento amistosamente y se preguntaron mutuamente cuál era su destino. Cuando la respuesta fue “Saraguro”, él meditó y preguntó si tal vez tenía negocios que hacer allí. El transculturado respondió que él vivía en Saraguro. Entonces el hombre del pueblo le preguntó si tal vez vivía en una de las comunidades de mestizos cercanas. (Él no usó la palabra mestizo ni chazo, sino nombró algunas comunidades que sólo están habitadas por mestizos). “No”, replicó, “yo vivo en Quisquinchir”. “Ah, ¿cómo se llama su padre? Tal vez lo conozco”. El transculturado le dio el nombre de su padre y añadió que seguramente el caballero conocía a su padre ya que en una ocasión le había pedido prestado dinero. “Ah, sí”, fue la respuesta. “¿Hace cuánto tiempo que ha sido blanco? No se de-

teció ningún quiebre de voz, ni incomodidad. Los dos hombres continuaron conversando gustosamente durante todo el viaje, y cuando se bajaron juntos, se desearon un buen día y estrecharon las manos. “Usted” fue usado por ambos durante toda la conversación.

Los indígenas Saraguro no son, para usar la terminología de Barth, un grupo “paria” cuya pertenencia sea negada. En Saraguro los blancos alientan la entrada de indígenas a su grupo. Hay algunas razones para ello.

Una, que ya he discutido, es la económica - la idea de que los indígenas que se han vuelto blancos comprenden más y lleguen a ser más dependientes de una economía de mercado diversificada está muy difundida-. Otra es la relacionada con la economía, a un nivel diferente - como los blancos, ellos pueden ser potencialmente empleados “baratos”, ya que, como los blancos, ellos quisieran trabajar para otros blancos, algo que rehúsan hacer como indígenas-. Esta extendida idea revela que los blancos, como grupo, consideran que los indígenas que se vuelven blancos tienen un estatus inferior al suyo, los quieren como empleados, sirvientes, etc. Lo contrario es cierto también. Como blancos, ellos podrían ser potenciales empleadores. Es degradante para un blanco trabajar para un indígena, pero están listos a trabajar para otros blancos, no obstante el desempleo es alto. Yo no he oído a los de Llaco quejarse al respecto; no sé cómo consideran su situación de peones de los indígenas. Por ejemplo, un indígena que contrató una cuadrilla de trabajadores blancos para limpiar la tierra de él en el Oriente constantemente se daba cuenta que ellos no tenían problema con el trabajo, pero que sí les importaba la identidad étnica de su jefe. Una noche, mientras el empleador indígena estaba inconsciente por exceso de alcohol, sus trabajadores blancos quisieron acabar con los problemas y le cortaron la trenza. En la mañana le dijeron que ahora él era blanco y más fácil de aceptar para ellos. El rapado indígena rechazó firme-

mente la sugestión, pero llevó el pelo así, con gran vergüenza hasta que creció hasta una longitud que le permitiera hacerse una trenza.

Tal vez es obvio ver de dónde los blancos sacan la idea de que los indígenas que se han vuelto blancos trabajarían para ellos por menos dinero. Algunos lo hacen. Sin embargo, al discutir la transculturación con algunos indígenas que tienen una seguridad económica, constantemente me recuerdan que los que se han vuelto blancos son pocos y no son “de lo mejor”. Al preguntársele a una adolescente si podría volverse blanca, fue muy enfática: “Por supuesto que *podría*, pero si lo hiciera me haría un bonito peinado, usaría medias, tacones altos, un bonito vestido y maquillaje e iría por el pueblo pavoneándome. Por nada me haría como una mestiza del campo. Los que lo hacen no tienen orgullo”. Entonces se tranquilizó y se rió: “Yo *podría* hacer todo eso, pero no lo *haría*, porque no me volvería blanca por nada.”

Se sabe entre los indígenas que aquellos que se han vuelto blancos son más pobres que el resto, y así como la riqueza de los indígenas es a menudo exagerada por los blancos, la pobreza de los blancos es a menudo exagerada por los indígenas. Esto puede atribuirse a que hay blancos mendigando en sus puertas, mugundo en sus fiestas o robando su comida, añadido a la perspectiva de que los blancos no hacen ningún trabajo, ni tienen tierras, de modo que no podrían ser otra cosa que pobres. Existe otro criterio de riqueza en el que los blancos también fallan. Sus casas están amontonadas una junto a la otra. Un amigo cercano (indígena) nos estaba describiendo los restos de unas viejas estructuras que descubrió al limpiar tierra en el Oriente. “Las casas estaban muy juntas; había una amoladera aquí y allá. Deben haber sido gente muy pobre”. Yo le hice la observación de que los blancos del pueblo también vivían en casas muy juntas. “Exacto”, dijo, “y ellos son muy pobres”. Como casi todos los blancos exitosos dejaban el pueblo, la falta de ningún modelo positivo de

éxito que admiraran los indígenas debía ser considerado un importante factor para que se resistieran a emular el estilo de vida de los blancos y adoptaran la ideología blanca.

Algunos blancos verdaderamente pobres se han transculturado también. Estos son pocos en número, dos familias en total, cada una de las cuales se mudó a diferentes comunidades indígenas alejadas. En ambos casos, fueron recogidos por indígenas, quienes les dieron comida y refugio a cambio de trabajo. Los niños pequeños, miembros de una de las familias y nacidos en la otra, empezaron sus vidas como blancos así como sus padres. Sin embargo, finalmente, una de las madres y todos los niños de ambas familias adoptaron el vestido de los indígenas y con éste, la identidad indígena. La pobreza y la falta de ropa que usar aparte de la que les daban sus protectores y vecinos, fueron las razones dadas inicialmente para hacer el cambio. Una de las niñas, apenas adolescente, dudó algún tiempo entre usar una falda de mestiza del campo o un anaco de indígena. Sin embargo, cuando yo le iba a tomar una foto, ella pidió prestado el anaco de una vecina para verse más bonita en la foto. Su hermano también pasó por una serie de cambios durante su adolescencia, alternativamente siguiendo a su padre (quien nunca se volvió indígena), a su madre y sus hermanas. Finalmente ambos se casaron con indígenas. El cambio es ahora permanente y su identidad indígena, completa. Todos los niños de la otra pareja se han casado con indígenas, y su pertenencia a la comunidad indígena es incuestionada.

Dada la gran semejanza social entre indígenas y blancos, entrar a la sociedad blanca en Saraguro no es tan problemático como en otras partes del Ecuador. Además, al “volverse blanco” el transculturado se acomoda más fácilmente a la escala social de las cosas prevalecientes. A él o a ella se le asigna un sitio dentro del universo social y cultural. Aparte de consideraciones económicas, tal cambio es, para los blancos, una forma de resolver mu-

chas de las dificultades y ambigüedades de tratar con la calidad “diferente” de los indígenas, especialmente en el más igualitario escenario de Saraguro. Mas aún, es una sutil vía de extender el dominio del grupo dominante; al “hacerse blanco” el transculturado tácitamente ha reconocido la superioridad de las formas blancas de hacer las cosas. Una de las claves, entonces, para entender el significado más profundo de la etnicidad y la dialéctica de las relaciones intergrupales en Saraguro es el hecho de que la brecha social y cultural entre indígena y blanco no es tan grande como para impedir el paso a uno u otro grupo, y que las personas que hacen la transición lo hacen a un costo relativamente bajo para el orgullo personal o pérdida de las relaciones establecidas de tipo familiar o cualquier otro.

Notas

- 1 El propósito no es hacer una completa tabulación de todas las personas que han experimentado transculturación, pero es el número total que yo pude descubrir.
- 2 Fui afortunada de haber conocido a veinte de estas personas antes del cambio y que también pude mantener contacto con ellas después de éste.
- 3 Los indígenas y los blancos están de acuerdo en que los matrimonios interétnicos en el que cada esposo conserva su identidad étnica es “feo”. La primera pregunta que se hace siempre es (si es que él es blanco y ella indígena): “¿quién tejerá la ropa de ella?”, o (si ella es blanca y él es indígena): “¿quién hilará para él?”, indicando el significado de la ropa como símbolo de incompatibilidad cultural. No obstante, existen matrimonios así en Saraguro.

XI Capítulo

CONCLUSIÓN

En algún momento durante mi experiencia en Saraguro, se me ocurrió que, con su superioridad numérica, combinada con el control de los recursos económicos de la región de Saraguro, teóricamente, los indígenas debían ser el grupo dominante y no los blancos. Sin embargo, obviamente esto no era así. Eran los indígenas, no los blancos, los que tenían que aprender una segunda lengua; eran los indígenas, no los blancos, los que eran llamados con etiquetas irrespetuosas o paternalistas, los que se sentaban en la parte de atrás del bus, los que tenían que esperar en segundo lugar, a quienes se les enviaba hacer mandados, los que eran víctimas de robos, los que eran humillados y avergonzados por los malentendidos sociales. Los dos criterios mencionados antes eran claramente insuficientes para predecir el comportamiento de la interacción. Una falacia obvia era la de hacer un enfoque sólo a micro nivel, cuando el macro nivel tiene tantas ramificaciones en las relaciones étnicas en Saraguro.

Los blancos del pueblo se quejaban del aislamiento e indiferencia del resto de la nación, pero como he mostrado, definitivamente no era así. Tales quejas son las más apropiadas para los indígenas, quienes no manifiestan este sentimiento. La mayoría está estrictamente dentro de la parroquia, no el cantón, la provincia o la nación. Entre el 40% - 60% de la población del Ecuador está clasificada como indígena, pero no hay un movimiento pan - indígena que haya sido capaz de promover un sentimiento de identidad común. Los Saraguros, por ejemplo, mientras están concientes que los otros son “indígenas”, enfatizan sólo su iden-

tividad de “Saraguros”. Esta falta de unidad endémica se refleja y se amplía a escala nacional.

Un joven de la provincia del Cañar, deseoso de formar un movimiento pan-indígena, visitó Saraguro y habló con algunos de los jóvenes indígenas que querían cambios. Encontró poca acogida. Él buscaba reforma agraria, la abolición de las haciendas y limitaciones al poder de los curas. Los Saraguros expresaron su necesidad de electrificación y la inversión de algo de los impuestos que ellos pagan en sus comunidades.

Ellos veían al cura como un aliado y no como un opresor. Cuando la reunión se estaba prolongando, un hombre dijo lo que los otros debían estar pensando: “si ustedes van a conducir un movimiento indígena, ¿por qué están vestidos como blancos?” Mientras tanto, los indígenas Saraguros que han salido fuera de la esfera de Saraguro - Yacuambi-han encontrado usualmente una recepción más hostil y degradante que la que tienen en casa. Ninguno de los que viven fuera han permanecido como indígenas. Por esto parecería que cualquiera que sean las ventajas que los Saraguros tienen en casa, solamente tienen aplicabilidad regional.

Dentro del contexto local, el poder de los blancos yace en los ámbitos político y social. Mas aún, es un poder que no viene desde dentro, sino que ha sido concedido desde afuera -de las ciudades de la nación y las instituciones del gobierno-. No cabe preguntarse entonces la razón por la que la gente se adhiere tan fuertemente a los estándares nacionales; ellos no sólo les dan identidad sino que también son la fuente de su fuerza. Muy a menudo este poder está expresado en términos de multas y acosos; no obstante, una gran demostración de fuerza desplegada para “ayudar” a los indígenas ocurrió una vez. El ejército fue convocado para detener los ataques de los indígenas a los misioneros. Sin embargo, el uso que hacen los blancos de este poder es limitado. Primero, por las leyes nacionales, y segundo, porque

económicamente el país necesita al indígena, y se teme que un abuso excesivo pueda engendrar una retaliación unificada, de un grupo numéricamente superior a los blancos. Los indígenas de Saraguro desplegaron una acción unificada y concertada dos veces en la década en que se hizo este estudio. Una fue el ataque a los misioneros a instancias del cura. La otra, contra el mismo cura, quien decidió construir el camino a una capilla en Tambopamba, vía a Tuncarta. Los residentes de estas comunidades, alarmados al ver que se estaban cortando sus campos recién plantados, fueron como grupo hacia el cura y lo amenazaron con expulsarlo si no hacía que se detuvieran inmediatamente los tractores. El aceptó. Estos casos especiales son suficientes para hacer caer en cuenta al blanco del pueblo de la cantidad de indígenas que le rodean y del holocausto que una “indiada” enfurecida (su término) podría provocar. El siguiente incidente tuvo lugar en 1968, e ilustra que las percepciones indígena y blanca de la unidad indígena son diferentes. Los detalles pueden variar, pero en general la versión indígena de la historia es la siguiente:

Tres blancos -uno transculturado y por largo tiempo ausente del área, y dos de Loja- fueron a la comunidad natal del ex indígena cubiertos por la noche, entraron a la casa de una pareja de ancianos indígenas, les encerraron y procedieron a robar sus pertenencias. Un pequeño niño de la casa, que no fue detectado, se deslizó afuera y le avisó al hijo de la pareja. Este hombre se precipitó a la casa de sus padres y únicamente encontró que los ladrones se habían ido. Después de desatar a la pareja de ancianos, persiguió a los ladrones, desarmado. De algún modo se las arregló para tomar un machete del primer grupo de personas que encontró y con este mató a dos del grupo, dejando sus cuerpos en el camino. El tercero escapó con una herida que lo marcó de por vida -el vengativo hijo le cortó una oreja. -El indígena recibió dos heridas de bala.

Algunos vecinos indígenas, al escuchar los disparos y el tumulto general, se atrincheraron tras sus puertas, sin saber lo que es-

taba pasando. Otros, que estaban más distantes, dicen que ellos hubieran hecho lo mismo, si tal incidente ocurría en las inmediaciones de sus casas.

Los blancos del pueblo, mientras tanto, no aceptaron esta versión del incidente. Insistieron en que las muertes fueron el resultado de una acción colectiva y un sentimiento de tensión y alarma se notaba en el pueblo. Cualquiera que tenía negocios legítimos en esa comunidad indígena canceló la visita, temerosos de un tumulto indígena. La insistencia de los indígenas en que ese era el trabajo de un hombre y que no existía ningún peligro no fue creída.

Este incidente parece encapsular una cantidad de rasgos significativos de la relación indígena/blanco, ya que se relaciona con la percepción general de la distribución del poder y el dominio: 1) el énfasis de los indígenas en la individualidad y la responsabilidad individual, sea para bien o para mal, de sus propias acciones; 2) la repetida afirmación de los indígenas de no unidad con los blancos; 3) la percepción de los blancos de que un individuo indígena es incapaz de tal comportamiento estando solo, y 4) el miedo de los blancos a lo que un grupo unido de indígenas puede hacerles.

Las percepciones indígena/blanco del “otro” parecen contener elementos de apoyo activo a un “mito del dominio blanco” que ambos grupos mantienen (cf. Rogers, 1975), para un análisis similar del dominio masculino en una sociedad campesina. Los blancos locales afirman su dominio en cada ocasión que pueden; sin embargo, aquellos saben que todos pueden equivocarse. Verdaderamente, pueden ser enviadas tropas para ayudarles, pero tomaría al menos 2 horas que llegara este apoyo desde Loja. Durante este lapso el pueblo y sus residentes blancos podrían desaparecer. (Tal vez este pensamiento mantiene viva la reputada “historia” de los blancos campesinos como refugiados de la rebelión de los jíbaros).

Mientras tanto, los indígenas públicamente muestran que aceptan la idea y el hecho de la dominación blanca al seguir instrucciones tales que los activistas estadounidenses de derechos civiles considerarían como algo desconcertante. Como se mencionó, los indígenas frecuentemente hablarán acerca de ellos como “ignorantes” o “pobres”, lo cual significa aceptar la superioridad del blanco. Más aún, en privado, los individuos saben que no son ignorantes ni pobres, pero que es mejor mostrar esta fachada para obtener el favor del blanco con el objeto de continuar su exitoso (pero silencioso) control económico de la región.

El orgullo y la independencia de los indígenas obstaculiza fuertemente el ejercicio del dominio blanco -los insultos deben ser respondidos; las “órdenes”, ignoradas-. En pocas palabras, los indígenas dejan a los blancos creer que mandan, como autoprotección. Los blancos también actúan como si estuvieran a cargo, pero saben que tienen un débil soporte. Como individuos, no sería bueno que el indígena sobrepase los límites “acordados”, ya que los blancos pueden tomar retaliación a través de medios legales o extralegales y poner en peligro el bienestar económico de un indígena. Tales limitaciones de cada grupo establecen un patrón de relaciones étnicas que se muestra más igualitario que el de otras relaciones intergrupales en el Ecuador.

La base de la subsistencia de los indígenas, fuerte individualismo y orgullosa independencia, seductoramente sugieren que esta gente podría existir bajo su sistema actual en una forma más satisfactoria sin los blancos. Muchos de ellos creen esto, pero están un poco decepcionados. Los indígenas dependen del pueblo para que les ayude a mantener la apariencia de independencia mutua. Los blancos son “usados” como padrinos para reafirmar este punto. Los blancos son usados como un mecanismo suplementario para evitar la erupción de conflicto entre los indígenas; de aquí que los prestamistas y los agentes de bienes raíces son usados. Cada pequeña disputa se resuelve ante las au-

toridades blancas. El blanco puede no estar de acuerdo en establecer una multa irrazonable, pero las partes involucradas en la disputa, que sólo estaban “obedeciendo la ley”, quedan en paz. Este uso de intermediarios es un fenómeno frecuentemente reportado en la literatura (cf., Bonacich, 1975: 77-89). La variante de este concepto, Saraguro, la que ha sido distribuida entre los blancos. Los tratos económicos más importantes se hacen principalmente con los blancos -negociantes de ganado y personas del mercado-. En transacciones con gente del pueblo, el prestamista de uno se mantiene separado del consejero legal de otro y todos los asuntos religiosos están bajo la jurisdicción del cura. Por esto, ningún individuo blanco y ningún grupo de blancos monopoliza el control sobre los indígenas, sea como individuos o como grupo. Los indígenas han sacrificado la independencia de la comunidad por la independencia personal, lo que produce falta de unidad.

Es difícil decir si los blancos han alentado o no intencionalmente esta dependencia. Parecería que no, porque se quejan de la molestia de las pequeñas faltas y bromean acerca del hecho de que los indígenas están constantemente pidiéndolos como padrinos. Sin embargo, esto es una ventaja para ellos.

El rol y el poder del cura ha sido discutido a través de este estudio, indicando que es el individuo más poderoso en el área, controlando el ámbito religioso. La alianza que tuvieron con los indígenas tres personas que ocuparon esta posición durante la década en cuestión, a veces en abierta oposición a los blancos del pueblo, ha ayudado a los indígenas a balancear el poder en Saraguro.

Hay, por esto, un equilibrio en las relaciones étnicas que se dan en Saraguro-existe una complementación en las coyunturas de los dos sistemas culturales, por lo que resulta una relación simbiótica estable, mantenida por ambos por necesidad y desconfianza-. En su esencia, los blancos dependen económicamen-

te de los indígenas, pero les dominan políticamente. Los indígenas dependen de los blancos políticamente, pero son dominantes económicamente. Esta división de poder y énfasis cultural ejemplifica el concepto de Bateson de cismogénesis complementaria, la que, como se indicó, puede desarrollarse en situaciones de contacto de culturas (1958: 176 - 186).

Los indígenas que no pueden lograr los estándares económicos de su grupo étnico, se adhieren a los de los blancos. Se ha demostrado que los transculturados ganan estatus social por el cambio. Los blancos del pueblo ven también este cambio de identidad como beneficioso. Ellos ganan “convertos” para su modo de vida “superior”; ganan un mercado más amplio y un control social más completo sobre aquellos que son ahora juzgados sólo por los estándares blancos.

Sin embargo, han existido algunos síntomas de que el bien sintonizado balance de la década pasada podría no mantenerse. Aunque en un estado embrionario, la competencia por los recursos ha empezado a reflejar la estrategia de Barth (1969: 33) (iii) citada en la introducción: “ellos deben escoger enfatizar su identidad étnica, usándola para desarrollar nuevas posiciones y modelos, para organizar actividades con nuevos propósitos, en aquellos sectores que anteriormente no se encontraban en su sociedad, o que estaban desarrollados inadecuadamente. Los recursos en cuestión no son la tierra ni los bienes de capital que ya están controlados por los indígenas, sino más bien aquellos escasos recursos tan cuidadosamente guardados por los blancos del pueblo -trabajos prestigiosos y posición social-”.

Para los blancos, dos elementos claves de su cultura simbolizan su “calidad de blancos”, ya que estos rasgos son exclusivamente suyos: control político y el alto valor de ser “culto”, lo que implica una educación formal. El fracaso de los indígenas en controlar el consejo del pueblo en 1968 a través del proceso electoral ha sido mencionado. Los blancos sintieron verdadero

alivio por los resultados de la votación, pero quedaron amortiguados por la conciencia de que algo nuevo había pasado y que podía ocurrir de nuevo -y con un resultado diferente-. Su respuesta fue ofrecer a los candidatos de la lista perdedora una alternativa: un puesto permanente para un indígena a cambio de abstenerse de participar (y competir) en futuras elecciones. Los indígenas declinaron la oferta.

Mientras que los indígenas desde hace algún tiempo han apreciado el valor de leer, escribir y de la aritmética, generalmente se ha considerado que tres años (o menos) es un tiempo suficiente para adquirir estos conocimientos. Por otra parte, los blancos del pueblo han dado una alta valoración a la educación secundaria, y muchas familias hacen grandes sacrificios para que sus hijos estudien en colegios secundarios en las ciudades. En 1968, cuando se abrió un colegio en el pueblo, era un colegio “sólo para blancos”, la gente del pueblo argüía que si la donante hubiera tenido la intención de que fuere usada por indígenas, lo habría estipulado en su testamento. Algunos niños indígenas fueron rechazados los dos primeros años, pero al tercer año el cura abrió el colegio a los indígenas. Dos jóvenes entraron sin ningún incidente y al final del período escolar a los blancos les llamó la atención que un indígena fuera el mejor de la clase. La misma situación se repitió el año siguiente. Mientras tanto, algunos de los jóvenes indígenas que habían sido rechazados en los años anteriores habían dejado el área para educarse en otra parte. El cura ayudó a un grupo de jóvenes indígenas a hacer lo mismo. Algunas familias blancas apoyaron esto, pero otras, no.

Los blancos han estado deseosos, incluso ansiosos, de que los indígenas les imiten y se unan a su grupo. No obstante, ellos han concebido la “calidad de ser blancos” como un conjunto. Si la gente va a adoptar los valores blancos, creen ellos, lo deben hacer como blancos. Algunos blancos han realizado abiertas maniobras para detener la búsqueda de educación de los indígenas.

Como se mencionó previamente, uno de los intentos más viles fue el de dos colegas encarcelados por un largo período de tiempo sobre la base de un falso cargo por violación. Otros han visitado a los padres de varios estudiantes indígenas aconsejándoles que tengan a sus hijos en casa, porque “todo lo que aprenderán será violar y fumar marihuana”. Dos estudiantes varones retornaron a Saraguro después de haber completado su educación y hoy en día (1977) trabajan como profesores en el colegio local (comunicación personal de Louisa Stark); por lo tanto, compitiendo con blancos en otro nivel altamente sensitivo, ya que lastimosamente hay pocos “buenos” trabajos en el pueblo de Saraguro. Mientras tanto, estos indígenas están redefiniendo al “indígena” -manteniendo la vestimenta como símbolo étnico, pero cambiando el aspecto de “sólo granjero”, que muchos han creído que era un componente inseparable-. Si los éxitos educativos logrados por muchos de estos primeros estudiantes de colegio y universitarios indudablemente provocarán reajustes en el pensamiento y las relaciones interpersonales de todas las personas de Saraguro, tanto indígenas como blancos, alterarán la ecología de las relaciones étnicas.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard N.
1974 Brokers and Career Mobility Systems in the Structure of Complex Societies. En *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*. Dwight Heath, ed. Pp. 82-92. New York: Random House.
- Agee, Philip
1975 Inside the Company. New York: Stonehill Publishing Company.
- Aguirre Beltran, Gonzalo
1957 El Proceso de Aculturación. México: Universidad Autónoma.
- Banton, Michael
1967 Race Relations. New York: Basic Books, Inc.
- Barth, Fredrik
1961 Nomads of South Persia. New York: Little, Brown and Company.
1966 Models of Social Organization. London: Royal Anthropological Institute.
1969 Introduction. In *Ethnic Groups and Boundaries*. Fredrik Barth, ed. Pp. 9-38. Boston: Little, Brown and Company.
1969 Pathan Identity and its Maintenance. En *Ethnic Groups and Boundaries*. Fredrik Barth, ed. Pp. 117-134. Boston: Little, Brown and Company.
- Bateson, Gregory
1958 Naven. Stanford: Stanford University Press.
- Beidelman, Thomas O.
1963 Terms of Address as Clues to Social Relationships. In *Modern Sociology*. Alvin Gouldner and Helen Gouldner, eds. Pp. 304-315. New York: Harcourt, Brace, World, Inc.
- Belote, James Dalby
1984 Changing Adaptive Strategies Among the Saraguros of Southern Ecuador. Ph.D., dissertation, University of Illinois, Urbana. Ann Arbor: University Microfilms.

Belote, Jim and Linda Belote

- 1985 Vertical Circulation in Southern Ecuador. En *Circulation in the Third World*, Mansell Prothero and Murray Chapman, eds. London: Routledge and Kegan Paul., pp. 160-177.
- 1984 Suffer the Little Children: Death, Autonomy and Responsibility in a Changing 'Low-technology' Environment. *Science, Technology and Human Values* 9 (4) pp. 35-48
- 1980 Parentesco y Limitación de Obligaciones en Saraguro (Ecuador). En *Parentesco y Matrimonio en los Andes*, Enrique Mayer y Ralph Bolton, eds., Lima: Pontificia Universidad Católica, pp.463-479
- 1977a The Limitation of Obligation in Saraguro Kinship. En *Andean Kinship and Marriage*. Ralph Bolton and Enrique Mayer, eds. Special Publication No. 7. Washington, D.C.: American Anthropological Association.
- 1977b El Sistema de Cargos de Fiestas en Saraguro. En *Temas sobre la Continuidad y Adaptación Cultural Ecuatoriana*. Marcelo F. Naranjo, José L. Pereira V. and Norman E. Whitten, Jr., eds. Pp. 45-73. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Belote, Linda and Jim Belote, compilers

- 1994 Los Saraguros: Fiesta y Ritualidad. Quito: Abya-Yala.

Belote, Linda and Jim Belote

- 2000 Fuga desde abajo: Cambios individuales de identidad étnica en el sur del Ecuador. En *Etnicidades*, Andrés Guerrero, compilador, Antología, Quito: FLACSO, ILDIS.
- 1994 Desarrollo a Pesar de Si: el Caso de Saraguro. En *Transformaciones y Etnicidad en la Sierra Ecuatoriana*, Norman Whitten, Jr. ed. Quito: Universidad de San Francisco.
- 1989 Gender, Ethnicity and Modernization: Saraguro Women in a Changing World. En *Multidisciplinary Studies in Andean Anthropology*, Virginia Vitzhum, ed. Ann Arbor: University of Michigan, pp. 101-117.

- 1984 Drain from the Bottom: Individual Ethnic Identity Change in Southern Ecuador. *Social Forces* 63 (1) pp.24-50.
- 1981 Development in Spite of Itself: the Saraguro Case. En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Norman Whitten, Jr. ed., Urbana: University of Illinois Press,, pp. 450-476.
- Berreman, Gerald
- 1972 Race, Caste, and Other Invidious Distinctions in Social Stratification. *Race* 13: 384-413.
- 1975 Bazar Behavior, Social Identity and Social Interaction in Urban India. En *Ethnic Identity Cultural Continuities and Change*. George DeVos and Lola Romanucci-Ross, eds. Pp. 71-105. Palo Alto: Mayfield Publishing Company.
- Braroe, Niels
- 1975 Indian and White. Stanford: Stanford University Press.
- Brown, Roger and Albert Gilman
- 1960 The Pronouns of Power and Solidarity. En *Style in Language*. Thomas Sebeok, ed. Pp. 253-276. Cambridge: M.I.T. Press.
- Brown, Roger
- 1965 Social Psychology. New York: Free Press.
- Brownrigg, Leslie
- 1972 The Nobles of Cuenca. Ph.D. dissertation, Columbia University. Ann Arbor: University Microfilms.
- Buitrón, Aníbal y Barbara Salisburg Buitrón
- 1947 El Campesino de la Provincia de Pichincha. Quito: Instituto Nacional de Prevision.
- Burgos, Hugo
- 1970 Relaciones Interétnicas en Riobamba. Ediciones especiales No. 55. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Cancion, Frank
- 1965 Economics and Prestige in a Maya Community. Stanford: Stanford University Press.
- Casagrande, Joseph B.
- 1972 Closing Vicious Circles: an Ecological Model for Understanding Population Biology in Indian Communities of

- Highland Ecuador. Paper presented at American Anthropological Association Meeting, Toronto.
- 1974a Strategies for Survival: the Indians of Highland Ecuador. En *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*. Dwight Heath, ed. Pp. 93-109. New York: Random House.
- 1974b To Be or Not to Be an Indian—in *Ecuador. Paper presented in the symposium: "Ethnicity and ethnic identity,"* XLI International Congress of Americanists, Mexico City.
- 1977 The Looms of Otavalo. *Natural History* 86: 48-59.
- Chin, Frank
- 1973 Fran Chin 32. In *Longtime Californ': A Documentary Study of an American Chinatown*. Victor G. Nee and Brett deBarry Nee, eds. New York: Random House.
- Colby, Benjamin
- 1966 Ethnic Relations in the Chiapas Highlands of Mexico. Santa Fe: Museum of New Mexico Press.
- Colby, Benjamin and P. Van den Berghe
- 1961 Ethnic Relations in Southeastern Mexico. *American Anthropologist* 63: 772-792.
- 1969 *Ixil Country: A Plural Society in Highland Guatemala*. Berkeley: University of California Press.
- Collier, John, Jr., and Aníbal Buitrón
- 1949 *The Awakening Valley*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comely, Richard
- 1976 *Captain Canuck, #3 Comely Comix*, Winnipeg.
- Cordero, Luis
- 1955 *Diccionario Quichua-Español, Español-Quichua*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Crespi, Muriel K.
- 1968 *The Patrons and Peons of Pesillo*. Ph.D. dissertation, University of Illinois, Urbana. Ann Arbor: University Microfilms.
- 1975 When Indios become Cholos: Some Consequences of the Changing Ecuadorian Hacienda. En *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology*. Pp. 148-166. St. Paul: West Publishing Company.

- De La Cuadra, José
1958 Obras Completas. Quito.
- Depres, Leo A., ed.
1975 Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies. The Hague: Mouton.
- De Vos, George
1975 Ethnic Pluralism: Conflict and Accomodation. En *Ethnic Identity*. George De Voss and Lola Romanucci-Ross, eds. Pp. 5-41. Palo Alto: Mayfield Publishing Company.
- El Campanario
1963 El Campanario. Nos. 1-6. Vicaria Foranea de Saraguro, Ecuador.
- Elliot, Elisabeth
1966 No Graven Image. New York: Avon Books.
- Fanon, Frantz
1968 The Wretched of the Earth. New York: Grove Press, Inc.
- Foster, George M.
1967 Peasant Society and the Image of Limited Good. En *Peasant Society*. Jack Potter, et al., eds. Pp. 300-323. Boston: Little, Brown and Company.
- Furnivall, J.S.
1977 The Plural Society. In *Race, Ethnicity, and Social Change*. John Stone, ed. Pp. 206-212. North Scituate, Massachusetts: Duxbury Press.
- Glass, Roger I., et al.
1977 Earthquake Injuries Related to Housing in a Guatemalan Village. *Science* 197: 638-643.
- Goffman, Erving
1959 The Presentation of Self in Everyday Life. Garden City: Doubleday and Company.
1963 Stigma. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc.
- Gordon, Milton
1964 Assimilation in American Life. New York: Oxford University Press.
1971 Assimilation in American Life; Theory and Reality. En *Majority and Minority*. Norman Yetman and C.H. Steele, eds. Pp. 261-283. Boston: Allyn and Bacon, Inc.

Gore, Peter H.

- 1971 The Highland Campesino, Backward Peasant or Reluctant Pawn: A Study of the Social and Economic Factors Affecting Small Farmer Modernization in Four Highland Ecuadorian Communities. Ph.D. dissertation, Cornell University. Ann Arbor: University Microfilms.

Hallowell, A. Irving

- 1963 American Indians, White and Black: The Phenomenon of Transculturalization. *Current Anthropology* 4: 519-531.

Hammel, Eugene

- 1962 Wealth, Authority and Prestige in the Ica Valley, Peru. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Harris, Marvin

- 1964 Patterns of Race in the Americas. New York: Walker and Company.

Holloman, Regina

- 1975 Ethnic Boundary Maintenance, Readaptation, and Societal Evolution in the San Blas Islands of Panama. In *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. Leo Despres, ed. Pp. 27-40. The Hague: Mouton.

Hurtado, Oswaldo.

- 1969 Dos Mundos Superpuestos. Quito: Instituto Ecuatoriano de Planificación para el Desarrollo Social.

Icaza, Jorge

- 1962 Huasipungo. London: Dobson Books.

Isajiw, Wsevolod

- 1974 Definitions of Ethnicity. *Ethnicity* 1: 111-124.

Jiménez de la Espada, Marcos

- 1965 Relaciones Geográficas de Indias. Vol. II. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Johnson, Ken

- 1972 The Vocabulary of Race. En *Rappin' and Stylin' Out*. Thomas Kochman, ed. Pp. 140-151. Urbana: University of Illinois Press.

Junta Nacional de Planificación y Coordinación

- 1971 División Territorial de la República del Ecuador. Quito: Junta Nacional de Planificación.

- Klumpp, Kathleen
 1970 Black Traders of North Highland Ecuador. En *Afro-American Anthropology*. Norman E. Whitten, Jr., and John F. Szwed, eds. New York: The Free Press.
- 1973 Otavalo-Ecuador. En *Peoples of the Earth*, Vol. 7. Danbury Press.
- Landivar U., Manuel Agustin
 1969 Ofrendas Florales en Saraguro. Revista 3:157-167. Cuenca: Nucleo Azuayo de la Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Leach, E.R.
 1965 Political Systems of Highland Burma. Boston: Beacon Press.
- Loewen, James W.
 1971 The Mississippi Chinese: Between Black and White. Cambridge: Harvard University Press.
- Lyman, Stanford and William Douglass
 1973 Ethnicity: Strategies of Collective and Individual Impression Management. *Social Research* 40: 344-365.
- Malinowski, Bronislaw
 1947 Introduction. En *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. New York: Albert A. Knopf.
- Mandiberg, Susan F.
 1970 Reactions to Illness among the Saraguro Indians of Ecuador. M.A. thesis, University of Illinois, Urbana.
- Maynard, Eileen
 1965 Colta: Indians in Misery. Ithaca: Cornell University.
- Marshall, Alan, ed.
 1970 The South American Handbook. Chicago: Rand McNally.
- Melton, Willie
 1974 Socialization and Racial Identification Among Black Children. Unpublished Ms. Pullman: Washington State University.
- Memmi, Albert
 1968 Dominated Man. Boston: Beacon Press.
- Merton, Robert K.
 1948 Discrimination and National Welfare. En *Discrimination and the American Creed*. Robert MacIver, ed. Institute for Religious and Social Studies. New York: Harper and Row.

- Middleton, Dewight R.
 1975 Choice and Strategy in an Urban *Compadrazgo*. *American Ethnologist* 2: 461-475.
- Mintz, Sidney
 1967 Pratik: Haitian Personal Economic Relationships. En *Peasant Society*. Jack Potter, et al., eds. Pp. 98-109. Boston: Little, Brown and Company.
- Mintz, Sidney and Eric Wolf
 1967 An Analysis of Ritual Co-parenthood (*Compadrazgo*). En *Peasant Society*. Jack Potter et al., eds. Ppg. 174-199. Boston: Little, Brown and Company.
- Mogrovejo, Luis Felipe
 1968 Anotaciones Geográficas del Canton Saraguro. En *El Puglla*. S. Carpio P., ed. Pp. 7-8. Saraguro, Ecuador.
- Monteforte Toledo, Maria
 1948 Entre la Piedra y la Cruz. Guatemala.
- Morena Moro, Manual
 1955 Diccionario Etimológico y Comparado del Kichua del Ecuador. Tomo I. Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Nucleo del Azuay.
 1967 Diccionario Etimológico y Comparado del Kichua del Ecuador. Tomo II. Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Nucleo del Azuay.
- Mörner, Magnus
 1967 Race Mixture in the History of Latin America. Boston: Little, Brown and Company.
 1970 Introduction. En *Race and Class in Latin America*. Magnus Mörner, ed. Pp. 1-10. New York: Columbia University Press.
- Ortiz, Fernando
 1947 Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar. New York: Alfred Knopf.
- Paine, Robert
 1974 Second Thoughts About Barth's Models. Occasional Paper No. 32. London: Royal Anthropological Institute.
- Palmore, Erdman
 1962 Ethnophaulisms and Ethnocentrism. *American Journal of Sociology* 67: 442-445.

- Paris, Julio
1961 Gramática de la Lengua Quichua. Quito: Editorial Santo Domingo.
- Penaherrera de Costales, Piedad and Alfredo Costales Samaniego
1957 Katekil Campesinado de Chimborazo. Llacto 4. Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía.
1961 Llacta Runa. Llact 12. Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía.
- Pitt-Rivers, Julian
1977 Race in Latin America: The Concept of "Raza." En *Race, Ethnicity and Social Change*. John Stone, ed. Pp. 317-332. North Scituate, Massachusetts: Duxbury Press.
- Poussaint, Alvin
1971 A Negro Psychiatrist Explains the Negro Psyche. En *Majority and Minority*. Norman Yetman and C.H. Steele, eds. Pp. 348-358. Boston: Allyn and Bacon.
- Punin, C. de Jiménez, Doloris E.
1974 Aspectos Económicos de los Saraguros. América Indígena 34: 741-744.
- Rogers, Susan Carol
1975 Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance. *American Ethnologist* 2: 727-756.
- Rose, Peter I.
1974 They and We. New York: Random House.
- Rubio Orbe, Gonzalo
1976 Políticas y Estrategias en el Indigenismo de América. América Indígena 36: 453-478.
- Sagarin, Edward
1973 Etiquette, Embarrassment, and Forms of Address. En *People in Places: The Sociology of the Familiar*. Arnold Birnbaum and Edward Sagarin, eds. Pp. 195-207. New York: Praeger Publishers.
- Spicer, Edward
1972 Plural Society in the Southwest. En *Plural Society in the Southwest*. Edward Spicer and R.H. Thompson, eds. Pp. 21-76. Albuquerque: University of New Mexico Press.

- Stark, Louisa
1977 Personal communication regarding educated Indians based on her research in Saraguro since this dissertation was completed. University of Wisconsin, Madison.
- Stewart, Norman R., Jim Belote and Linda Belote
1976 Transhumance in the Central Andes. *Annals of the Association of American Geographers* 66: 377-397.
- Stutzman, Ronald
1974 *Black Highlanders: Racism and Ethnic Stratification in the Ecuadorian Sierra*. Ph.D. thesis, Washington University, St. Louis. Ann Arbor: University Microfilms.
- Van den Berghe, Pierre
1974 Ethnic Membership and Cultural Change in Guatemala. En *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*. Dwight Heath, ed. Pp. 316-326. New York: Random House.
1975 Ethnicity and Class in Highland Peru. En *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. Leo Despres, ed. Pp. 71-86. The Hague: Mouton.
- Vargas, José María, et al., eds.
1966 *Monografía de la Diócesis de Loja*. Quito: Editorial Santo Domingo.
- Villavicencio, Gladys
1973 *Relaciones Interétnicas en Otavalo*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Wagley, Charles and Marvin Harris
1964 *Minorities in the New World*. New York: Columbia University Press.
- Wentworth, Harold and Stuart Flexner, eds.
1975 *Dictionary of American Slang*. New York: Thomas Y. Crowell Company.
- Whitten, Norman E., Jr., and Dorothea S. Whitten
1972 Social Strategies and Social Relationships. *Annual Review of Anthropology* 1:247-270.
- Whitten, Norman E., Jr.
1974 *Black Frontiersman: A South American Case*. Cambridge: Schenkman Publishing Company.

- 1975 Jungle Quechua Ethnicity: An Ecuadorian Case Study. En *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. Leo Despres, ed. The Hague: Mouton.
- 1976 Sacha Runa. Urbana: University of Illinois Press.
- Wolf, Eric
1967 Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java. En *Peasant Society*. Jack Potter, et al., eds. Pp. 230-245. Boston: Little, Brown and Company.
- Wright, Richard
1940 Native Son. New York: Harper.

INDICE

Agradecimientos 4

Prefacio 9

Primera parte

I. Capítulo

Introducción..... 11

II. Capítulo

Identificadores y denominaciones étnicas..... 27

III. Capítulo

El pueblo y sus habitantes 59

IV. Capítulo

Los indígenas..... 93

V. Capítulo

Los mestizos del campo 115

Segunda parte La estructura

VI. Capítulo

Campos de interacción 129

VII. Capítulo

Ámbito económico 135

VIII. Capítulo

Ámbito político 155

IX. Capítulo

Ámbito religioso..... 173

<i>X. Capítulo</i>	
Transculturización	195
<i>XI. Capítulo</i>	
Conclusión	209
Bibliografía	219