

Blanca Muratorio

James R Levy

Arnaldo Bocco

Oswaldo Albornoz

Emmanuel Fauroux

Gustavo Rodrigues

revista
ciencias
sociales

14

volumen-IV-1982

volumen - IV

14

1982

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FACULTAD DE JURISPRUDENCIA
ESCUELA DE SOCIOLOGIA

DECANO DE LA FACULTAD: Dr. César Muñoz Llerena.

DIRECTOR DE LA ESCUELA DE SOCIOLOGIA:
Lic. Alejandro Moreano.

Instituciones Asociadas:

CEPLAES, CIESE,
CIUDAD, FLACSO

REVISTA CIENCIAS SOCIALES

Revista Trimestral

PRECIOS: Ejemplar único 120 sucres
Número doble 150 sucres

SUSCRIPCION ANUAL (cuatro ejemplares):

Ecuador	500 sucres
Europa, Canadá, México y Centroamérica	30 US Dólares **
Sudamérica	25 US Dólares **

** Correo Aéreo

CANJES: Biblioteca de la Escuela de Sociología,
Universidad Central del Ecuador,
Ciudad Universitaria, Quito - Ecuador.

SUSCRIPCIONES: CEPLAES, Cordero 654, Of. 503,
Quito - Ecuador. Teléfono 543.417

PUBLICIDAD Y AVISOS: CIESE, Whimper 1027,
Quito - Ecuador, Teléfono 525.935

DIAGRAMACION Y ARMADO: CIUDAD, Alejandro
Valdez 409, Quito - Ecuador, Teléfono 523.647

COMUNICACIONES al DIRECTOR: Villalengua 1410,
Quito - Ecuador.

revista ciencias sociales

DIRECTOR: Rafael Quintero

CONSEJO EDITORIAL: Gonzalo Abad, Iliana Almeida, Luis Barriga, Alfredo Castillo, Diego Carrión, Agustín Cueva, Martha de Diago, Esteban del Campo, Manuel Chiriboga, Bolívar Echeverría, Daniel Granda, Andrés Guerrero, Nicanor Jácome, Ana Jusid, Juan Maiguasha, Pablo Mariñez, Enzo Mella, Alejandro Moreano, Segundo Moreno, Ruth Moya, Gonzalo Muñoz, Miguel Murmis, Lautaro Ojeda, Oswaldo Barsky, Simón Pachano, François Perus, Arturo Roig, América Ruiz, Napoleón Saltos, Dora Sánchez, César Verduga.

CORRESPONSALES: Eduardo Archetti (Países Escandinavos), Eduardo Serrano (Cuba), Luis Borchies (Suecia), Fernando Ossandón (Perú), CESEDE (Francia), Raúl Iriarte (Chile), Daniel Camacho (Costa Rica), Mario Posas (Honduras), Percy R. Vega (Guatemala), Raúl Leis (Panamá), Angel Quintero (Puerto Rico), Virgilio Godoy y Reyes (Nicaragua), Jean Casimir (Trinidad—Tobago), Cary Hactor (Canadá), Milagros Naval G. (Madrid), Clóvis Moura (Sao Paulo), Jeannette Kattar (Senegal), M. Cristina Cordero (Australia), Pablo Estrella (Cuenca), Rubén Calderón (Machala), Liza North (Toronto), Marco Antonio Michel (México, D.F.), Carlos Ojeda Sanmartín (Esmeraldas).

PORTADA: Marco Vásquez.

ESTUDIOS

PROTESTANTISMO Y CAPITALISMO: UN CASO EN LA SIERRA ECUATORIANA¹

BLANCA MURATORIO

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA Y SOCIOLOGIA

Universidad de British Columbia

Vancouver, Canadá

El objetivo de este trabajo es examinar algunos aspectos del complejo proceso por el cual un grupo de campesinos indígenas de la Sierra Ecuatoriana está siendo incorporado a una economía capitalista dependiente.

Como una justificable reacción contra los pasados intentos de explicar el rol de los campesinos en el proceso de cambio exclusivamente en términos ideológicos (v.g., el 'síndrome encogido' de Erasmus, o la 'imagen del bien limitado' de Foster), algunos estudios Marxistas recientes sobre campesinado (Cf. Cliffe 1977; Raikes 1978; Scott 1976; Ennew, Hirst y Tribe 1977), han enfatizado los aspectos económicos de la interdependencia entre los modos capitalista y no-capitalistas de producción. Sin embargo, un análisis Marxista que trate de poner de manifiesto tanto los ininterrumpidos esfuerzos de las clases dominantes por mantener y reproducir su dominación, como la conciencia que los campesinos poseen de su situación, debe también tomar en consideración las prácticas políticas, religiosas, jurídicas e ideológicas. Es a través de estudios históricos y etnográficos de procesos específicos de articulación económica e ideológica del capitalismo con relaciones sociales pre-capitalistas, como podremos tener una mejor comprensión del carácter de las formaciones sociales del Tercer Mundo.

Es necesario hacer una observación preliminar sobre el título de este trabajo. Siempre que Capitalismo y Protestantismo se mencio-

nan juntos viene a la mente la tesis de Weber (1958) sobre la importancia que tuvo el Protestantismo ascético en la determinación de las motivaciones individuales y en la legitimación de la conducta de una burguesía empresarial al comienzo del desarrollo del capitalismo. A raíz de que en este caso de Ecuador se trata por una parte de campesinos, y por otra de un capitalismo avanzado, no es la intención de este trabajo entrar en la búsqueda de un equivalente al "empresario ascético" en el medio de los Andes rurales. Sin embargo, el problema de la relación entre ideas religiosas e intereses económicos no puede ser fácilmente descartado. Weber mismo se cuidó de hacer notar que "ninguna ética económica ha sido nunca determinada exclusivamente por la religión (1969: 268). Más aún, Weber afirma que:

"La determinación religiosa de la conducta de vida es, sin embargo, sólo uno —noten esto— sólo uno de los determinantes de la ética económica. Por supuesto, la forma de vida determinada religiosamente está, a su vez, profundamente influenciada por factores económicos y políticos que operan dentro de límites geográficos, políticos, sociales y nacionales específicos". (Ibid.).

Esta recomendación de especificidad histórica, conjuntamente con la observación de Weber de que ya en el siglo XIX el capitalismo triunfante tenía una vida propia independiente de sus raíces ascéticas, sugieren que debemos investigar aquellas prácticas ideológicas que mantienen vivo al capitalismo avanzado

de hoy día, especialmente en las áreas rurales de países en desarrollo. Ciertamente, éste no es un problema que Weber tuviese en cuenta.

Más aún, debido a que Weber estaba interesado principalmente en la conducta de vida de aquellos estratos sociales que habían influido considerablemente en "la ética práctica de sus respectivas religiones" (*Ibid.*) raramente se ocupa de examinar la religión de los campesinos. Weber tiende a considerar al campesino—de la misma manera que lo hacen las grandes tradiciones religiosas— como sospechoso en términos de religión, como un *paganus* (1968, Vol. 2: 470-71). Una de sus escasas observaciones sobre la religiosidad campesina aparece en **La Psicología Social de las Religiones Mundiales** como sigue:

"Los campesinos han estado predispuestos favorablemente hacia la magia. Toda su existencia económica ha estado confinada específicamente a la naturaleza y los ha hecho dependientes de fuerzas elementales. Ellos creen fácilmente en una brujería efectiva dirigida contra los espíritus que gobiernan sobre, o a través de fuerzas naturales, o creen que pueden simplemente comprar la benevolencia divina. Sólo tremendas transformaciones de su orientación de vida han logrado arrancarlos de esta forma universal y primitiva de religiosidad". (1969: 283).

Aunque es posible dudar de la "universalidad" de esta caracterización de la religiosidad campesina, es cierto que representa una descripción correcta de algunos de los rasgos del Catolicismo popular de los campesinos Andinos. Cuando Weber habla de los campesinos en relación al Protestantismo, considera que éstos han sido inspirados por la nueva doctrina de la Reforma primeramente porque quieren liberarse del pago de aquellas formas de renta en trabajo que no estaban justificadas por la Biblia (1968, Vol. 3: 1196). Weber siempre sospechó de que los campesinos fuesen capaces de adherirse a movimientos religiosos caracterizados por una ética racional (1968, Vol. 2: 469). Sin embargo, en la actualidad nos enfrentamos con el problema de miles de campesinos Andinos que se han convertido a formas del Protestantismo evangélico

que son "racionales" en los términos usados por Weber. ¿Podría considerarse que la penetración del capitalismo en el campo constituya esta "tremenda transformación" en la forma de vida de los campesinos que Weber consideró como la causa principal del cambio religioso del campesinado? ¿Cómo podemos explicar este proceso en relación a los intentos del capitalismo de establecer su hegemonía ideológica en las áreas rurales de aquellos países donde pasadas tradiciones ideológicas todavía forman parte de la dinámica de las prácticas cotidianas? Obviamente, no dispongo de respuestas definitivas a estas preguntas. Este trabajo sólo intentará ofrecer ciertas observaciones preliminares.

En años recientes, la literatura sobre campesinado en sociedades complejas, ha tratado extensamente con el problema de la naturaleza de la articulación del capitalismo con modos de producción no-capitalistas.² Varios autores (Cf. Bradby 1975; Cliffe 1977; Laclau 1971; Long 1978; Meillassoux 1972; Roseberry 1976) parecen estar de acuerdo en que la expansión capitalista y su penetración en las áreas rurales del Tercer Mundo, no ha sido universalmente exitosa ni tampoco un proceso sin obstáculos o irreversible, sino que más bien ha sido una convergencia de fuerzas contradictorias. Formas complejas de articulación, que implican conjuntamente persistencia y cambio, reflejan una dialéctica continua entre el capitalismo y formas sociales anteriores. La formación de nuevas clases, la desintegración de otras, y el conflicto de clases son elementos importantes en este proceso. Todos estos elementos pueden ser modificados por los cambios ocasionados por el capitalismo, así como también por la dinámica específica de las formaciones sociales preexistentes.

En el caso de América Latina, Quijano (1974: 394) considera que la combinación de un capitalismo metropolitano impuesto y las relaciones pre-capitalistas, tienen lugar bajo la hegemonía del primero. En consecuencia, las relaciones de producción anteriores no simplemente "persisten" o "sobreviven", sino que asumen continuamente nuevas funciones y ca-

racterísticas dentro de la totalidad (*Ibid.*: 396, 401). Esencialmente, Roseberry hace el mismo argumento cuando sugiere que en el proceso de articulación, "mientras la forma pre-capitalista es mantenida, su base habrá cambiado" (1976: 47 énfasis en el original).

Aún más, la evidencia sobre Ecuador y sobre Perú (véase Smith 1979; Long 1978) parece confirmar el argumento de Quijano de que algunas formas pre-capitalistas, tales como el pequeño comercio en bienes y servicios, la producción artesanal, y la agricultura campesina, están en realidad expandiéndose para constituir lo que Quijano llama el "polo marginal de la economía" (*Ibid.*: 405). Esto significa que, debido a su nuevo modo de articulación con la estructura económica global, estos sectores no-capitalistas pueden expandirse, pero también contraerse, debido a que pueden perder fácilmente el control de los factores de producción y de los mercados. Otros autores han señalado que los trabajadores de estos sectores pueden también beneficiar al capitalismo al constituir una reserva de mano de obra barata (Meillassoux 1972: 103) o contribuyendo de varias maneras a abaratar el costo de reproducción de la mano de obra urbana (Wolpe 1972: 252). En relación a la dinámica interna de estos sectores, Long (1978: 188) ha señalado que debemos examinar más de cerca su diferenciación interna y las diferentes estrategias (económicas y culturales) por las cuales estos sectores promueven su propia reproducción.

Este complejo de interrelaciones entre diferentes modos de producción, es también evidente en el caso que estamos tratando. Es por esto que nos parece conveniente adoptar el enfoque teórico que considera que en los distintos períodos de su desarrollo, el capitalismo hace demandas (v. g. mano de obra, materias primas, etc.) bien diferentes, de los modos no-capitalistas.³ Bradby sugiere que, "como esta teoría no asume ni una destrucción total de parte del capitalismo, ni tampoco una tendencia general a la preservación de los modos de producción precapitalistas, la tarea del análisis consistirá en descubrir, en casos específicos, cuáles son las condiciones históricas que llevan a una o a otra de estas tendencias" (1975: 129).

Cuando el capitalismo se expande y penetra en las áreas rurales, las clases dominantes tratarán de establecer las formas políticas, legales e ideológicas necesarias para su funcionamiento y estabilidad. En este proceso, las clases dominantes se enfrentarán con prácticas ideológicas que se originaron en relaciones sociales ahora subordinadas al capitalismo. Para explicar esta situación, resulta útil introducir el concepto de "articulación ideológica",⁴ para así evitar conceptos estáticos como "sobrevivencias" o "persistencia de la tradición". El concepto de "articulación ideológica" puede permitir un análisis histórico y dinámico porque por un lado, no asume —como lo hizo la teoría clásica de la modernización— que la desaparición de prácticas ideológicas no-capitalistas constituye una precondition de la modernización y, por otro, tampoco supone la visión optimista de Marx en el *Manifiesto Comunista* de que "siempre que la burguesía ha conseguido imponerse, ha puesto fin a todas las idílicas relaciones feudales y patriarcales" (1969; Vol. 1: 111).

La evidencia para Ecuador demuestra que el capitalismo todavía no ha logrado incorporar satisfactoriamente, ni ha eliminado de manera efectiva todas las prácticas ideológicas pre-capitalistas y, aún más, si algunos grupos nativos logran tener éxito en sus luchas de reivincación, tal vez el capitalismo no logre nunca incorporar o eliminar totalmente estas prácticas.⁵

Además, puede argumentarse que el capitalismo es capaz de consolidarse sin necesidad de eliminar todas estas prácticas ideológicas. Las clases dominantes pueden incorporar algunas de ellas, o pueden tratar de eliminar sólo aquellas que de alguna manera obstaculicen o pongan en peligro la estabilidad y la expansión de su poder hegemónico. Como ya ha sido señalado por Raymond Williams:

"una hegemonía vivida es siempre un proceso . . . no existe sólo pasivamente como una forma de dominación. Tiene que ser continuamente renovada, recreada, defendida y modificada. También es continuamente resistida, limitada, alterada y desafiada por presiones que están fuera de su control (1977: 112).

La hegemonía no se establece ni se mantiene sin conflictos y reajustes entre clases, grupos étnicos y otros grupos sociales, que es donde se originan las ideologías alternativas o de oposición.

Esto es verdad, particularmente, en el caso de las formaciones sociales Andinas, donde sucesivos colonialismos (Inca, Español, Norteamericano) han generado diferentes niveles de prácticas ideológicas basadas en significados y principios a veces bastante contradictorios. Si, como hemos señalado anteriormente, las relaciones sociales de modos de producción precapitalistas están siendo articuladas con el capitalismo en formas más o menos contradictorias, las ideologías tienen que designar las complejidades de estas relaciones en las prácticas concientes de las distintas personas que las viven.

Más específicamente, la intención de este trabajo es explicar cómo discursos jurídicos y políticos burgueses, así como el nuevo Protestantismo de los campesinos, se articulan con prácticas ideológicas (v.g. racismo, paternalismo) generadas en relaciones sociales anteriores, y cómo esta articulación ayuda a dar forma tanto a las prácticas de dominación de las clases dominantes como a la conciencia étnica y de clase de los campesinos. También puede argumentarse que un análisis de las formas que toma esta articulación ideológica en distintos períodos históricos puede ayudarnos a entender las alianzas de los campesinos con otras clases y la naturaleza de las confrontaciones de clase.

La región de Colta

La población campesina a que se refiere este trabajo vive en Colta, en la provincia de Chimborazo. Esta región comprende varias comunidades de indígenas de habla Quichua que están localizadas en las cercanías de la laguna de Colta, y en las tierras más altas que conducen hasta el páramo.

La transformación del sistema de hacienda tradicional en esta área —como en otras— comenzó a hacerse realidad después de la pri-

mera Ley de Reforma Agraria de 1964 y de la abolición de los precarismos en 1970, y luego de que la nueva Ley de Reforma Agraria de 1973 eliminó la renta en trabajo y otorgó a los campesinos los títulos legales de sus parcelas. El resto de las tierras de hacienda fue vendida a las familias campesinas individualmente. En la actualidad, los campesinos de Colta son pequeños productores independientes. Complementan la agricultura con la cría de ovejas, cerdos y ganado en pequeña escala para disponer de una fuente de ingresos en efectivo. Debido a la altura (cerca de 3.000 metros a la altura del lago, hasta cerca de 4.000 en el páramo) y a la erosión del suelo, la producción agrícola se reduce a cebada, papas, habas, quinua, cebolla, oca, melloco y mashua. A menos de que haya una mala cosecha, parte de estos productos se venden regularmente en los mercados locales, principalmente en el de Riobamba.

La tierra que bordea al lago es de propiedad comunal y es utilizada comunalmente para el pastoreo de animales que son de propiedad familiar. La totora de la laguna es cosechada para utilizarla como forraje, como combustible y para el tejido de esteras que las familias campesinas venden en el mercado de Riobamba para suplementar sus ingresos. La mayor parte de la tierra usada para cultivo está ubicada en las colinas que ascienden hacia el páramo. Sin embargo, como la mayoría de los campesinos Andinos (Murra 1975), los de Colta procuran tener acceso a otras microecologías entrando en relaciones socio-económicas con campesinos que viven en comunidades de las tierras más altas o cerca del páramo. La principal unidad productiva es la familia nuclear. El trabajo adicional se obtiene principalmente a través de relaciones de trabajo recíproco con parientes, compadres y, actualmente, más a menudo con "hermanos en Cristo".

En los últimos diez años, más o menos, la mayoría de los indígenas de Colta han sido convertidos al Protestantismo por la Unión Misionera Evangélica (UME), una organización religiosa interdenominacional. A raíz de que los "Evangélicos" —como se llama a los indí-

genas Protestantes— no beben alcohol, muchos mestizos propietarios de cantinas que habían logrado prosperar cuando los indígenas todavía celebraban sus fiestas religiosas tradicionales, ahora ya no viven en el área. Un pequeño grupo de misioneros extranjeros del UME vive en Majipamba, una de las comunidades frente a la laguna que es el centro de la difusión del Protestantismo en el área. Mi trabajo de campo fue hecho principalmente en esta comunidad. Sin embargo, este trabajo trata de toda el área de Colta ya que las otras comunidades tienen características ecológicas y socio-económicas muy semejantes a Majipamba. Todos los campesinos de esta área se llaman a sí mismos "Quichuas".

Como he discutido en otro trabajo (Muratorio, en prensa), dos factores han sido los principales responsables de la penetración exitosa del Protestantismo entre los campesinos de esta área de Chimborazo desde 1965: a) la descomposición de la hacienda como un sistema de dominación y de control de mano de obra, y b) el cambio en la orientación ideológica de la Iglesia Católica que consistió, esencialmente, en un llamado a sus sacerdotes para que intervinieran más directamente en la liberación de los pobres de las injusticias sociales y económicas. Este nuevo rol de la Iglesia contribuyó significativamente a socavar la hegemonía de la clase terrateniente que, desde la Colonia, había sido legitimada por el Catolicismo tradicional.

En Colta, la reforma agraria fue decisiva en debilitar el poder de la clase terrateniente y en proporcionar a los campesinos la 'libertad' que resulta del acceso a la propiedad privada. Por otra parte, la modernización ideológica de la iglesia liberó a los campesinos del peso de su autoridad tradicional y les otorgó el "espacio privado" (físico y espiritual) que Lukes (1973: 144) considera como condición esencial para que surja el "individualismo religioso". Estos dos factores fueron responsables en destruir la pasada oposición sistemática al trabajo de los misioneros Protestantes por parte de la estructura de poder tradicional.

Actualmente, la dominación ideológica del Catolicismo ha sido reemplazada por un cierto grado de "pluralismo religioso" y, en consecuencia, de "tolerancia", los cuales frecuentemente parecen acompañar el desarrollo de las relaciones sociales burguesas. Como Christopher Hill lo ha señalado para la Reforma en Inglaterra:

La tolerancia religiosa, o la elección del consumidor en materia religiosa, es el acompañante natural del orden económico que surge de la libre producción industrial y del libre comercio interno (1969, citado en Moore 1971: 89).

En Colta, la mayoría de los campesinos han sido convertidos a la versión del Protestantismo de la UME. Sin embargo, algunos permanecen Católicos, mientras que otros se han volcado hacia las otras sectas Protestantes que ahora actúan en toda la provincia.

Aunque no se puede asumir que todos los campesinos de esta área están en la misma situación de clase, el faccionalismo religioso ha producido divisiones ideológicas dentro del campesinado, debilitando su unidad y, en general, obstaculizando el desarrollo de una conciencia de clase. Este asunto se discutirá más adelante. Ahora me referiré a las relaciones de producción pre-capitalistas en la hacienda y a las prácticas ideológicas que ayudaban a reproducirlas.

Hacienda, iglesia y "racismo aristocrático"

Hasta la década de los 60, la economía campesina de Colta estaba subordinada al modo pre-capitalista de producción, dominado por la hacienda. La más grande en esta región era la de Colta Monjas, originalmente de propiedad de una orden de religiosas. A principios de 1900, cuando el gobierno de Eloy Alfaro confiscó algunas propiedades de la iglesia, Colta Monjas pasó a ser administrada por la Junta Central de Asistencia Social, una organización estatal. La Junta, arrendaba la hacienda a terratenientes particulares quienes confiaban la supervisión diaria de la produc-

ción a administradores mestizos. Toda la mano de obra era de origen indígena.

Colta Monjas contaba con 22 familias de huasipungueros. Estos campesinos pagaban su renta en trabajo a la hacienda y trabajaban como huasicamas a cambio del derecho al usufructo de sus parcelas, al pastoreo de sus animales, y a la cosecha de la totora de la laguna. Aunque los huasipungueros recibían un salario nominal de unos centavos a la semana por su trabajo, actualmente ellos se refieren a su pasada condición como una de "servidumbre" porque son concientes que el valor de los productos que ellos suministraban a la hacienda, y las sumas que tenían que pagar por los animales de la hacienda que pudiesen perder mientras los pastoreaban, era siempre mayor que el salario recibido. El sistema de peonaje por deudas los mantenía atados a la hacienda, mientras que el temor de perder sus parcelas y el castigo físico administrado por los mayordomos los mantenía en subordinación.

Desde la época de la Colonia, las comunidades ubicadas alrededor de la hacienda Colta Monjas era "comunidades indígenas libres" con título legal a tierras de cultivo y de pastoreo. Sin embargo, estas comunidades también estaban estrechamente subordinadas a la hacienda. Los administradores extraían renta en trabajo y en producto de las comunidades campesinas por todas las formas de coerción extra-económica, incluyendo la violencia física. Cualquier 'violación' de las tierras de hacienda se convertía en una buena excusa para que el administrador se apoderara de prendas de ropa o de animales de los indígenas con el objeto de obligarles a trabajar gratis en la hacienda. Para asegurarse de ese trabajo de una manera más eficiente, en 1935, el entonces arrendatario se apoderó de parte de las tierras comunales de pastoreo y privó a los comuneros de acceso a sus parcelas de totora. Los conflictos que resultaron de esa apropiación ilegal por parte del terrateniente se resolvieron definitivamente sólo en 1978. Por un lapso de 43 años parte del excedente campesino pasó a manos de todos aquellos intermediarios mestizos que intervinieron en su resolución.

Tanto los campesinos libres como los huasipungueros gozaban de la posesión efectiva de los medios de producción. Su excedente era extraído por formas de coerción extra-económica (Cf. Marx 1962; Vol. 1: 771). La clase terrateniente tenía el control real del Estado y podía hacer uso de la fuerza contra cualquier tipo de insubordinación campesina. Las relaciones sociales de producción bajo las cuales los campesinos eran usados como mano de obra servil eran legitimados como "naturales" debido a la creencia —establecida desde la Colonia— en la inferioridad racial de los indígenas. El orden social también estaba legitimado como "sagrado" por las prácticas ideológicas de la Iglesia Católica, que consideraba a ese orden como consagrado por Dios. Estos dos elementos ideológicos fueron legalizados en la Constitución de 1830, donde los curas parroquiales eran nombrados guardianes legales de "la miserable raza indígena" (Hurtado 1977: 69). Una serie de rituales religiosos y seculares, tales como formas de saludo, oraciones, y fiestas específicas eran usados por los sacerdotes, por los terratenientes, y por los mayordomos para simbolizar la aducida inferioridad y el carácter social y ritualmente 'impuro' de los indígenas y para inculcarles el poder de la ideología hegemónica (véase Maynard 1966).

Aunque Barnett y Silverman (1978) examinan principalmente las prácticas ideológicas del capitalismo avanzado, la explicación que hacen del "simbolismo de la dominación personal", representa una buena caracterización del tipo de dominación que prevalecía en la hacienda tradicional:

Las personas que están dominadas personalmente, están representadas ideológicamente como si fueran substancialmente incompletas o defectuosas; están representadas como si fueran menos que individuos completos. . . En la ideología, estas substancializaciones (v.g. raza y sexo, que pasan por ser aspectos de substancia biológica) se convierten en sustituibles por otras en formas específicas. Las fuerzas que son invocadas para justificar la acción (v.g. Dios, Naturaleza) también se convierten en sustituibles por otras en formas específicas (Ibid.: 42).

Las prácticas ideológicas de la hacienda enfatizaban la falta de dignidad personal, el servilismo, la sumisión y la dependencia por parte de los campesinos indígenas, y una forma de "racismo aristocrático" por parte de la oligarquía terrateniente, basado en una pretensión de superioridad generalizada sobre los "inferiores". Con esta visión del mundo los terratenientes podían justificar su poder no sólo sobre la mano de obra de los campesinos, sino también sobre la totalidad de su vida religiosa, política y familiar. Esta era una forma de dominación 'feudal', en el mismo sentido en que Perry Anderson se refiere a una clase de nobles feudales como "gozando de derechos **personales** de explotación y jurisdicción sobre campesinos dependientes, consagrados en ley" (1974, énfasis en el original).

Los intercambios generalizados y las obligaciones difusas entre supuestos "inferiores" y "superiores" constituían la base de la ideología paternalista que servía a la clase terrateniente para justificar la extracción forzada de los excedentes campesinos. Estas obligaciones a través del tiempo se codificaron en tradiciones (camaris, ofrendas, compadrazgos, servicios especiales) y en formas legales que contribuyeron a la reproducción regulada y ordenada de las relaciones sociales en la hacienda. Este es el sentido con que Marx usa el término 'tradicición' para explicar cómo es posible extraer la renta en trabajo de los productores directos que todavía tienen acceso a los medios de producción:

Sin embargo, es evidente que la tradición debe jugar un papel dominante en aquellas circunstancias primitivas y poco desarrolladas sobre las que se basan esas relaciones sociales y el correspondiente modo de producción. Más aún, es claro que aquí, como siempre, el interés del grupo dominante de la sociedad es sancionar el orden existente como ley y establecer legalmente sus límites a través del uso y la tradición (1962, Vol. 3: 774-5).

Argumentar que una cierta conceptualización de etnicidad —racismo aristocrático— constituyó la principal forma ideológica que se usó para legitimar y reproducir las relaciones sociales tradicionales, no implica afirmar

que los indígenas aceptaron pasivamente esta forma específica de legitimación. La etnicidad fue utilizada como una ideología de oposición en varias rebeliones indígenas ocurridas en Chimborazo, especialmente en los siglos XVIII y XIX (véase Moreno Yañez 1977; 353-70). En estos casos, el elemento ideológico subversivo consistió en la redefinición que los indígenas hicieron de su "tradicición", excluyendo de ella todo vestigio de dominación no indígena.

En la actualidad, los campesinos de Colta hablan con frecuencia de su vida pasada en la hacienda. En estas conversaciones ellos se refieren a sí mismos como "siervos" y "esclavos" en relación a los blancos y mestizos que controlaban sus vidas. Sus historias no pretenden ser discursos ideológicos formales, sino que constituyen formas de conciencia práctica a través de las cuales los campesinos reviven y reflexionan sobre las antiguas relaciones de producción. Como experiencias concientes, estas relaciones han sido internalizadas como parte de la cultura campesina de esta área; una cultura que —como señala Williams— debe verse "como una dominación y subordinación vivida por clases determinadas" (1977: 110). En toda su tragedia y humor, estas reminiscencias representan una forma de conciencia crítica y de lucha ideológica, desde el momento que contribuyen a que los campesinos demistifiquen los elementos ideológicos feudales y coloniales que todavía hoy sirven de base a prácticas sociales de opresión.

Es claro que los cambios producidos por la reforma agraria, por los misioneros, y por la consolidación del Estado en el área rural, representan un desafío a la dominación tradicional. Actualmente, los campesinos "Evangélicos" ejercen prácticas religiosas (Protestantismo), civiles (tribunales de justicia), políticas (ciudadanía, voto) y económicas (mercados de trabajo y productos), ninguna de las cuales está bajo el control directo y personal de los terratenientes. Es también claro que todas estas actividades están enmarcadas en las prácticas legales, y son llevadas a cabo a través de la maquinaria legal del Estado capitalista.

Sin embargo, muchos de los contenidos ideológicos que corresponden a las relaciones de producción pre-capitalistas son incorporadas en las nuevas prácticas de dominación burguesa.

Penetración capitalista y formas ideológicas de dominación

Durante la década del 1960, Ecuador —a semejanza de otros países de América Latina— sufrió considerables presiones extranjeras para introducir reformas que fuesen consistentes con los objetivos "desarrollistas" de la Alianza para el Progreso. La reforma agraria del 64 fue promovida, y en algunas regiones como Colta, también implementada por el Instituto de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), en colaboración con la Agencia Internacional de Desarrollo (AID). La ideología de esta reforma agraria, así como también la de 1973, enfatizaba la "modernización" por medio de "la destrucción de las estructuras feudales", la "productividad agrícola" y la "justicia" en un "Ecuador armónico" (Ley de Reforma Agraria).

A pesar de que el IERAC prometió compensar a los terratenientes con bonos que éstos podían después invertir en industrias, muchos terratenientes de Chimborazo se opusieron a cualquier forma de cambio. Al no tener ya acceso a la mano de obra gratis, los terratenientes comenzaron a vender las tierras a los campesinos. Pero, en general, las dos reformas correspondieron a los objetivos del Estado liberal de establecer las relaciones capitalistas de producción en el campo.

En otras provincias, terratenientes más "modernos" aprovecharon estos desarrollos (véase Barsky 1978; Murmis 1978). Desde 1972, la participación en las rentas del petróleo permitieron al Estado jugar un papel más decisivo en la economía y también ampliar y modernizar su estructura burocrática (NACLA 1975; Verduga 1977). El Estado pudo así establecer las condiciones políticas bajo las cuales se crea el excedente campesino y se transfiere a otras clases. Sin embargo,

cuando la producción campesina se articula con el capitalismo, los mecanismos de extracción del excedente se hacen más complejos y dependen de una coerción que es, al mismo tiempo, económica y extra-económica.

Las consecuencias de la penetración capitalista en Colta pueden observarse en los cambios que se producen en los roles que juegan la familia, el parentesco y el Estado en las relaciones de producción; en las formas de participación campesina en los mercados de trabajo y de productos; en las tendencias a la privatización absoluta y la concentración de tierra y en la consiguiente diferenciación incipiente de clase en el campesinado. En el contexto de este trabajo no es posible dedicar la misma atención a todos estos aspectos. Me concentraré sólo en aquellos que se relacionan más directamente con el argumento central sobre articulación ideológica.

Acceso a la tierra y a otros medios de producción

En el área de Colta, el funcionamiento del IERAC, del Ministerio de Agricultura, y de otras agencias que se ocupan de almacenamiento y comercialización de productos agrícolas, de irrigación, de crédito y de asistencia técnica constituyen una clara evidencia de esta expansión de la estructura burocrática Estatal. Con el objeto de lograr acceso a los medios de producción, los campesinos de Colta ayudan ahora a mantener una superestructura de empleados públicos, abogados y otros intermediarios. Ya Marx había señalado con respecto al campesinado Francés del siglo XIX: "Por su misma naturaleza, la pequeña propiedad constituye una base muy apropiada para soportar una enorme y poderosa burocracia" (1963: 128).

Aunque Marx escribió antes de que se desarrollasen las grandes estructuras burocráticas, reconoció el papel ideológico de la burocracia, acusándola de mistificar los intereses privados bajo el pretexto de defender los intereses "universales" del Estado (Cf. Avineri 1970: 51; O'Malley 1970: iii). En la tradición Marxista es Gramsci quien elabora más

explícitamente el problema de la racionalidad tecnológica y burocrática como una parte integral del problema más general de la hegemonía burocrática burguesa. En sus notas sobre "Americanismo y Fordismos", Gramsci se refiere claramente a las estructuras burocráticas como fuentes de dominación ideológica que sirven para ofuscar las relaciones de clase y de poder (1971: 277-316).

Estas funciones de mistificación ideológica se ponen de manifiesto en las relaciones entre los campesinos indígenas y la burocracia mestiza del IERAC. Los ingenieros agrícolas, los trabajadores de comunidad y otros empleados del IERAC comparten ciertas definiciones ideológicas de lo que, en esta área, constituye una "agricultura progresista", un "adecuado manejo de la tierra", "técnicas modernas eficientes" y "formas civilizadas de cooperación". Por implicación, y a veces explícitamente, estos empleados juzgan como "ignorantes", "retrógradas" y "deficientes" todas las formas indígenas de cooperación y manejo de la ecología. Estas confrontaciones ideológicas han influido frecuentemente en las formas en que tanto los campesinos como los empleados del IERAC han interpretado los conflictos sobre tierras y otros asuntos agrarios. Un ejemplo servirá para ilustrar este punto.

En una de las ex-haciendas que pasó a ser administrada por el IERAC, sólo después de una larga huelga y de una invasión de tierras por los campesinos, el IERAC se vio obligado a otorgarles los títulos de las parcelas tal como los campesinos querían y no en los términos definidos por los ingenieros. Los campesinos querían conservar varias pequeñas parcelas a diferentes niveles ecológicos; los ingenieros querían concentrar todas las parcelas de una familia al mismo nivel ecológico para así "racionalizar la producción". Los empleados del IERAC atribuyeron la causa del conflicto a "la actitud irracional de los campesinos" de "aferrarse a su tradición", pero nunca se les ocurrió reflexionar sobre la posible lógica interna de esa tradición. De hecho, las investigaciones más recientes de etnohistoriadores y antropólogos en el área Andina han

demostrado claramente la racionalidad de la persistencia de las prácticas culturales y formas de organización socio-económica de los campesinos indígenas. Estas han representado formas muy eficientes de adaptación a la ecología Andina (Cf. Murra, 1975), una buena defensa contra los abusos de poder por parte de los terratenientes (Cf. Martínez Alier, 1973), y una estrategia útil contra la expansión de las fuerzas impersonales del mercado (Cf. Alberti y Mayer, 1974).

El Estado también trata de intervenir en la organización de la producción campesina con diferentes medidas tales como esquemas de mejoramiento de tierra (que implica consumo de fertilizantes químicos y de tecnología agrícola), crédito, y programas de desarrollo rural. Varias agencias privadas de desarrollo nacionales y extranjeras, así como también voluntarios Europeos y Norteamericanos frecuentemente colaboran muy de cerca con el gobierno en estos proyectos, contribuyendo así a allanar el camino para el proceso de penetración ideológica capitalista en las áreas rurales. El resultado más visible de esta influencia es la creciente incorporación del campesinado a las relaciones de mercado controladas por el capitalismo.

Además, los conflictos sobre la compra y venta de tierras constituyen todavía una de las principales confrontaciones de clase entre los campesinos y los medianos y pequeños terratenientes que todavía quedan en el área de Colta. De acuerdo a la ley, todas estas transacciones deben hacerse a través de la oficina del IERAC. Supuestamente, los empleados del IERAC deberían cumplir la función "pública" y "manifiesta" de mediadores "neutrales" y "universalistas" entre las dos clases en oposición. En realidad, el IERAC de esta zona dista mucho de ser una burocracia basada en principios universalistas. Toda clase de arreglos privados basados en paternalismos, prejuicios étnicos, parentesco y amistades se introducen subrepticamente en los contratos sobre tierras para así disimular y a la vez reforzar las relaciones de dominación existentes.⁷

Si los campesinos deciden protestar por

cualquiera de estos abusos a través de los tribunales de justicia, el excedente que se les extrae es aún mayor ya que se ven obligados a pagar todos los gastos que implique el proceso. Estos incluyen los honorarios de abogados, de notarios, los timbres por los papeles legales, más el costo de transporte para los abogados y los empleados del IERAC cada vez que éstos deben trasladarse de Riobamba a Colta en caso de que tengan que constatar *in situ* algunos aspectos de los casos en cuestión.

Más aún, en ésta como en otras áreas rurales, las ruedas de la burocracia moderna se mueven con el poder de las relaciones sociales semif feudales. Los indígenas saben que la atención de los empleados y de los abogados debe pagarse con camaris o con regalos adicionales. Los indígenas proveen regularmente de huevos, conejos, gallinas, papas, etc. a los abogados, autoridades públicas, tinterillos, empleados del IERAC, o a cualquier otra persona que esté en una posición, por insignificante que sea, de tomar una decisión sobre sus casos. En algunas ocasiones campesinos han terminado pagando el doble del precio de las parcelas después de tres o más años de trámites.

Por un lado, la burocracia del IERAC juega un papel importante en la función legitimadora del Estado y, al redistribuir recursos entre el capital y los campesinos, puede controlar cierto poder y obtener beneficios. Por otro lado, debido a las presiones conservadoras de los terratenientes y de algunos de los administradores políticos del IERAC, los fondos necesarios para llevar a cabo las reformas no están disponibles y los empleados con frecuencia se quejan del bajo presupuesto y del monto de sus salarios. Esta situación contribuye a crear una ambigüedad estructural en la situación de clase que los empleados del IERAC comparten con otros trabajadores no-productivos en las empresas Estatales. Crompton y Gubbay han señalado que "cuanto más ambigua es la situación de clase, más importante será el efecto de los factores políticos e ideológicos en determinar la posición global de clase (1977: 95-6), y "la conciencia, actitudes y comportamiento de los grupos que estén en esa situación" (*Ibid.*: 98).

Parece evidente que, en este caso estudiado, los empleados del IERAC tratan de resolver esta ambigüedad estructural aferrándose a una ideología étnica que les sirve para justificar su "status más alto" (usurpación de status en los términos de Weber), para legitimar su actitud de "superioridad" frente al campesinado indígena y también su identificación subjetiva de clase con los terratenientes y la burguesía emergente.

La ideología burguesa considera a los individuos como entidades aisladas, iguales, libres, y abstractas, y al Estado como representando los intereses universales. Como Marx señaló, esta concepción burguesa implica individuos que han sido liberados de los "lazos naturales" de parentesco y de otras formas personales de dominación (1962 b). De acuerdo a Poulantzas, el individualismo jurídico representa el componente dominante de la ideología capitalista actual que mejor representa a los individuos como separados de su clase, entrando en relaciones contractuales libres (1975: 213 - 214).

Al liberar a los campesinos del trabajo forzado y al darles acceso a la propiedad privada, el proceso político y la reforma agraria han creado las condiciones por las cuales estos "individuos libres" pueden ahora defender su derecho a la tierra a través de procesos legales. Aquellas confrontaciones entre campesinos y terratenientes que antes tenían lugar mediante relaciones de "personalismo" y "patronazgo" dentro de los confines de la hacienda, se han transformado ahora en problemas públicos y legales. Para poder enfrentarlos, el campesino tiene que seguir las prácticas rutinarias de la administración burocrática. Directamente, estas prácticas no están mediadas por personas sino por la palabra escrita y por las acciones y reglamentos objetivados en el expediente, todo esto en un idioma que, en el mejor de los casos, los campesinos sólo controlan oralmente. Para tratar de enfrentar estas situaciones es que los campesinos buscan los servicios de los abogados. Estos se han convertido ahora en un intermediario más entre los campesinos y su acceso a los medios de producción (tierra, créditos, etc.). Como la hacía el sacerdote en

la forma de dominación tradicional, los abogados monopolizan el conocimiento de lo oculto y de sus rituales (Tocqueville 1945, Vol. 1: 287) y dan consejos a los campesinos sobre lo que pueden y deben hacer. Al igual que los empleados del IERAC, los abogados comparten la definición tradicional de etnicidad que sustentan los terratenientes conservadores de Chimborazo.

Como todas las prácticas sociales, las prácticas legales operan dentro de un tiempo y un espacio que están también estructurados ideológicamente. Un ejemplo de cómo la ideología étnica tradicional estructura el espacio y el tiempo en las prácticas legales burguesas servirá para ilustrar mi argumento sobre articulación ideológica.

En Riobamba, donde se encuentran las oficinas de los abogados, el sábado es el día que informalmente se reserva para los casos de los campesinos (porque coincide con el día de mercado). A diferencia de otros días de la semana, cuando blancos y mestizos consultan a los abogados "en privado", los sábados las oficinas están abarrotadas de campesinos indígenas. No hay espacio para consultas privadas. Cada caso particular que se consulta entre abogado y cliente está al alcance del oído de todos los presentes. En la ideología étnica tradicional —como ya se ha señalado— los indígenas son concebidos como personas incompletas, por consiguiente, no puede existir una preocupación por su privacidad, ya que la idea de "privacidad" sólo puede desarrollarse de un concepto previo de "personas autónomas totales", "capaces de autodesarrollo" (véase Lukes 1973: 133 et passim).

Un argumento similar puede hacerse con respecto a la estructuración ideológica del tiempo. A los indígenas siempre se los hace esperar por varias horas, y a veces por días, alineados afuera de las oficinas de los abogados u otras oficinas públicas. Generalmente, cualquier blanco o mestizo que entre no respeta la cola y es atendido de alguna manera. En la ideología dominante su tiempo tiene el "valor de mercancía" (Thompson 1967: 95). Por el contrario, el tiempo de los indígenas puede

malgastarse porque la ideología los concibe como "haraganes" e "indolentes". Los campesinos son bien conscientes de esta forma de discriminación. Ellos mismos hacen una clara distinción entre "tiempo Quichua" y "tiempo mestizo". El primero significa pasar el tiempo como "una actividad social agradable" o también a veces "tiempo dado como servicio a la comunidad". El segundo es un tiempo impuesto desde arriba, que no les dá posibilidad de elección, un tiempo de dominación.

En lo que va de la discusión he tratado de elucidar algunas de las consecuencias de la penetración del capitalismo en Colta y el rol que han jugado ciertas prácticas ideológicas en la extracción y apropiación del excedente de los campesinos. Me referiré ahora a la segunda pregunta planteada en la introducción. ¿Cómo es posible entender la relación entre este proceso de cambio producido por el capitalismo y el hecho de que muchos campesinos de esta área sean ahora Protestantes Evangélicos?

Protestantismo y conciencia étnica.

Ya he mencionado la importancia que tuvieron la reforma agraria y los cambios ideológicos en la iglesia Católica en preparar el terreno para la penetración del Protestantismo en Chimborazo. Su mayor crecimiento a comienzos de la década del 70 puede explicarse, en parte, por el hecho de que los misioneros Norteamericanos tradujeron el Nuevo Testamento al dialecto Quichua de la región. Sin descontar el significado religioso de este hecho, es obvio que su importancia rebasa los límites de la religión. Dos citas servirán para ilustrar cómo las formas lingüísticas ayudaban a estructurar nuestra percepción del mundo y se convierten en la expresión concreta de ideologías, en este caso de la ideología étnica.

Cuando apareció la traducción del Nuevo Testamento, uno de los misioneros informó que la reacción de uno de los campesinos fue la siguiente: "Este es nuestro idioma. Dios nos está hablando a nosotros. Realmente Dios quiere a los indios tanto como a los españoles" (citado en Klassen 1974: 72). En 1974, una comerciante mestiza me comunicó su indigna-

ción al ver a un indígena llevando una Biblia en estos términos: "Imagínese! ahora los salvajes van a poder hablar directamente con Dios, y en ése idioma!".

Desde el comienzo, la estrategia de los misioneros fue la de convertir a los indígenas. Por consiguiente, cuando alcanzaron éxito era predecible que, si alguna vez lo intentaban, iban a tener menos éxito entre la población blanca y mestiza. Por lo menos hasta 1979, en esta región de Colta el Protestantismo era un fenómeno indígena.

En la versión popular del Catolicismo que profesaban los Quichuas antes de convertirse, usaban el culto a los santos y a la Virgen local como intermediarios para llegar hasta las fuerzas sobrenaturales que percibían como dominándoles. El complejo de la fiesta implicaba ceremonias religiosas, bebidas, comidas y bailes rituales. A través de un complicado sistema formal de cargos diferenciados entre priostes y otros patrocinantes, la fiesta constituía un escenario donde toda la comunidad campesina podía representar roles sociales, políticos y económicos. La redistribución ceremonial servía para reforzar los lazos de parentesco real o ficticio. El objetivo más explícito de las diferentes fiestas era el de ejercer presión en los intermediarios ante Dios para obtener beneficios para todo el grupo (buenas cosechas, lluvia, protección para los animales, etc.).

Por el contrario, el Protestantismo pone el énfasis en una experiencia religiosa individual. En la nueva ideología, los intermediarios son considerados "ídolos sin ningún poder". El individuo es ahora el principal responsable de su relación con Dios y debe hacerse merecedor de su misericordia observando una serie de tabús que transformarán su cuerpo en un "templo puro" donde Cristo pueda morar. En la realidad de las prácticas cotidianas, ésto ha resultado en la preocupación que los Quichuas Protestantes muestran ahora por el aseo personal, por la abstención total del tabaco y del alcohol, por evitar las relaciones sexuales fuera del matrimonio, y por una presentación de sí mismos más agresiva frente a los no-indígenas.

El autocontrol y la liberación de un comportamiento que ahora consideran como degradante constituyen las bases de una nueva forma de auto-respeto y dignidad.

Esta nueva imagen étnica significa un rechazo a relaciones de dominación anteriores bajo las cuales los indígenas eran literalmente tratados como "bestias de carga" y como "infrahumanos". Tanto el énfasis en la educación (que comenzó con un deseo de leer la Biblia), como el énfasis en hablar correctamente el Quichua (sin hispanicismos) se han convertido en importantes medios por los cuales los campesinos Protestantes actúan su identidad étnica. La escolaridad es también un nuevo símbolo de prestigio, especialmente entre los campesinos jóvenes. Ellos la consideran como un instrumento que les permitirá confrontar a aquéllos que, en el pasado, tenían el monopolio de las instituciones de creación y mantenimiento de ideología (medios de comunicación, educación e interpretación religiosa).

Los Quichuas también perciben la revalorización de su idioma como una forma de afianzar su identidad frente a blancos y mestizos. La hegemonía del Español, establecida de hecho por la conquista, ha persistido porque las clases dominantes todavía pueden usarla como una forma más de reproducir las presentes relaciones de dominación con respecto a la población indígena. El Español es el lenguaje de la burocracia, de los mercados, de la mayoría de las escuelas y de las ciudades. En consecuencia, para los indígenas, toda posibilidad de avance social y económico se vé mediada por su conocimiento (bueno o malo) del Español (Muratorio 1979).

Como he explicado en otro trabajo (Muratorio, en prensa), esta nueva forma de conciencia étnica no está desprovista de ambigüedades. El "aseo personal", "la educación", "una familia unida" y "una personalidad emprendedora" son valores también apreciados por blancos y mestizos. Pero los Quichuas no buscan una identidad mestiza como tal, más bien ellos sienten cierto desprecio por la mayoría de los mestizos, a quienes consideran

“groseros” y “vulgares”. Sin embargo, las pautas de comportamiento inspiradas por el Protestantismo —que son las bases de su nueva identidad Quichua— pueden llevar a los indígenas Protestantes por el camino de la asimilación. De cierta manera, en el contexto de la ideología dominante estos rasgos mencionados representan la imagen de “lo que debe ser un indio civilizado”. Antes de seguir la discusión de este problema es necesario explicar las características de la ideología Estatal sobre etnicidad.⁸

Los principios organizadores de la ideología Estatal son “nacionalismo” y “desarrollo nacional”. Sin embargo, hasta ahora, ni gobiernos civiles ni militares han atacado de frente la dependencia del Ecuador del capitalismo monopolista internacional, ni tampoco la situación de colonialismo interno de la minoría blanca sobre los sectores indígenas y afro-americanos de la población.

Como Vilar (1979) ha señalado para Europa en los siglos XVIII y XIX, también en Ecuador, el vínculo entre Estado y Nacionalidad se desarrolla con la necesidad de la burguesía de crear un mercado nacional unificado y de centralizar su control sobre recursos (especialmente petróleo en la región Amazónica). En términos étnicos, el Estado define a todos los miembros de la sociedad nacional como “mestizos”. Al asumir que todos los ciudadanos tienen los mismos derechos en una sociedad nacional homogénea, la ideología del mestizaje niega la existencia de diferencias reales de clase y etnicidad. De esta manera, el Estado intenta neutralizar todas las posibles ideologías de oposición, siguiendo políticas de asimilación y a veces de etnocidio (Cf. Whitten 1976, 1978; Robinson 1972).

En varias ocasiones ceremoniales cuando los campesinos Evangélicos como grupo enfrentan a las autoridades locales y nacionales, sus demandas por mejores caminos, mejores escuelas, atención médica moderna (para acabar con los curanderos indígenas), y luz eléctrica o agua potable, no representan una amenaza seria a los objetivos “modernizantes” del

Estado. Más bien, de esta manera, Los Evangélicos aseguran a las autoridades estatales de que ellos son “ciudadanos respetables” que quieren aculturarse trabajando a través de las instituciones existentes. Más aún, la presentación que los Evangélicos hacen de sí mismos en estas ocasiones es casi una caricatura de su identidad cultural. Desfilan vestidos con trajes “típicos”, preparan “comida típica” para las autoridades, y les obsequian toda clase de “regalos típicos”.⁹ Esta forma de conciencia étnica puede caracterizarse como “conciencia folclórica alienada”. Como tal, ya ha sido incorporada a la ideología burguesa en la forma de nostalgia por un exótico pasado indígena y congelada en museos. También ya ha sido incorporada al mercado capitalista porque, en cierta forma, se vende a los turistas como parte de tours que incluyen visitas a diferentes grupos indígenas y a sus mercados típicos.

Más aún, hasta ahora por lo menos, la ideología política de la versión del Protestantismo a la cual han sido convertidos los campesinos de Colta es considerablemente conservadora. Por lo general, los líderes Protestantes indígenas han demostrado un respeto casi sagrado por las autoridades constituídas. Por ejemplo, internamente en las comunidades, varios campesinos han sido amonestados por los pastores indígenas por haber seguido juicios a sus ex-patronos en casos de conflictos por tierras o por pagos atrasados. Los pastores han interpretado estas acciones como “escándalos” en el sentido Bíblico. Las sanciones han consistido en aislar a estos campesinos de la comunidad religiosa, y en prohibirles el uso de la estación de radio local para predicar, cantar o saludar a sus parientes. En varios casos que pudimos constatar, estas sanciones no impidieron que los campesinos reclamaran sus derechos. Sin embargo, la amenaza de estas sanciones desalienta a los campesinos que quieren luchar por solucionar este tipo de problemas y el sólo hecho de que existan demuestra el conservadurismo político de al menos parte de los líderes Protestantes.

La Asociación de Indígenas Evangélicos de Chimborazo (AIECH) se constituyó en

1967. Agrupa a todas las iglesias nativas en la provincia y es la organización política que los indígenas Evangélicos usan para sus relaciones con instituciones privadas y estatales. La AIECH tuvo éxito en obtener el derecho a la libertad de religión para los Evangélicos cuando éstos fueron perseguidos por los Católicos. La Asociación también proporciona servicios sociales y religiosos. Sin embargo, al menos hasta 1978, no era una organización que se comprometiera activamente en defender los intereses de clase de los campesinos en relación a los terratenientes o al Estado.

La cautela en poner una fecha específica a esta observación se justifica al menos en relación a dos puntos: a) el fenómeno de la conversión de los campesinos al Protestantismo es relativamente reciente y b) la penetración del Protestantismo y ciertos acontecimientos políticos de carácter nacional están cambiando el carácter de las relaciones de clase y la acción de las organizaciones políticas en esta área de Chimborazo. Por consiguiente, las formas específicas en que la identidad étnica va a ser actuada y manipulada dependerá de las situaciones concretas de contacto inter-étnico que emerjan de las cambiantes relaciones de producción. Los campesinos indígenas, los proletarios indígenas o los pequeños comerciantes indígenas podrán actuar su identidad étnica de maneras muy diferentes con respecto a otras clases. Me referiré ahora a la discusión del Protestantismo en el contexto de las relaciones de clase.

Protestantismo y clase social.

El proceso de cambio que convirtió las antiguas haciendas en minifundios no ha resultado en una polarización entre una clase de campesinos "kulaks" y un proletariado agrícola. Por el contrario, los campesinos han sido atomizados como clase debido a diminutas diferencias en sus parcelas y a su creciente participación en el mercado capitalista. Los campesinos todavía defienden su acceso a la tierra porque reconocen que la tierra es la base de su supervivencia social y económica, así como la de sus hijos. La continua subdivisión de los

minifundios por herencia ha contribuido a agravar los ya serios problemas de erosión y del uso intensivo de la tierra. Estos problemas constituyen serios impedimentos para introducir mejoras agrícolas y obstaculizan la acumulación de capital.

La penetración del mercado capitalista de mercancías ha contribuido substancialmente a la destrucción de las pequeñas industrias artesanales familiares. Más y más, la reproducción campesina incluye el consumo de mercancías. Sin embargo, la mano de obra que se vé obligada a abandonar la producción de valores de uso no puede ser empleada en la producción de cultivos de mercado debido a la escasez de tierras y a la mencionada erosión del suelo prevalecientes en esta zona.

Para conseguir dinero en efectivo, los campesinos limitan su propio consumo y venden parte de sus cosechas en los mercados locales. Su relación con los comerciantes y prestamistas los lleva a un círculo vicioso de endeudamiento. Para poder afrontar esta situación de empobrecimiento las familias campesinas generalmente siguen dos estrategias que están estrechamente vinculadas: a) extienden sus relaciones de reciprocidad con otros campesinos y b) mandan afuera a miembros de la familia en busca de trabajo asalariado o como pequeños comerciantes. Es en relación a estas dos estrategias que el Protestantismo está jugando un papel interesante.

Cuando los indígenas de Colta eran Católicos usaban las relaciones de compadrazgo como una forma de ampliar su red de reciprocidad. Estas relaciones se convertían en sagradas, y por consiguiente se fortalecían, principalmente a través de los sacramentos del bautismo y del matrimonio. El Protestantismo ha eliminado el sistema tradicional de compadrazgo pero los campesinos han logrado cambiar la "forma" de la tradición manteniendo el contenido. Debido a que todavía necesitan mano de obra extra-familiar pero carecen de dinero en efectivo para pagarla, ellos usan las relaciones de "hermanos en Cristo" con los mismos contenidos económicos y sociales que antes tenían las relaciones entre compadres.

Como antes, la confianza y la reciprocidad son las bases de esta nueva relación.

Una de las consecuencias más importantes de la migración estacional de los hombres fuera de la zona ha sido que la mayor parte de las tareas agrícolas queda en manos de las mujeres, los niños y los ancianos. La escasez de mano de obra obliga a las mujeres a establecer relaciones de reciprocidad de trabajo con otras mujeres para la cosecha, y de intercambio de mulas y burros para la trilla y transporte. Además, para mantener el acceso a otros niveles ecológicos, las mujeres han renovado o han establecido nuevos contratos de aparcería con familias que viven cerca del páramo. Por medio de estos contratos, las dos familias comparten, en un 50 por ciento, semillas, animales para arar, mano de obra y finalmente la cosecha. Cuando la gente del páramo baja a las comunidades se les ofrece alojamiento, comida y cualquier otra ayuda. A la vez, ellos frecuentemente se van llevando borregos para pastar en las tierras altas. Cada vez con más frecuencia se busca y se confía en "hermanos en Cristo" para estos intercambios recíprocos. Varias prácticas tradicionales —tales como intercambios de comida y visitas ceremoniales— continúan, pero ahora bajo formas rituales Protestantes, tales como cultos familiares y cultos entre vecinos. Estos también sirven para confirmar y santificar las "nuevas relaciones de parentesco".

La participación de los campesinos de Colta en el mercado de trabajo no es principalmente como proletarios. Por ejemplo, el 70 por ciento de los migrantes de la comunidad de Majipamba trabaja como vendedores ambulantes, vendiendo frutas, ropas, artesanías y lotería; 30 por ciento como cargadores o realizando otros servicios ocasionales; y sólo un 5 por ciento trabaja como obreros agrícolas en las plantaciones de la costa. Con gran resistencia, algunas de las familias más pobres están comenzando a mandar a sus hijas para trabajar en servicio doméstico o como cargadoras en los mercados urbanos. Gran parte de esta población campesina pasa entonces a constituir la "mano de obra marginal" que ayuda a mantener el nivel de vida artificial-

mente alto de la burguesía ecuatoriana, así como ocurre en muchos otros países Latinoamericanos (véase Stavenhagen 1978:35).

El Protestantismo también ha contribuido a extender la red de reciprocidad de los migrantes de Colta en las grandes ciudades y donde quiera que ellos viajen en busca de trabajo. Generalmente pueden conseguir casa y comida más barata si se hospedan con "hermanos". Otros servicios urbanos que los "hermanos" proporcionan a los campesinos consisten en hospedaje para aquellos niños de Colta que tienen la posibilidad de asistir a colegios secundarios en las ciudades, compañía para los campesinos que necesitan ir a Quito por problemas del IERAC o de otras burocracias y, más importante aún, una comunidad Protestante de apoyo en la "ciudad hostil". A cambio de estos servicios, los campesinos de Colta mandan cuis, papas, cebada y otros productos, y cultivan las parcelas de aquellos que ahora viven permanentemente en la ciudad. De esta manera, el sector campesino de la economía contribuye a abaratar el costo de la mano de obra urbana.

Los datos de que se dispone hasta ahora para esta región no sugieren que el Protestantismo está directamente relacionado con una diferenciación interna de la clase campesina. Las condiciones estructurales del área ponen serias limitaciones al acaparamiento de tierras por unos pocos o a la explotación de mano de obra no-familiar.

Lo que la ideología Protestante ha producido es un cambio en las pautas de consumo de los campesinos. Al eliminar todas las fiestas y demás rituales del Catolicismo popular indígena ha eliminado también el consumo —ahora considerado "conspicuo"— que las caracterizaba (Cf. Wolf 1966: 14-15). De esta manera, ha liberado ese excedente para el consumo de ciertos productos manufacturados (radios, casas de bloques, techos de zinc, bicicletas, grabadoras, etc.) cuyo mercado está controlado, en su mayoría por las multinacionales. Sin embargo, la participación diferencial en un mercado de consumo no constitu-

ye el origen de nuevas relaciones de clase.

Estos bienes de consumo representan símbolos de "progreso" y "modernidad" que no son exclusivos de los Protestantes sino el producto de la sociedad capitalista de consumo, que llega a Colta, principalmente a través de la radio y de los migrantes que retornan con objetos comprados en las ciudades y con relatos de lo que han visto en los escaparates. Además, a través de los últimos 15 años, los misioneros, los voluntarios europeos y del Cuerpo de Paz, y las agencias de desarrollo que han trabajado en el área han contribuido voluntaria o involuntariamente a difundir estos mensajes ideológicos de "progreso". Como Miliband ha señalado, una de las características de la propaganda en las sociedades capitalistas es "la intención de manipular a la gente para que compre una 'forma de vida' tanto como productos" (1973:195).

El problema en sociedades campesinas como Colta es que todos estos factores contribuyen a aumentar el nivel de frustración de la mayoría de los campesinos que tienen que comparar diariamente la realidad de su economía casi de subsistencia con las promesas de los ideólogos de la modernización.

Datos preliminares con respecto a Protestantismo y diferenciación de clase parecen indicar que, para progresar, muchos Evangélicos se han visto forzados a salir del área y se han establecido como comerciantes en zonas del Oriente Ecuatoriano y en varias ciudades de Colombia, algunos aparentemente con bastante éxito comercial. Pero este problema todavía no se ha investigado suficientemente y será tema de otro trabajo.

En Colta, algunos de los campesinos más pobres se han visto obligados a entrar en contratos de aparcería con ex-campesinos que ahora se han convertido en comerciantes. Estos son propietarios de la tierra y extraen una forma de renta en trabajo de los campesinos mientras que todos los riesgos recaen sobre estos últimos. A diferencia de los otros contratos de aparcería "entre hermanos", estos contratos con pequeños comerciantes son consi-

derados muy desventajosos por los campesinos. En el área, estos comerciantes son conocidos como "los latifundistas" no porque posean grandes extensiones de tierra, sino porque rechazan las prácticas de reciprocidad e intercambio, se niegan a "prestar la mano".

Sin embargo, todavía existen pocos casos de este tipo de diferenciación de clase. Cuando en dos ocasiones que se pudieron documentar, algunos campesinos de mejor posición económica trataron de explotar el trabajo de campesinos relativamente más pobres, se enfrentaron con la enérgica resistencia del cabecilla de una de las comunidades que es tal vez el único "líder tradicional" que queda en esa zona. El ha adquirido su prestigio a través de más de treinta años de servicio desinteresado a la comunidad, aún poniendo en riesgo su propia vida. Actúa como árbitro en conflictos internos de la comunidad, apoya las demandas de los miembros más pobres, y es el responsable de hacer cumplir las obligaciones comunales con el Estado y de organizar el trabajo comunal. A cambio, los miembros de la comunidad le retribuyen ayudándole a cultivar su tierra y ocasionalmente trayéndole ofrendas de comida. Como el viejo curaca de los tiempos pre-colombinos (Cf. Spalding 1974), él es el representante de la comunidad y el guardián de sus normas sociales. Sin embargo, ha aprendido muy bien a manipular la nueva estructura burocrática, y su reputación como "el indio sabido que habla como doctor" es temida aún por los abogados y los empleados del IERAC.

La reflexión sobre este caso específico nos lleva a hacer unas observaciones finales sobre el problema de la "tradición" y la "conciencia" entre campesinos indígenas. Las ofrezco como contribución a una tradición intelectual que fue comenzada por Eric Wolf and Sidney Mintz para los estudios sobre campesinado, y por Raymond Williams para la teoría cultural Marxista.

Reflexionando sobre una definición de "cultura" enunciada por Wolf, que enfatiza los elementos dinámicos en la acción social y el carácter histórico de las formas culturales, Mintz agregó el siguiente comentario sobre la

“cultura tradicional” entre campesinos:

En las sociedades campesinas, “la costumbre ciega” no es ni ciega ni consuetudinaria y la distribución diferencial de poder, riqueza y status afecta tanto los usos que se hagan del comportamiento normativo como los significados de estos comportamientos para aquellos que los llevan a cabo (1973: 97).

En un intento de reintroducir el concepto de “tradicición” en el pensamiento cultural Marxista, Williams sugiere que:

Lo que debemos ver es no sólo ‘una tradición’, sino **una tradición selectiva**: una versión intencionalmente selectiva de un pasado en formación y de un presente pre-formado, que es luego poderosamente eficaz en el proceso de definición e identificación social y cultural (1977: 115 énfasis en el original).

Este trabajo ha examinado principalmente algunos aspectos económicos e ideológicos de la articulación del campesinado indígena con el capitalismo. Por una parte, se ha argumentado que al tratar de establecer las relaciones sociales y la hegemonía ideológica capitalistas en el campo, las clases dominantes en el Ecuador han incorporado selectivamente significados, valores, y concepciones de etnicidad que pertenecen a formaciones sociales “tradicionales”. Por otra parte, se ha intentado explicar cómo los campesinos Protestantes respondieron a las condiciones cambiantes dando nuevas formas a su propia “tradicición”. Ellos han mantenido acceso a los medios de producción, y las obligaciones familiares y de parentesco continúan siendo importantes tanto como relaciones de producción como para cumplir funciones de seguridad social tales como el cuidado de los niños, los enfermos, y los ancianos. Sin embargo, estas relaciones tradicionales de reciprocidad son actuadas a través de las nuevas formas ideológicas y rituales del Protestantismo, a pesar del individualismo promovido por esta ideología religiosa. Los lazos tradicionales que los migrantes mantienen con las comunidades rurales pueden considerarse como un mecanismo de defensa porque les proveen de cierta protección contra las nuevas formas de explotación que experimentan en las ciudades, especialmente en un mer-

cado que está estructurado tanto en términos étnicos como de clase.

Se ha señalado esencialmente que el Protestantismo debe estudiarse en el contexto de las cambiantes relaciones de producción. Hasta ahora, las formas de conciencia generadas por el Protestantismo, aunque importantes en el sentido étnico, no han conducido directamente al avance de los intereses de clase del campesinado. Algunos recientes acontecimientos políticos pueden comenzar a cambiar este panorama.

Tres de estos acontecimientos son particularmente significativos: 1) El otorgamiento del voto a los analfabetos ha contribuido a reactivar las organizaciones políticas de los campesinos indígenas, y los partidos políticos han demostrado más interés en esta área de la sierra. 2) Individualmente, campesinos Protestantes han participado en huelgas por demandas salariales y en otras agitaciones por mejorar las condiciones de trabajo que han ocurrido recientemente en el área. 3) A iniciativa del gobierno del presidente Roldós, delegaciones indígenas de la sierra, costa y oriente se reunieron en Colta a discutir un programa para la formación de un Instituto de Nacionalidades Indígenas. Los líderes Protestantes de Colta estuvieron presentes, y en las comunidades los campesinos discutían la posibilidad de que las organizaciones indígenas tuviesen un papel significativo en la planificación y administración del Instituto. El acceso a la tierra, tanto para los campesinos de la sierra como para los grupos amazónicos amenazados por la colonización, fueron los problemas más debatidos en esta reunión.

Iniciativas y acciones como estas pueden constituir una base firme para el desarrollo de formas oposicionales de conciencia. Sin embargo, este desarrollo deberá examinarse teniendo en cuenta los efectos “neutralizantes” de una posible manipulación gubernamental, y las actividades divisionistas de misioneros tanto Protestantes como Católicos que proselitan entre todos estos grupos.

- 1 Este artículo es una traducción de "Protestantism and Capitalism Revisited", in the *Rural Highlands of Ecuador*", publicado en el *Journal of Peasant Studies*, October 1980.

NOTAS

1 La investigación que sirve de base a este trabajo fue realizada en Chimborazo entre 1975 y 1978. Desde entonces, he vuelto al área en dos oportunidades durante Julio-Agosto y Diciembre de 1979. Aunque algunas de las condiciones aquí descritas puedan estar cambiando, se usa el presente etnográfico por motivos de conveniencia.

La investigación recibió el apoyo de dos subsidios del Canada Council Nos. S75-0111 y S76-1199. Quiero agradecer también el apoyo que siempre me otorgó el Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Católica de Quito, y el respeto que por mi trabajo demostraron los misioneros de la Unión Misionera Evangélica. La interpretación y conclusiones de este trabajo son, sin embargo, de mi exclusiva responsabilidad.

Este artículo fue originalmente escrito en inglés. La traducción, incluyendo la de las citas, ha sido realizada por la autora.

2 Aunque no es mi intención entrar aquí en el debate sobre los modos de producción, deseo aclarar que uso el concepto de "modo de producción" para referirme a la totalidad de relaciones sociales, y prácticas humanas en una formación social determinada (que combinará, por lo menos, dos modos de producción). En los mismos términos de Marx y Engels, me refiero al modo de producción como un "modo definido de vida" (1947: 7). Siguiendo la literatura Marxista más reciente sobre este tema (Cf. Anderson 1974: 403-404; Thompson 1978: 352; Godelier 1978; Williams 1977: 92), incluyo explícitamente etnicidad, creencias religiosas, valores, normas, ley, formas simbólicas de dominación y de resistencia, en suma, instituciones e ideologías como elementos constitutivos del modo de producción, tal como aparecen en las prácticas sociales y culturales diarias de los campesinos. Conuerdo con la afirmación de E.P. Thompson, de que para evitar abstracciones vacías es necesario retomar al concepto de "experiencia humana", por el cual,

. . . hombres y mujeres también retoman como sujetos, dentro de este término no como sujetos autónomos, 'individuos libres', sino como personas que experimentan sus situaciones y relaciones de producción determinadas como necesidades e intereses y como antagonismos, y que luego 'manejan' esta experiencia en sus conciencias y dentro de su cultura . . . en las formas más complejas (y sí, 'relativamente autónomas'), y después (a menudo, pero no siempre, a través de las consiguientes estructuras de clase) actúan, a su vez, sobre sus situaciones determinadas

(1978: 356, énfasis en el original).

Entiendo aquí las "ideologías" como elementos (v.g. ideas, creencias, valores, imágenes), o como complejos estructurados y más articulados de elementos (v.g. Protestantismo, Liberalismo) que forman parte de todas las prácticas sociales concientes (económicas, religiosas, legales, políticas, etc.). Como todas las formas de significado, las ideologías surgen de las relaciones sociales en contextos históricos específicos, pero no son meros reflejos de esas relaciones, ni están ligadas en una relación de uno a uno con estas últimas. Por ejemplo, ideologías generadas en las prácticas religiosas pueden interpenetrar prácticas económicas (como argumenta la tesis de Weber) y viceversa. A diferencia del capitalismo incipiente, su versión corporativa tiene una tendencia a colorear todas las otras prácticas con ideología generadas en las prácticas económicas (como en la idea "uno es tan bello como los últimos productos que consume").

3 Scott (1976) nos proporciona una excelente discusión de este punto en su trabajo sobre los cortadores de caña de azúcar en el norte de Perú.

4 En su análisis teórico de las ideologías del Facismo y del Populismo, Laclau (1977) usa el concepto de "articulación de elementos ideológicos" en una forma muy interesante. Yo he tomado el concepto de "articulación ideológica" de su trabajo aunque, como se apreciará en el texto, lo uso con un sentido teórico diferente.

5 Me refiero aquí a los esfuerzos de los grupos amazónicos, tales como los Shuar, quienes han sido capaces de establecer la Federación Indígena más poderosa en el Ecuador. Los Shuar están luchando por su tierra y por mantener su identidad cultural. Están también ayudando a otros grupos indígenas a formar organizaciones similares.

6 Uso el término "racismo aristocrático" en el contexto de la hacienda semi-feudal para distinguir este tipo de ideología racista de la que se desarrolla en sistemas de plantación, por ejemplo, bajo relaciones capitalistas de producción.

7 Con el nuevo gobierno democrático que asumió el poder en Agosto de 1979 parece vislumbrarse un posible cambio en algunos aspectos de esta ideología. Es muy pronto aún para predecir las posibles consecuencias que una nueva política oficial sobre etnicidad pueda tener sobre la versión que aquí presentamos que, por lo que hemos podido comprobar en el área de Chimborazo al menos, era aceptada tanto por la burocracia estatal como por gran parte de la población no-indígena.

8 Quiero aclarar aquí que estos comentarios sobre la ironía de algunos aspectos de estas ceremonias reflejan fielmente mis conversaciones con varios

campesinos Evangélicos que comparten con los líderes sus convicciones religiosas pero, no siempre, las actitudes de estos últimos frente a las autoridades.

REFERENCIAS CITADAS

- Alberti, Georgio and Enrique Mayer (eds.)*
1974 Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Anderson, Perry*
1974 Lineages of the Absolutist State. London: New Left Books.
- Avineri, Shlomo*
1970 The Social and Political Thought of Karl Marx. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnett, Steve and Martin G. Silverman*
1978 Ideology and Everyday Life. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Barsky, Osvaldo*
1978 Iniciativa Terrateniente en la Reestructuración de las Relaciones Sociales en la Sierra Ecuatoriana: 1959-1964. *Revista Ciencias Sociales* II (5): 74-126.
- Bradby, Barbara*
1975 The destruction of natural economy. *Economy and Society* 4 (2): 125-161.
- Cliffe, Lionel*
1977 Rural Class Formation in Africa. *Journal of Peasant Studies* 4 (2): 195-224.
- Crompton, Rosemary and Jon Gubbay*
1977 Economy and Class Structure. London: The Macmillan Press.
- Ennew, Judith, Paul Hirst and Keith Tribe*
1977 Peasantry as an Economic Category. *Journal of Peasant Studies* 4 (4): 295-322.
- Godelier, Maurice*
1978 Infrastructures, Societies, and History. *Current Anthropology* 19 (4): 763-771.
- Gramsci, Antonio*
1971 Selection from the Prison Notebooks. New York: International Publishers.
- Hill, Christopher*
1969 Society and Puritanism. Panther.
- Hurtado, Osvaldo*
1977 El Poder Político en el Ecuador. Quito: Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Klassen, Jacob Peter*
1974 Fire on the Páramo. M.A. Thesis. Faculty of the School of World Mission and Institute of Church Growth. Fuller Theological Seminary.
- Laclau, Ernesto*
1971 Feudalism and Capitalism in Latin America. *New Left Review* 67: 19-38.
1977 Politics and Ideology in Marxist Theory. London: New Left Books.
- Ley de Reforma Agraria, Registro Oficial No. 410, Quito (15.10.73).*
- Long, Norman and Paul Richardson*
1978 Informal Sector, Petty Commodity Production, and the Social Relations of Small-Scale Enterprise. In: John Clammer, ed., *The New Economic Anthropology*. New York: St. Martin's Press.
- Lukes, Steven*
1973 Individualism. Oxford: Basil Blackwell.
- Martínez Alier, Juan*
1973 Los Huachilleros del Perú. Madrid: Ruedo Ibérico.
- Marx, Karl*
1962 Capital. Vols. 1-3 Moscow: Foreign Languages Publishing House.
1962 b Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'. Cambridge: Cambridge University Press.
1963 The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte. New York: International Publishers.
- Marx, Karl and Frederick Engels*
1947 The German Ideology. New York: International Publishers.
1969 Manifesto of the Communist Party. In: Karl Marx and Frederick Engels, *Selected Works*, Vol. 1.

- Maynard, Eileen*, ed.
1966 *The Indians of Colta, Essays on the Colta Lake Zone, Chimborazo (Ecuador)*. Ithaca, New York: Department of Anthropology, Cornell University.
- Meillassoux, C.*
1972 *From Reproduction to Production: A Marxist Approach to Economic Anthropology*. *Economy and Society* 1 (1): 93-105.
- Miliband, Ralph*
1973 *The State in Capitalist Society*. London: quartet Books.
- Mintz, Sidney W.*
1973 A Note on the Definition of Peasants. *Journal of Peasant Studies* 1 (1): 91-106.
- Moore, Robert*
1971 History, economics and religion: a review of 'The Max Weber Thesis' thesis. In: Arun Sahay, ed., *Max Weber and modern sociology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Moreno Yáñez, Segundo E.*
1977 *Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito*. Quito Centro de Publicaciones. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Muratorio, Blanca*
1979 *From Serfs to Citizens: Capitalist Economic and Ideological Penetration in the Ecuadorian Highlands*. Presented at the XLIII International Congress of Americanists, Vancouver, Canada.

in *Protestantism, Ethnicity and Class in Chimborazo*. In: Norman E. Whitten, Jr. *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: Illinois Press.
- Murmis, Miguel*
1978 Sobre la emergencia de una burguesía terrateniente capitalista en la Sierra Ecuatoriana como condicionante de la acción estatal. *Revista Ciencias Sociales* 2 (5): 147-156.
- Murra, John*
1975 *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- NACLA*
1975 *Ecuador: Oil up for Grabs*. *NacLA's Latin America and Empire Report* 9 (8), November.
- O'Malley, Joseph*
1970 *Editors' Introduction to Karl Marx, Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Poulantzas, Nicos*
1975 *Political Power and Social Classes*. London: New Left Books.
- Quijano Obregón, Anibal*
1974 The marginal pole of the economy and the marginalised labour force. *Economy and Society* 3 (4): 393-428.
- Raikes, Philip*
1978 *Rural Differentiation and Class Formation in Tanzania*. *Journal of Peasant Studies* 5 (3): 285-325.
- Robinson, Scott*
1972 *Algunos Aspectos de la Colonización Espontánea de las Sociedades Selváticas Ecuatorianas*. In: W. Dostal, ed., *La Situación del Indígena en América del Sur*. Montevideo: Tierra Nueva.
- Roseberry, William*
1976 *Rent, Differentiation, and the Development of Capitalism among Peasants*. *American Anthropologist* 78 (1): 45-58.
- Scott, C.D.*
1976 *Peasants, Proletarianization and the Articulation of Modes of Production: The Case of Sugar Cane Cutters in Northern Peru, 1940-69*. *The Journal of Peasant Studies* 3 (3): 321-341.
- Smith, Gavin*
1979 *Small-Scale Farmers in Peripheral Capitalism*. In: David H. Turner and Gavin Smith (eds.), *Challenging Anthropology*. Toronto: McGraw-Hill, 261-279.
- Spalding, Karen*
1974 *De Indio a Campesino Cambios en la Estructura Social del Perú Colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Stavenhagen, Rodolfo

- 1978 Capitalism and the Peasantry in Mexico. *Latin American Perspectives*, Issue 18, V (3): 27-37.

Tocqueville, Alexis de

- 1945 *Democracy in America*, Vol. 1. New York: Vintage Books.

Thompson, E.P.

- 1967 Time and the Industrial Revolution Past and Present 38:56-97.
- 1978 *The Poverty of Theory and other essays*. London: The Merlin Press Ltd.

Verduga, César

- 1977 El Desarrollo Económico Ecuatoriano: Una Aproximación (Análisis del Período 1972-1975). *Revista Ciencias Sociales* 1 (3-4): 93-114.

Vilar, Pierre

- 1979 On Nations and Nationalism. *Marxist Perspectives*, Spring, 8-29.

Weber, Max

- 1958 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons.
- 1968 *Economy and Society*, Vols. 1 and 2. New York: Bedminster Press.

- 1969 The Social Psychology of the World Religions. In: Gerth and Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.

Whitten, Norman E., Jr. (with the assistance of Marcelo F. Naranjo, Marcelo Santi Simbaña, and Dorothea S. Whitten).

- 1976 *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press.

Whitten, Norman E., Jr.

- 1978 Amazonian Ecuador: An Ethnic Interface in Ecological, Social and Ideological Perspectives. Copenhagen: IWGIA Document 34.

Williams, Raymond

- 1977 *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Wolf, Eric E.

- 1966 *Peasants*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

Wolpe, H.

- 1972 Capitalism and Cheap Labour-Power in South Africa: from Segregation to Apartheid. *Economy and Society* 1 (4): 425-56.