



Nueva Antropología

ISSN: 0185-0636

nuevaantropologia@hotmail.com

Asociación Nueva Antropología A.C.

México

Botero Villegas, Luis Fernando
Aunque me cueste la vida: movilización india, etnicidad y liderazgo comunitario en Ecuador
Nueva Antropología, vol. XVII, núm. 56, noviembre, 1999, pp. 63-79
Asociación Nueva Antropología A.C.
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15905605>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

AUNQUE ME CUESTE LA VIDA

Movilización india, etnicidad y liderazgo comunitario en Ecuador

Luis Fernando Botero Villegas*

Los fenómenos de intermediación autoritaria han sido estudiados desde diversas perspectivas teóricas por diferentes investigadores, quienes han profundizado sobre el origen, función y significado de los caudillos, caciques y gamonales (De la Peña, 1988; Poole, 1988a, 1988b, 1994; Gose, 1994; Paponnet-Cantat, 1994; Martínez Vázquez, 1980; Salmerón, 1989; Tapia, 1992; Vargas González, 1993; Friedrich, 1977; Bartra, 1980; Paré, 1980; Vaca, 1984). A riesgo de simplificar demasiado sus argumentos, quisiera decir que fenómenos como el caudillismo, el gamonalismo, pero sobre todo el caciquis-

mo, aparecen cuando un grupo humano se ve obligado a obtener recursos de fuera en un contexto de desigualdad económica, social y política. Estos intermediarios, situados fuera o dentro de la comunidad, crean mecanismos que les permiten obtener y regular los recursos externos, conseguir una clientela importante, y controlar el acceso al poder que ellos mismos ejercen como intermediarios. Según esto, el cacique se constituye en un mecanismo importante para la articulación del sistema político y económico a nivel global (De la Peña, 1988), es una manera de vincular Estado y procesos de modernización (Tapia, 1992: 10), una pieza clave del sistema político para ejercer una función de control convirtiéndose en un interlocutor

* CIESAS-Occidente.

entre el Estado y la región (Vargas González, 1993), o interviene en la manera informal de organizar el poder en zonas rurales y se convierte en una "necesidad histórica" cuando se presenta una situación en la cual hay que articular los modos de producción de la clase dominante y de los grupos dominados (Paré, 1980).

Ahora bien, la cuestión que quiero plantear es que la mayoría de estos trabajos han privilegiado una visión que olvida la cuestión étnica para el análisis e interpretación de tales fenómenos; por tal razón, en este trabajo me baso en una línea de investigación que, además de la clase, ha introducido la etnicidad y más en concreto la cultura. Este trabajo toma en cuenta, entre otras cosas, las formas "de representación simbólica que los mismos mediadores hacen de los grupos e intereses que pretenden reivindicar" (Liffman, 1997: 1), en un intento por arrojar luz acerca del papel de los intermediarios en cuanto a la coherencia de la articulación entre las organizaciones indias y las bases que buscan representar; pero, asimismo, veo relevante aproximarme, a través de la etnografía, a una realidad que ayude a ver la representatividad de los intermediarios, sean comunitarios o autoritarios, basándose en la manera como las bases los perciben y evalúan. Respecto al caciquismo, por ejemplo, sostengo que se mantiene y reproduce porque, pese al consenso que el Estado, los partidos políticos o las instituciones hayan logrado establecer mediante recursos como la hegemonía, estas corporaciones han encontrado resistencia u oposición de parte de la comunidad, lo cual lleva a requerir la acción

de un intermediario; de no ser así, su labor, en este caso la del cacique, sería inútil, y las personas o instituciones que desean penetrar no necesitarían de ninguna intermediación. El cacique es una figura importante y "necesaria" en la intermediación precisamente porque puede, mediante mecanismos o recursos por él conocidos, quebrar, controlar o disminuir la resistencia del grupo que representa o sobre el que actúa. Entre estos recursos están los culturales, por medio de los cuales logra que el grupo al cual controla construya una imagen suya de benefactor, de padre, de protector, de alguien necesario e irremplazable a través de alianzas parentales o rituales, amistad o vecindad; él, a su vez, construye una imagen del grupo como constituido por miembros pobres, buenos, unidos y dóciles, que expone ante terceros para conseguir lo que personalmente le interesa. Pero la construcción que el grupo hace sobre el cacique, es decir, su imagen o representación, es ambigua, heterogénea, contradictoria; por eso, en determinados momentos, el grupo puede disentir, rechazar al cacique o caer en el faccionalismo. Por su parte, como trataré de mostrar, el intermediario constituido en líder comunitario, si bien llega a representar a su grupo y éste lo representa a él, no busca, al menos no siempre, controlar, manipular o quebrar la eventual resistencia comunitaria, sino que, además de organizador, ejerce las funciones de vocero y defensor de los intereses y objetivos del grupo frente al Estado y otras instituciones. Los siguientes párrafos van encaminados a discutir y profundizar estos argumentos.

CACIQUISMO Y LIDERAZGO COMUNITARIO

Algunos investigadores han encontrado en las llamadas “sociedades en desarrollo” que las relaciones personales desempeñan un papel mucho más importante en la organización de la actividad política que el de los grupos basados en una identificación de clase (Landé, 1977). Esas relaciones, conocidas como interpersonales, primordiales, entre seres humanos con rostro, cara-a-cara o de “contacto directo” (Zárate, 1993; De la Peña, 1997; Anderson, 1993), pueden establecerse a través del parentesco, la amistad, la vecindad o en los ámbitos más elementales de la vida cotidiana, siendo puestas a prueba cuando la colectividad que las cultiva se ve amenazada en su *forma o estilo de vida* (Womack, 1969; Rappaport, 1990). Las redes sociales creadas por este tipo de relaciones, son “matrices de enlace social” o “campos sociales hechos a partir de las relaciones entre las personas” (Landé, *ib.*: xxxiii). Es importante tener esto presente si queremos establecer un tipo de liderazgo distinto de la mediación autoritaria, que se origina, se nutre y se sostiene precisamente por el tipo de relaciones que tiene con una clientela conformada por individuos que carecen de medios alternativos de subsistencia, quienes, al no poder obtener recursos de manera directa, dependen permanentemente de alguien que, como el cacique, cuenta con esos recursos o puede conseguirlos. La relación del intermediario con el cliente, o del terrateniente con el campesino es, según Landé (1977), una “relación diádica vertical”, es decir, una

alianza entre dos personas de estatus, poder y recursos desiguales. Por su parte, Powell (1977) ve en el sistema clientelar —relaciones patrón/cliente— una de las pocas maneras mediante la cual los campesinos —caracterizados por su extrema escasez— pueden arreglarse para conseguir algo y vivir. Las clientelas manejadas por caciques o intermediarios autoritarios son grupos no corporativos al carecer, en la mayoría de las ocasiones, de intereses grupales que buscan por lo general sus intereses individuales. La vinculación entre el patrón/cacique y el cliente se realiza de manera individual y directa, no se crea ninguna organización o membresía y, en caso de constituirse alguna, ésta será frágil y por poco tiempo y, además, no cambiará para nada el molde en el cual se seguirá fabricando este tipo de relaciones porque las obligaciones del cliente hacia el patrón seguirán siendo individuales. Pero, si bien esa relación, como afirma Powell, es directa e individual porque no existe una membresía o un grupo corporativo, creo que hay que pensar en la existencia de una mediación cultural que supera lo individual; es decir, la clientela conforma una representación colectiva del intermediario aunque no sea homogénea. Por otro lado, los beneficios en la diada patrón/cliente son también, de algún modo, desiguales. El cliente recibe del patrón bienes tangibles —dinero, recursos, especies, protección...— y éste recibe de su cliente bienes intangibles —demostración de estima, información acerca de las maquinaciones de otros, apoyo político— (Wolf, 1977). El mantenimiento de esta relación dependerá de

la reciprocidad en el intercambio de bienes y servicios (Powell, *ib.*). Las opciones del miembro inferior de la diáda para liberarse de los efectos de tal alianza con el miembro superior son pocas y, algunas de ellas, dudosamente efectivas. Una primera opción sería tratar de disolver de manera pacífica esa relación; la otra sería mediante una revolución, la última es factible si el miembro inferior logra inducir al miembro superior a alterar voluntariamente los términos de esa relación; cuando lo logra, ese miembro inferior se convierte en cliente.

Como las clientelas son mutuamente excluyentes, cuando aparece un nuevo patrón/cacique que entra a competir para obtener a los seguidores o los recursos políticos humanos de otro, se presentan las condiciones para el surgimiento del faccionalismo. Quienes han estudiado a fondo este tipo de fenómenos, encuentran que las relaciones patrón/cliente son menos estrechas que las relaciones personales primordiales en las cuales se hallan presentes las "alianzas diádicas horizontales" (Landé, *ib.* xxvii), establecidas entre individuos de condiciones iguales en cuanto a estatus, poder y economía, quienes, además, mantienen la continua creencia de que en cualquier momento pueden contar el uno con el otro sólo a través de una promesa mutua de ayuda.

Ahora bien, Higham (1981) plantea que preguntarse acerca del liderazgo étnico es preguntarse por el renacimiento de lo étnico, por la seriedad de las iniciativas étnicas y por la movilización. Señala asimismo que en la actualidad los problemas y tareas del liderazgo han estado ausentes de los estudios étnicos

tanto por la desconfianza de las elites como de los estudiosos. Higham señala igualmente la problemática que ha suscitado en las comunidades la aparición de un tipo de liderazgo moderno en contraposición al líder tradicional y en correspondencia a una realidad ambigua que se vive en el interior de las mismas comunidades. Por un lado, el liderazgo tradicional está en relación con la manera como el grupo se vincula con el pasado; en esta perspectiva, el líder depende, en gran parte, de simpatías y lealtades ancestrales convirtiéndose, de algún modo, en un puntal de la estabilidad. Por otro lado, el líder moderno se encuentra inmerso en un mundo que demanda racionalidad, cálculo, progreso e incentivos materiales instalándose en un torbellino de "fuerzas desarraigadoras" produciéndole tensión entre las formas modernas y "las metas y la lealtad étnica" (Higham, *ib.*: 20), caso que se presenta con bastante frecuencia en los jóvenes líderes indios de la sierra ecuatoriana, alfabetizados, dinámicos y modernos quienes, al frente de una cooperativa, por ejemplo, se oponen a las antiguas estructuras comunales introduciendo nuevos retos a la vida del grupo (Fauroux, 1988).

Si se acepta que las sociedades o comunidades igualitarias son aquellas donde no hay una expresa división entre dominadores y dominados, y si las relaciones primordiales en esas sociedades giran alrededor de lealtades o del parentesco consanguíneo y ritual, entonces, se preguntaban los antiguos etnólogos, "¿para qué sirven los jefes si les falta el atributo esencial que hace de ellos justamente jefes, o sea, la posibilidad de

ejercer el poder sobre la comunidad?... ¿cómo pensar en la disyunción jefatura poder?”. Clastres (1981: 113) responde a estas preguntas diciendo que el hecho de que este tipo de jefe “no detente el poder de mandar, no significa que no sirva para nada”. Por el contrario, la sociedad lo ha investido para que desempeñe un cierto número de tareas y en este sentido podría ser visto como una especie de funcionario de la sociedad, pero sin remuneración. “Se le ha encargado, en última instancia, de ocuparse y asumir la voluntad de la sociedad de aparecer como una *totalidad única*, es decir, el esfuerzo concertado, deliberado de la comunidad con vistas a afirmar su especificidad” (énfasis en el original). Creo que esta visión o representación de la comunidad como una totalidad única, producto de una interacción entre el líder y el grupo, es fundamental en el liderazgo de corte comunitario; si bien los grupos étnicos no sólo se están redefiniendo constantemente frente al exterior, sino hacia el interior del grupo mismo, y los contenidos culturales de la etnicidad también están en continua redefinición (Zárte, 1991), el líder, en su papel de mediador cultural, aparece como el defensor de un grupo homogéneo, inmutable y unido por una historia, una cultura, una tradición y un destino comunes.

Más adelante, Clastres señala que las funciones concretas y empíricas de este tipo de líder se despliegan en el campo de las relaciones con los de fuera, lo cual supone cualidades como habilidad, coraje y talento diplomático para que las redes de alianzas que garantizan la seguridad de la comunidad se consoliden. Además, las metas que bus-

ca y las prácticas y estrategias que este tipo de jefe o líder desempeña, no son las suyas propias sino aquellas que responden al deseo o voluntad del grupo. Las transacciones o negociaciones eventuales son públicas, y lo que se vaya a hacer pasa por el consenso de la comunidad (Clastres, *ib.*: 113). El líder comunitario, más que un derecho tiene el deber de ser portavoz y de comunicar a los demás el deseo y voluntad de la sociedad a la cual representa (*ib.*: 114). El poder, entonces, está de manera aparente en el líder, pero se encuentra de modo real en el grupo o comunidad que lo detenta y ejerce (Clastres, *ib.*: 116; Moreno Yáñez, 1996; Cruz, 1997).

Quiero argumentar, además de la importancia del entendimiento cultural de fenómenos como el de la intermediación, otro aspecto que puede parecer obvio y, por lo tanto, llevar a confusión: pensar que cacique —en su acepción actual— y líder comunitario son conceptos intercambiables. Tal es el caso de González (1991: 25) cuando se refiere a que, en la mayoría de los municipios mexicanos, el presidente municipal y los municipales no son las verdaderas autoridades porque los ayuntamientos suelen ejecutar “las órdenes del *líder comunitario* que logró *imponerse* a sus coterráneos ora por su ascendencia moral como en el caso de los curas caciques, ora por su poderío económico o su fuerza física” (las cursivas son mías). Examinaré enseguida, a partir de algunos casos, el concepto de liderazgo comunitario para oponerlo a las diversas formas autoritarias de intermediación.

Friedrich (1966; 1981; 1991) encuentra en Primo Tapia al líder local ideal. Según él, este personaje que en los años

veinte logró organizar a hombres y mujeres indígenas de la población mexicana de Naranja (Michoacán), era un líder carismático, en parte, porque obraba en un contexto de creencias de tipo sobrenatural y, en parte, porque lograba inspirar una profunda lealtad basada en la emoción de sus seguidores; ambos elementos, y en esto ve Friedrich lo nuevo en cuanto al liderazgo, se fundían en Tapia pero en un orden secular y no religioso. En consecuencia, aunados estos elementos a su coraje, astucia y serenidad, Tapia ejemplifica, según Friedrich, al líder ideal. Con su liderazgo, Tapia había logrado la unidad de los indígenas pese a quienes, llamándolo "comunista" y "bandido", intentaron deslegitimarlo frente a sus representados. Después de su asesinato en 1926 por parte de la policía y el ejército, la política cambió rápidamente. Sus sucesores en el liderazgo promovieron un agudo faccionalismo minando profundamente la unidad lograda en tantos años de lucha. Si Tapia había logrado, a través de un liderazgo étnico y comunitario, no sólo la unidad de los indígenas mediante comisiones agrarias, sino igualmente una movilización para la recuperación de tierras, sus sucesores lograron todo lo contrario. Tapia había respetado siempre los objetivos e intereses de las comunidades y los antepuso a sus propios intereses; sus sucesores, o quienes se proclamaron como tales, por el contrario, buscando sus intereses, se enfrentaron en una lucha a muerte y los asesinatos se sucedieron unos a otros. A éstos últimos se les recuerda por eso; a Tapia, en cambio, se le recuerda por el notable interés que tuvo siempre en su propia

gente; prueba de ello es que cada 26 de abril, día de su muerte, se celebra una fiesta en su honor durante la cual, entre otras cosas, se le ofrecen flores, poemas y elegías.

Por su parte, Eligio Díaz es para Zárate (1993) el líder comunitario y étnico que, pese a sus detractores y a su controversial personalidad, logró impulsar a través de la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ), de la comunidad michoacana de Santa Fe de la Laguna, una lucha agraria y étnica importante. La UCEZ surgió en 1979 como un movimiento que buscaba defender las tierras comunales de las invasiones, los bosques de la Sierra Tarasca de la devastación, el lago de Pátzcuaro de la contaminación, así como oponerse a los abusos de las autoridades locales. La función principal de la organización, que desde un principio se identificó étnicamente como purépecha, fue asesorar legalmente a los grupos afectados por estos problemas. La muerte de Eligio Díaz, a manos de un ganadero mestizo, hizo que su figura se elevara hasta convertirse "en uno de los héroes culturales de los purépechas y símbolo de la lucha de la comunidad contra los ganaderos mestizos" (*ib.*: 157). Aunque proclive a la violencia como Primo Tapia,¹ ese recurso

¹ En este sentido, la proclividad a la violencia o a cierto tipo de prácticas vistas como violentas, no puede ser considerado como un rasgo propio del liderazgo comunitario. Creo más bien que esa cierta tendencia o inclinación se debe al carácter del líder. Si tanto Friedrich como Zárate establecen que aquellos líderes de quienes se ocupan poseen esa tendencia a comportarse violentamente en determinados momentos, llegando inclusive a la amenaza y al uso de armas de fuego, no fue el caso de Lázaro Condo.

no fue utilizado —al menos no la violencia física— para obtener o conservar la lealtad de sus seguidores, sino contra sus adversarios. Su mensaje era muy claro: “recuperar las tierras comunales a cualquier costo”, y “si hay que enfrentarse a balazos, primero matar a que te maten” (*ib.*: 157). Zárate afirma que en los últimos años de su vida, cuando aparentemente no tenía ninguna representatividad, Eligio Díaz seguía siendo respetado por jueces y ancianos de la comunidad, quienes acudían a él para pedir consejos. Díaz había asumido su papel de representante y guardián de la comunidad, de encargado de proteger y guardar el orden comunitario así como la integridad de la unidad en la comuna, recurriendo, en ocasiones, a la manipulación y a las amenazas. De hecho, aunque el poder era rotativo, él se las arreglaba para que sus parientes o amigos ocuparan los cargos principales en la comunidad. Pero aquí la finalidad, según parece, no era su propio interés sino mantener al margen del poder a aquellas facciones que hubieran podido debilitar la unidad comunal. Uno de los hechos más importantes logrados por este líder fue la recuperación y reorganización del trabajo colectivo con fines políticos. El trabajo colectivo, fundamental para la comunidad indígena y su organización, es uno de los atributos de las autoridades comunales y puede ser utilizado “con fines políticos como trabajar las tierras recuperadas, arrear el ganado, asistir a las movilizaciones fuera de la comunidad, cooperar para mantener el movimiento” (*ib.*: 166). A fines de los años ochenta, la comunidad de Santa Fe de la Laguna comenzó a ver en Eligio

Díaz un cacique ambicioso y corrupto. Se le acusó de aprovecharse de enormes sumas de dinero, aunque esto nunca le fue probado y tampoco se le vio jamás hacer ostentaciones de riqueza. Se le inculcó asimismo de entrar en tratos con los ganaderos y de actuar a espaldas de las autoridades comunales manipuladas por él mismo. Parece ser que estas manifestaciones en contra de su liderazgo comenzaron cuando se intentó colocar en el lugar un Centro de Reactores Nucleares que el mismo Díaz apoyaba. Sumada esta acción a otras muchas, el liderazgo de Eligio Díaz entró en franca decadencia y se constituyó una facción que lo enfrentó abiertamente. Pero la facción creada no logró presentar en ese momento ni después un líder a la medida de Eligio Díaz y, luego de su muerte, se sigue notando un gran vacío político. Pese a su ambigüedad, el liderazgo de Eligio Díaz y el de quienes le siguieron, aunque en menor medida, “permitió reconstruir ciertos niveles de autonomía política necesarios para la reproducción cultural de la identidad grupal” (*ib.*: 173).

He presentado estos dos casos antes de ofrecer el de Lázaro Condo, para mostrar cómo la diversidad en cuanto al liderazgo comunitario debe alertarnos sobre una supuesta homogeneidad en los modelos o tipologías propuestos. Si bien esas tipologías pueden construirse con un fin heurístico no deben utilizarse para generalizaciones. En cada caso, la etnografía nos mostrará en qué medida son válidos o no los modelos elaborados para las jefaturas tanto autoritarias como comunitarias. Sin embargo, pese a lo diferentes que puedan aparecer los

ejemplos, encuentro algo en común: la utilización de recursos culturales, pero, además la constitución y manejo de un cierto consenso alrededor de la representación mutua elaborada entre los líderes y sus grupos respectivos. Aparece una comunidad percibida por su líder como en un proceso de formación y consolidación de una identidad colectiva. Ambos, tanto el líder como el grupo, se ven unidos al carro de una historia y un destino comunes porque, de alguna manera, participan igualmente de un pasado común. La comunidad, por su parte, ve en el líder a aquella persona que ha logrado asumir sus expectativas e intereses para entenderlos, reforzarlos y respaldarlos mediante su papel de representante frente a otros auditorios. Quizás habría que advertir que estos procesos de representación mutua no están exentos de cierta idealización y esencialización, lo cual es frecuente en contextos de lucha o confrontación interétnica. Algo importante que hay que ver en cuanto a la diferencia entre el intermediarismo autoritario y el liderazgo comunitario, es la legitimidad que respalda el accionar de los intermediarios. Pienso que el intermediario autoritario nunca llega a legitimar su papel, en virtud de que el supuesto consenso que obtiene no le es dado porque su autoridad haya sido reconocida como deseable, sino por las relaciones o los lazos que crea a través del miedo, la coerción o el chantaje. Los representados por este tipo de líder viven con el temor de perder los recursos prometidos por él si no se aveniesen a sus intereses. Esa resistencia del grupo, esa, en cierto modo, aversión permanente al papel interesado de

sempeñado por este intermediario, es la que paradójicamente hace posible la reproducción del sistema de intermediación. La resistencia ofrecida por el grupo a plegarse a todas las demandas de su representante tiene que ser respondida mediante la utilización de nuevas estrategias para mantener o producir consenso y control por parte del intermediario. Es un estira y afloja permanente, es una negociación nunca interrumpida, pero en la cual hay por lo general salidas o arreglos posibles porque ambas partes reconocen la necesidad de tal tipo de relación. Si la comunidad pudiera sustraerse a esa relación lo haría, porque no desea mantener ese vínculo, pero debe hacerlo si quiere lograr sus objetivos, que, dicho sea de paso, siempre serán limitados debido precisamente al tipo de mediación que tiene que padecer. Por el contrario, el liderazgo de corte comunitario, que aparece en circunstancias distintas, basa por lo general su legitimidad en el consenso relativo de un grupo que ve a su líder preocupado por defender sus intereses comunes, aunque en determinadas circunstancias deba hacer uso de la fuerza o la coerción, como veíamos en el caso de Eligio Díaz. El grupo desea este tipo de líder y confía en él porque no sólo apoya sus objetivos, sino que es capaz de descubrirle otros nuevos, de mayor alcance e importancia. En este sentido, Lázaro Condo, como dirigente de Ecuarunari,² apoyó la lucha de la comunidad de Toctezinín por

² Ecuador Runacunapac Riccharimui: "despertar de los indios de Ecuador", la organización que articula a la mayoría de las organizaciones indias de la sierra ecuatoriana.

la tierra, pero lanzó a los comuneros a la búsqueda de un horizonte más amplio cuando los planteamientos fueron puestos en una perspectiva de mayor cobertura que tenía que ver con reivindicaciones de tipo étnico. En este momento quisiera cuestionar este tipo de liderazgo afirmando que un liderazgo étnico bien puede ser o no comunitario; es decir, el líder étnico puede revestir formas comunitarias o puede inclinarse hacia el autoritarismo; pero el liderazgo comunitario está generalmente garantizado por un soporte étnico que, a su vez, lo hace posible. Liderazgos que pueden ser caracterizados en un principio como comunitarios, pero que se hallaban inscritos en organizaciones que no tuvieron su base en lo étnico y terminaron por desaparecer al no poder superar el faccionalismo, los intereses u objetivos contrapuestos, y las guerras intestinas. Es decir, desaparecieron los líderes o dirigentes; y las organizaciones, aunque no desaparecieron, perdieron de vista los objetivos para los cuales fueron creadas, como la experiencia analizada por Zamosc (1987) de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) en Colombia.

Intentaré entonces aproximarme a la elaboración del modelo de líder comunitario basándome en algunos estudios y en mis propios datos etnográficos. Calvo y Bartra (1980), quienes a mi juicio sustraen la cuestión cultural como un factor importante en la reflexión sobre la manera como se estructuran las relaciones de poder en una región o localidad, ven en lo social, lo económico y lo político, los pilares que fundamentan esa estructura de poder.

El control político, dicen, se define por el control de los medios de decisión política y de represión; en otras palabras, el control del aparato estatal representado en las zonas rurales por los organismos estatales, la policía y los caciques. En cuanto al poder social, es visto como el poder otorgado por uno o varios grupos a una persona sobre la base de su popularidad y capacidad de liderazgo. Aunque a veces llega a confundirse con el poder anterior, señalan los autores, es conveniente separarlo por cuestión de método. Según esto, veo que ese poder social puede ejercerse de manera autoritaria, como en el caso del cacique y, en este sentido, la mediación ejercida estaría al servicio incondicional de algún partido político, facción o institución. Por el contrario, el líder comunitario está, si no totalmente en contra o al margen, al menos con cierta independencia frente a los proyectos de determinado partido político, conservando su condición de poder social, es decir, un poder desde abajo. Creo que este tipo de poder, basado en un liderazgo comunitario, garantizaría primordialmente la representación de los verdaderos intereses u objetivos de los representados y relativizaría en cierto modo los de un partido político o institución. En resumen, podríamos pensar en casos de líderes que, aunque asociados a un partido político, buscan llevar a cabo la defensa de los intereses de quienes representan, como en el caso estudiado por Glantz (1979), un tipo de liderazgo ambiguo, liminar, compartido entre el liderazgo caciquil y el comunitario. Un liderazgo que se encuentra en permanente tensión por

ambos lados: un partido político al cual debe obedecer y una comunidad a la cual debe representar. Es decir, en su papel de doble representante, este tipo de líder debe mantener una habilidad grande y siempre renovada de negociación para no perder la confianza y el apoyo de unos y otros, además de un cierto carisma para que los grupos que él vincula como intermediario mantengan una imagen positiva de su quehacer mediante la utilización de recursos intangibles, es decir, culturales; quizá esto sea lo que le permite conservar una cierta independencia respecto al grupo político al cual representa para que los intereses y objetivos comunitarios que defiende no sean desvirtuados o abandonados. Podría pensarse que este líder —en un contexto configurado por una determinada formación social— está convencido de que la única manera de llevar adelante programas de desarrollo social comunitario es a través del partido, de una institución o un funcionario que posee los recursos y la infraestructura necesarios para ello. Por un lado, el partido, la institución o el funcionario, siempre le exigirán a quien los representa que tome en cuenta sus intereses y, seguramente, le obligarán a recordar los compromisos adquiridos; por el otro, este líder, que desea el bien para su comunidad o para su grupo, no puede abandonar aquellos objetivos primordiales cuya defensa prometió y que lo llevaron a recibir el apoyo de sus representados. Cómo se resuelva esta permanente tensión deberá ser estudiado empíricamente en cada caso donde se sospeche que está presente este tipo de intermediación

política liminar. La etnohistoria nos dice que casos de este tipo fueron muy frecuentes en el Ecuador colonial (Powers, 1994).

Aunque la experiencia organizativa entre los indios de Ecuador ha dado lugar a que se presenten tipos de dirigencia o liderazgo de corte caciquil, también es cierto que la historia nos muestra que existe la tendencia hacia el ejercicio de un liderazgo que toma en cuenta las propuestas y expectativas de las bases. Asimismo, pese a que los cambios y transformaciones sufridos históricamente han influido de manera notable en la organización de la política interna y en la forma de distribuir y captar el poder en las comunidades indígenas, algunos aspectos fundamentales en cuanto al ejercicio de ese poder todavía se conservan. Esto podemos verlo en el modo como los indígenas administran el poder otorgado por el Estado a través de una institución de corte colonial como lo es la comuna, logrando una conservación en su estilo de vida (Iturralde, 1980). La comuna constituye una instancia de legitimación de valores, costumbres y prácticas indígenas tradicionales (Santana, 1988; Cruz, 1997). La comuna se convierte así en el espacio dentro del cual se intenta resolver la tensión permanente entre individualismo y comunismo mediante el establecimiento de redes sociales en cuyo interior tanto el ritual como el poder, cuyas estructuras se van transformando históricamente, cumplen su importante papel (Cruz, 1997). Aunque el cabildo detente y ejerza cierto poder o autoridad, se encuentra asediado por grupos que buscan ocupar o controlar

alguna función en su interior, lo que trae como consecuencia que el cabildo sea una instancia de poder real en la medida en que exprese un cierto consenso entre las familias y los grupos de la comunidad (Sánchez-Parga, 1990). En este mismo sentido, en la comuna, se puede distinguir el poder "formal" del "informal", en donde este último es el poder "real", ya que el poder está difundido en toda la comunidad (Cruz, 1997: 16). Todavía es posible en muchas de las comunidades de la provincia encontrar el poder, digamos moral—"informal" o "real"—, entre otros, en los doctrineros—quienes enseñan los principios de la religión católica—, en los alguaciles o en los *varayuc*—que ostentan su poder mediante una vara otorgada por la comunidad—. Es decir, si bien no tienen un poder formal, legitimado por el Estado, los comuneros cuentan con esas formas organizacionales para llegar a acuerdos importantes dentro de la comunidad (Santana, 1988).

Las comunidades u organizaciones indias buscan, entonces, formas de asegurar el control político sobre sus directivas para evitar fenómenos como el caciquismo. Esto no quiere decir que siempre lo logren, pero la tendencia a obtener este tipo de control es continua. El principio de la política comunal podría sintetizarse en los siguientes términos: el poder debe ser intercambiado tanto como compartido, distribuido y redistribuido (Pease, 1996). El sistema de "rotaciones" es una de las modalidades de este ejercicio colectivo del poder/autoridad que goza de mayores garantías en la tradición andina junto con el reconocimiento de ciertos liderazgos con los

que la comunidad puede investir a alguno de sus miembros.

Ahora bien, aunque pienso que no pueda trasladarse mecánicamente el poder que se ejerce en la comuna al liderazgo y dirigencia en ámbitos más amplios como en una federación, una asociación o en una movilización por reivindicaciones agrarias y étnicas, sí creo que algunos de esos elementos están presentes. Una movilización india—entendida como un proceso de constitución y consolidación de un movimiento dentro del cual son importantes las conciencias étnica y de clase, así como las "relaciones primordiales" de parentesco y vecindad (De la Peña, 1994; Cruz, 1997)—implica tanto el desarrollo o refuerzo de las identidades colectivas como el hecho de que ciertas formas de liderazgo asuman las demandas de la base. En otras palabras, la movilización india, considerada como un proceso complejo en el cual intervienen diferentes actores y prácticas, cuenta con el aspecto comunitario como algo sustancial, y el liderazgo, dentro de ese proceso, no sólo asume—o debe asumir—sino que respalda este aspecto; el liderazgo comunitario, al contrario de otras jefaturas de corte autoritario, no condiciona los objetivos posibles de la movilización ni la forma como deben obtenerse.

EL LIDERAZGO COMUNITARIO. EL CASO DE LÁZARO CONDO

Aunque las reformas agrarias en Ecuador no lograron transformar—porque nunca fue ese su fin—la estructura de la tenencia de la tierra y las condiciones

de vida de los pequeños propietarios y trabajadores agrícolas, sí pudieron obrar como una base de apoyo para la movilización indígena. La eliminación de relaciones precarias como el *huasipungo*³ y el *arrimazgo*⁴ tuvieron un efecto secundario no esperado por las elites estatales empeñadas en la modernización del agro y, más aún, en la industrialización del país. La disolución de esas formas precaristas otorgaron a los indígenas la posibilidad de organizarse localmente primero, y regionalmente después. Formulaciones como la Ley de Comunas, e instituciones como los cabildos y las federaciones de cabildos, previstas por el Estado como mecanismos de control, fueron asumidas por los indios de manera diferente al hacer de ellas espacios de discusión, unidad, lucha y negociación. La mayoría de ellas se convirtieron en el principal medio opositor a las políticas de las autoridades locales encargadas de la administración étnica. Si bien los indígenas habían recibido el influjo de los discursos y prácticas clasistas de diferentes organizaciones de izquierda, la versión comu-

nitaria con que fueron recibidos esos ingredientes fue algo que tiñó de manera especial la movilización indígena. A diferencia de otros movimientos campesinos en Ecuador y en diversos lugares de América Latina, el carácter comunitario de la movilización india,⁵ influido profundamente por la cuestión étnica, ha sido un ingrediente importante para entender la relativa cohesión a la que se ha llegado pese a las confrontaciones internas o a las pretensiones divisionistas y desmovilizadoras tanto del Estado como de otras instituciones.⁶ En el caso de Chimborazo, pese a que las organizaciones de segundo grado, cantonales y parroquiales, están afiliadas a distintas instancias superiores de la provincia —MICH, Asociación de Indígenas Evangélicos de Chimborazo...— o del país (FEI, FENOC, CONAIE), o no están afiliadas a ninguna, sin embargo, cuando se ha dado una convocatoria nacional —levantamiento de junio de 1990—, la gran mayo-

³ El *huasipungo* era una porción de terreno cedida por el hacendado al indio trabajador y a su familia dentro de la hacienda. En su forma moderna, el huasipunguero trabajaba con toda su familia para el dueño durante cinco días a la semana sin recibir a cambio ningún salario, destinando los días restantes para las labores en su propio terreno caracterizado, generalmente, por una muy baja productividad. Esta institución sólo vino a ser abolida con la primera Ley de Reforma Agraria expedida en 1964, cuando esa porción de terreno fue concedida en propiedad, generalmente, al huasipunguero que la había estado utilizando.

⁴ El *arrimazgo* (arrimado) era alguien sin tierra que se asociaba a un familiar a quien se le había dado un huasipungo).

⁵ Según Luis Macas (1996: 13) —presidente de la CONAIE—, refiriéndose “a dónde está ubicado el verdadero poder”, afirma que “no está en la CONAIE, el Ecuatorunari, la CONFENIAE u otra instancia... está en las comunas, en las bases, en la organización primaria de la sociedad, porque ahí ese poder tiene legitimidad... Hemos resistido más de 500 años de colonización y 166 años de vida republicana y esta resistencia nos ha demostrado que por encima del poder institucional han prevalecido los valores que de alguna manera nos han mantenido cohesionados como pueblo”.

⁶ En el boletín número 2 de *Y sigue la Resistencia* (1990) se expresan algunos de los problemas que deben enfrentar las organizaciones indígenas: “División entre las comunidades y entre la misma comunidad, traición de los dirigentes por intereses personales; las sectas religiosas dicen que luchar por la tierra es pecado; comuneros que avisan al terrateniente, permitiendo que entren los políticos ofreciendo de todo por la campaña electoral; no hay comunicación entre los diversos sectores; no tenemos un programa agrario”.

ría de esas organizaciones ha respondido como un solo bloque (Cervone, 1997).

Es en este contexto de una movilización india, cuyo aspecto comunitario es fundamental, en donde deseo ubicar la figura de Lázaro Condo y su liderazgo.

Lázaro Condo nació en 1941 en la comunidad de Ajuspamba, parroquia Juan de Velasco, cantón Colta. Sus padres, Carmelo Condo y Victoria Yumbo, sirvieron como huasipungueros de la hacienda Ajuspamba, propiedad de la familia Larrea.

Después de haber participado como catequista rural para la diócesis de Riobamba y como organizador de marchas y protestas exigiendo la aplicación de la legislación agraria, en 1973, Lázaro Condo participó en la organización de un equipo de promoción para capacitar y formar líderes en las comunidades indígenas del cantón Colta. Esto lo llevó a intervenir en varios conflictos de tierra que se desarrollaban en el área, trayéndole como resultado la persecución y el acoso de las elites latifundistas de la zona. En varias ocasiones fue detenido por la policía y su casa registrada.

Estuvo presente en la reunión constitutiva del Ecuvarunari, y gracias al trabajo que había desarrollado con las organizaciones de base en el plano comunal y al apoyo recibido por ellas, resultó elegido tesorero de la directiva provincial, en la cual desempeñó un papel importante en la búsqueda de consenso acerca de cuáles serían las actividades fundamentales de la organización recién creada.

El 26 de septiembre de 1974, mientras participaba en un trabajo comunitario para apoyar a la comuna Toctez-

nín en su lucha por la tierra, muere a manos de la policía y el ejército.

Diversos testimonios y documentos nos permiten sospechar que el liderazgo de Lázaro Condo distaba mucho de asemejarse a los rasgos que caracterizan al intermediarismo autoritario del caudillo, el cacique o el gamonal. Aunque el interés de Lázaro Condo era apoyar el reclamo de la tierra participando en el trabajo comunitario del 26 de septiembre, su interés primordial era lograr el fortalecimiento y la legitimación de Ecuvarunari, la naciente organización indígena de toda la sierra ecuatoriana de la cual él era uno de sus fundadores y dirigentes. De hecho, esa minga o trabajo colectivo, en la que participaron indígenas de muchas comunidades de la sierra, fue convocada por Ecuvarunari, y en esa convocatoria el papel de Lázaro Condo fue muy importante. No quiero adentrarme en un discurso psicologista⁷ para tratar de entender la forma de actuar de Condo, así como tampoco pensar que ésta pueda ser explicada por su formación como líder al amparo de la diócesis de Riobamba o como dirigente durante su militancia en organizaciones clasistas. Yo creo que si bien es importante

⁷ Friedrich (1991), recurriendo a condiciones psicológico-culturales, encuentra que algunos líderes autoritarios agraristas presentan rasgos comunes como la ambición, la envidia y el egoísmo, que los llevan a luchar por el estatus y la propiedad, a tener recelo contra quienes constituyen una amenaza para su liderazgo, y a anteponer sus propios intereses a los de los demás intentando quebrar la solidaridad. Esta forma de liderazgo se contraponen a la de Primo Tapia quien, con características contrarias a las descritas, ejerció un liderazgo más apegado a los intereses de los agraristas por él representados.

tomar en cuenta por un lado las dotes o capacidades personales para el liderazgo, y por otro, contar con la idea de que la tradición comunitaria tiene mucho peso en la manera como se llevan a cabo cierto tipo de prácticas sociales y políticas entre los indios andinos, es igualmente relevante asumir que la legitimidad del líder, otorgada en gran parte por el consenso de la comunidad que reconoce y respeta su autoridad, pasa por un proceso de construcción sociocultural en el que la comunidad representa a su líder, muchas veces idealizándolo, como al defensor de todos sus anhelos, expectativas, intereses y objetivos.

CONCLUSIONES

Por considerarlo pertinente, deseo ahora hacer explícita la diferencia entre liderazgo e intermediación. Si bien en ocasiones utilicé indistintamente ambas palabras, pienso que remiten a conceptos diferentes. La intermediación, por un lado, no precisa del liderazgo. Alguien puede ser intermediario o mediador sin necesidad de ser un líder. El tinterillo o *quillca*⁸ no es un líder, es simplemente un instrumento de mediación entre una comunidad y los funcionarios o instituciones del Estado con fines electoreros, así como el encargado

⁸ Del verbo quichua *quillcana*, escribir, se refiere a aquellos abogados, o en vías de serlo, que se encargan, ya sea de asesorar a los indígenas en los procesos de afectación y adjudicación de recursos, o bien de la redacción de documentos legales a cambio de ciertos tipos de contraprestaciones, las más de las veces, obtener algunos votos para un candidato en particular.

de la red clientelar en un determinado lugar es un intermediario que puede ser o no un líder. Ahora bien, cualquiera que sea el tipo de intermediación, todas se construyen y son posibles gracias a las redes formadas ya sea por medio de clientelas, alianzas o lealtades; lo que va a diferir es la forma como se reclutan los miembros de estas redes y cómo se logra y mantiene su lealtad. Esto me parece importante en el momento de caracterizar el liderazgo comunitario y diferenciarlo de otras formas o tipos de intermediación. El gamonal, ya sea peruano, ecuatoriano o colombiano, no es necesariamente un líder sino alguien que con la violencia, la coacción legal o la utilización de los recursos que detenta puede arrancar a la comunidad o al cliente lo que le interesa. El líder, por el contrario, generalmente mantiene ascendencia sobre la comunidad gracias a su autoridad, es decir, a la confianza y al respeto de sus representados o seguidores; es, pudiera decirse, el depositario de una autoridad reconocida de manera democrática. Por lo general, el intermediario es alguien que se impone a la comunidad verticalmente y desde arriba —ya sea por la fuerza, el engaño, o porque cumple ciertos papeles o posee determinados recursos y habilidades— por parte de un partido o una institución; por su parte, el líder es alguien designado por un grupo que confía en que podrá representar sus intereses y que sus objetivos serán respetados incondicionalmente. A lo anterior pudiera añadirse que el intermediario caciquil es, por lo general, un representante de la forma oficial de ver y ejercer el poder y, de alguna manera, se identifica con la ideo-

logía y práctica de tal visión oficial, aunque muchas veces su lealtad con el partido por él representado termina cuando encuentra un mejor postor; por su parte, el líder podría inscribirse en lo que se ha dado en llamar liderazgo tradicional o carismático y, no sólo está identificado con los intereses comunitarios, sino que muestra verdadero interés en respetarlos y defenderlos. Tuve ocasión de referirme también a aquel personaje ubicado en una situación liminar entre el intermediarismo y el liderazgo, buscando negociar, dentro de una tensión permanente, en un intento —fallido o no— por respetar los intereses y objetivos de unos y de otros.

Creo que habría que pensar igualmente en la distinción entre dirigente y líder. Una misma persona puede revestir ambas categorías; una que le es dada de manera legal o reglamentaria al ser elegido o designado para un cargo o función, y otra que surge de los seguidores incondicionales que ven en él a alguien que puede llegar a cumplir sus expectativas. Esas expectativas y objetivos, dicho sea de paso, se sitúan más allá de los intereses individuales y tienen que ver con cuestiones de beneficio colectivo. Asimismo, se da el caso de dirigentes que no son líderes y han recibido un cargo por diferentes motivos —pago de favores, corrupción, interinato, para ser puesto a prueba...— y, por el contrario, de líderes que sin ser dirigentes cuentan con un número importante de seguidores. La historia nos ha dado y nos sigue dando ejemplos abundantes para ilustrar esta tipología.

Pero como advertí con anterioridad, estas tipologías no deben llevarnos a

pensar que son posibles las generalizaciones, de tal manera que la etnografía estará siempre al acecho para, de una manera a veces furtiva, indicarnos el camino a seguir. Por eso, estos distintos tipos o modelos de intermediación y liderazgo deberán ser contrastados con datos etnográficos para ver otras posibles formas. De todas maneras, espero haber mostrado que puede construirse un tipo de liderazgo comunitario; que el caso de Lázaro Condo no es único ni aislado; que, junto con Primo Tapia y Eligio Díaz, como simples ejemplos, se puede hablar de la existencia de este tipo de líder pese a las versiones diferentes en que se exprese. No hay un arquetipo metafísico que nos guíe en la búsqueda para encontrar al verdadero líder comunitario; hay, eso sí, una serie de factores insoslayables como el del poder real de la comunidad o de las bases de la organización y el respeto de los intereses y objetivos de esas bases por parte del líder. En fin, en cada lugar donde cualquiera de las formas de intermediación se presente, las condiciones de su producción siempre serán distintas y tenderán a permear y colorear a un personaje que sigue siendo clave para los intereses tanto de las comunidades como de las clases dominantes.

BIBLIOGRAFÍA

- BARTRA, Roger, "Campesinado y poder político en México", en Roger Bartra *et al.*, *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 5-30.
- CALVO, Pilar y Roger Bartra, "Estructura de poder, clases dominantes y lucha ideoló-

- gica en el México rural", en Roger Bartra *et al.*, *Caciquismo...*, 1980, pp. 88-130.
- CERVONE, Emma, "El retorno de Atahualpa. Etnicidad y movimiento indígena en Ecuador", ponencia presentada en el XX Congreso de LASA, Guadalajara, 1997.
- CLASTRES, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981.
- CRUZ, Marcelo, "Pacha and Verticality: Reasserting Ethnic Identity, Community and Place in the Ecuadorean Andes", ponencia presentada en el XX Congreso de LASA, Guadalajara, 1997.
- FAUROUX, Emmanuel, "El ocaso de las culturas indígenas de la sierra ecuatoriana y el resurgimiento de los movimientos indigenistas", *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, Instituto Indigenista Interamericano-CEMCA, 1988, pp. 259-277.
- FRIEDERICH, Paul, "Revolutionary Politics and Communal Ritual", en Marc J. Swartz, Victor W. Turner and Arthur Tuden (eds.), *Political Anthropology*, Chicago, Aldine, 1966, pp. 191-220.
- , "The Legitimacy of a Cacique", en Steffen W. Schmidt *et al.* (eds.), *Friends, Followers, and Factions. A Reader in Political Clientelism*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1977, pp. 264-279.
- , *Revuelta agraria en una aldea mexicana*, México, FCE, 1981.
- , *Los príncipes de Naranja. Un ensayo de método antropológico*, México, Grijalbo, 1991.
- GLANTZ, Susana, *Manuel. Una biografía política*, México, Nueva Imagen, 1979.
- GONZÁLEZ, Luis, "Terruño, microhistoria y ciencias sociales", en Pedro Pérez H. (comp.), *Región e historia en México (1700-1850). Métodos de análisis regional*, México, Instituto Mora-UAM, 1991, pp. 23-36.
- GOSE, Peter, "Embodied Violence: Racial Identity and the Semiotics of Property in Huaquirca, Antabamba (Apurímac)", en Deborah Poole (ed.), *Unruly Order*, San Francisco, Oxford, Westview Press, 1994, pp. 165-198.
- GRINDLE, Merilee, *State and Countryside. Development Policy and Agrarian Politics in Latin America*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1986.
- HIGHAM, John, "Introducción: las formas del liderazgo étnico", en John Higham (ed.), *El liderazgo étnico en América*, México, Noema, 1981, pp. 9-25.
- ITURRALDE, Diego, *Guamote, campesinos y comunas*, Otavalo, Gallo capitán (Colección Pendoneros), 1980.
- LANDÉ, Carl, "Introduction: The Dyadic Basis of Clientelism", en Steffen Schmidt *et al.* (eds.), *Friends, Followers, and Factions. A Reader in Political Clientelism*, Berkeley, University of California Press, 1977, pp. xiii-xxxvii.
- LIFFMAN, Paul, "Representatividad y representación políticas entre los wixáritari (huicholes)", ponencia presentada en el XX Congreso de LASA, Guadalajara, 1997.
- LS, "LÁZARO CONDO, SÍMBOLO DE LUCHA", hoja volante de Ecuarunari para convocatoria, una página, 1978.
- MACAS, Luis, "Un proyecto para construir un nuevo país", *Por el camino del arco iris*, Quito, Agencia Latinoamericana de Información (ALAI), 1996, pp. 7-15.
- MARTÍNEZ Vázquez, Víctor Raúl, "Despojo y manipulación campesina: historia y estructura de dos cacicazgos del Valle del Mezquital", en Roger Bartra *et al.*, *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 148-194.
- MORENO YÁÑEZ, Segundo, "Jefaturas y reinos sacrales en los Andes septentrionales: continuidades y cambios", *Mesoamérica y los Andes*, México, CIESAS, 1996.
- PAPONNET-CANTAT, Christiane, "Gamonalismo After the Challenge of Agrarian Reform: The Case of Capacmarca, Chumbivilcas (Cusco)", en Peter Gose, *Unruly Order*, *op. cit.*, 1994, pp. 199-222.
- PARÉ, Luisa, "Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla", en Roger Bartra *et al.*, *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 31-61.
- PEASE, Franklin. "Intercambio y redistribu-

- ción: el ejemplo de los incas”, en Mayán Cervantes (coord.), *Mesoamérica y los Andes*, México, CIESAS, 1996, pp. 141-173.
- PEÑA, Guillermo de la, “Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas”, en Jorge Padua y Alain Vannep (comps.), *Poder local, poder regional*, México, El Colegio de México-CEMCA, 1988, pp. 27-56.
- , “Rural Mobilizations in Latin America since c. 1920”, en Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, vol. VI, Londres, Cambridge, University Press, 1994, pp. 379-482
- , *Etnicidad, ciudadanía y cambio agrario: apuntes comparativos sobre tres países latinoamericanos*, Guadalajara, CIESAS, mimeo, 1997.
- POOLE, Deborah, “Landscapes of Power in a Cattle-rustling Culture of Southern Andean Peru”, *Dialectical Anthropology* 12: 367-398, 1988a.
- , “Qorilazos, abigeos y comunidades campesinas en la Provincia de Chumbivilcas”, en *Comunidades campesinas, cambios y permanencias*, Lima, Centro de Estudios Sociales Solidaridad, 1988b, pp. 257-298.
- , “Performance, Domination, and Identity in the *Tierras Bravas* of Chumbivilcas (Cusco)”, en Peter Gose, *Unruly Order*, op. cit., 1994, pp. 97-132.
- POWELL, John, “Peasant Society and Clientelist Politics”, en Carl Landé, *Friends, Followers, and Factions*, op. cit., 1977, pp. 147-161.
- POWERS, Karen, *Prendas con pies*, Quito, Abya-Yala, 1994.
- RAPPAPORT, Joanne, *The Politics of Memory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- SALMERÓN, Fernando, *Los límites del agrarismo. Proceso político y estructuras de poder en Taretan, Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1989.
- SÁNCHEZ-PARGA, José, “Proyecto político étnico y poderes locales. Los sectores indígenas de la Sierra Ecuatoriana”, *Etnia, poder y diferencia en los Andes septentrionales*, Quito, Abya-Yala, 1990.
- SANTANA, Roberto, “En la sierra del Ecuador: reivindicaciones étnicas y agrarias”, *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, Instituto Indigenista Americano-CEMCA, 1988, pp. 279-295.
- TAPIA, Jesús, “Introducción y presentación”, en Jesús Tapia Santamaría (coord.), *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1992, pp. 9-53.
- VACA, Rocío, “Concentraciones de poder: ‘caciquismo’ en una comunidad indígena”, *Antropología. Cuadernos de investigación*, Quito, PUCE, núm. 3, 1984, páginas 92-102.
- VARGAS González, Pablo, *Lealtades de la sumisión. Caciquismo, poder local y regional en la Ciénega de Chapala, Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1993.
- WOLF, Eric, “Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies”, en Carl Landé, *Friends, Followers, and Factions*, op. cit., 1977, pp. 167-177.
- ZAMOSC, León, *La cuestión agraria y el movimiento campesino en Colombia. Luchas de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), 1967-1981*, Bogotá, Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD)-Centro de Investigaciones y Educación Popular (CINEP), 1987.
- ZÁRATE, Eduardo, *Los señores de utopía*, México, El Colegio de Michoacán-CIESAS, 1993.