



CyP

Revista Cambios y Permanencias

Publicación multi e interdisciplinar  
orientada a los estudios sociales

# Revista Cambios y Permanencias

Grupo de Investigación Historia, Archivística y Redes de Investigación

Vol. 9, Núm. 1, pp. 1081-1093 - ISSN 2027-5528

## Las relaciones de poder en las comunidades indígenas de cotopaxi a través del mito de la laguna del quilotoa

Power relations in the indigenous communities of Cotopaxi through the myth of the Quilotoa lagoon

**Andrea Tamayo Torres**

Unidad Educativa Jatari Unancha Cotopaxi, Ecuador  
orcid.org/0000-0003-0427-6146

**Recibido:** 5 de febrero del 2018

**Aceptado:** 3 de marzo del 2018



Grupo de  
Investigación  
Historia  
Archivística y  
Redes de  
Investigación

# Las relaciones de poder en las comunidades indígenas de cotopaxi a través del mito de la laguna del quilotoa<sup>1</sup>

Andrea Tamayo Torres  
Unidad Educativa Jatari Unancha Cotopaxi,  
Ecuador

Docente de Ciencias Sociales. Estudiante de la Maestría en Estudios de la Cultura, mención Políticas Culturales, de la Universidad Andina Simón Bolívar.

Correo electrónico: [andrea.tamayo@uasb.edu.ec](mailto:andrea.tamayo@uasb.edu.ec)

ORCID ID: [orcid.org/0000-0003-0427-6146](https://orcid.org/0000-0003-0427-6146)

## Resumen

El presente trabajo pretende comprender las relaciones de poder dentro de las comunidades indígenas que se asientan alrededor de la laguna del Quilotoa, en la provincia de Cotopaxi, Ecuador, a través del “Mito de origen de la Laguna del Quilotoa”. Para ello se ha establecido participación directa con las comunidades, con el fin de recolectar la memoria oral existente sobre dicho relato. En este sentido, se pone en evidencia la reproducción de patrones culturales instaurados con la aparición de las haciendas, así como la potencia del relato como ideología contrahegemónica.

**Palabras clave:** Relaciones de poder, memoria oral, comunidades indígenas.

---

<sup>1</sup> Ponencia presentada en el III Encuentro Nacional de Historia Oral y memoria: “Usos, construcciones y aportes para la paz” y II Encuentro Distrital de experiencias de Historia Oral: “Archivos, Historias de Vida, Memorias e Identidades”. Bogotá D.C. mayo 18, 19 y 20 de 2017.

## **Power relations in the indigenous communities of Cotopaxi through the myth of the Quilotoa lagoon**

### **Abstract**

The purpose of this paper is to understand the power relations inside the indigenous communities that settle around the Quilotoa Lagoon, in the Ecuador's province, Cotopaxi, through the "Myth of Quilotoa Lagoon Origins", for this, direct participation with communities has been established, in order to collect the existing oral memory of the story. In this sense, it's evident the reproduction of cultural patterns established with the appearance of estates, as well as the power of the story as an against-hegemonic ideology.

**Key words:** Power relations, oral memory, indigenous communities.

### **Introducción**

Mito de origen de la laguna del Quilotoa

Cuenta la historia que hace mucho tiempo, en la provincia de Cotopaxi, existía un patrón que tenía una gran hacienda en la base de lo que hoy en día es la laguna del Quilotoa, quien soñaba con llenar de ganados dicha hacienda. Sin embargo, tenía un grave problema: en la hacienda no había agua. En ese entonces la base del volcán vacío era un gigantesco terreno árido en medio de peñas, muy bueno para poner ganado, pero hacía falta agua. A pesar de que el patrón tenía muchas tierras y muchos ganados, no dejaba de faltarle más, siempre quería más; tenía tierras, tenía ganados, tenía quesos, tenía indios, pero quería más.

Así que conversando con el Kipu de la hacienda éste, con algo de mala fe, le dijo que tenía que hacer un ritual, que había oído a sus abuelos tiempo atrás: debía coger dos cabezas de ganado bravo y tres quintales de sal, y enterrarlos en el centro del terreno, y entonces vería que pronto saldría agua en abundancia, y podría sembrar potreros para llenar el fondo del cráter de mucho ganado.

El patrón no perdió tiempo y tomando el camino con un grupo de indios y el Kipu, se fue hacia los terrenos de Maca, a pedir que le vendieran tres cabezas de ganado bravo. Compró los mejores y más bellos toros que pudo encontrar y con los mismos regresó al Quilotoa. Por la tarde, dos de sus peones llegaron desde Latacunga trayendo los quintales de sal necesarios para cumplir con el rito que colmaría su ambición de tener más ganado, siempre más.

Organizó una gran fiesta, mató a los toros y los puso a las brasas. El olor de la carne, la sangre, la grasa de los toros inundó todo el cráter pasivo del volcán; comieron y bailaron, y al final se emborracharon, conservando las cabezas de los toros, para en la mañana del día siguiente enterrarlas con los quintales de sal. Al día siguiente, las enterraron con una gran algarabía. Ahora solo quedaba esperar.

Esperaba el patrón, mientras en su cabeza soñaba con los ganados que metería en la hacienda, con el dinero que lograría, con los indios que había que traer de su otra hacienda de Machachi, con los capataces que había que traer de Cayambe, con el dinero que le llegaría con las pieles, la carne, la leche; sería rico, muy rico, podría comprar un puesto político, una presidencia quizá.

Caía la tarde, cuando la tierra comenzó a moverse, sacudiendo al patrón de sus cavilaciones y de repente rugió el centro del cráter y un chorro de agua salió con fuerza que llegó hasta el cielo y cayó mojando al patrón, a los mayordomos y al Kipu; y saltaron de alegría, dio resultado. Sin embargo, cuando tomaron un poco de agua, un temor los asaltó, el agua sabía salada. El patrón reclamó al Kipu, y este le dijo, que solo era un poco de sal, pero que luego saldría la dulce.

Pasó la noche y el agua no cesaba de salir y seguía saliendo salada, y cada vez más salada, y más salada, el Kipu al ver que la cosa pintaba mal, ayudado por la noche corrió y corrió, por chaquiñanes y sembríos, y desapareció; algunos decían que bajó a Moraspungo, otros que huyó a Guangaje, lo cierto es que por el Quilotoa nadie lo volvió a ver.

(Relato oral de la comunidad, Laguna del Quilotoa, provincia de Cotopaxi)

La siguiente investigación se realizó en las comunidades colindantes a la laguna del Quilotoa, en la provincia de Cotopaxi, la cual se encuentra a dos horas de la ciudad capital del Ecuador. El estudio está basado en la *memoria mítica* que, a diferencia de la memoria histórica, no parte de acontecimientos ocurridos en el pasado, sino de afectos, de sentimientos que la población no podía verbalizar por su condición de sujeto subalternizado, en una época determinada. En ella se encuentra una disputa discursiva por la hegemonía que no era posible construir de forma real. La memoria mítica parte de comprender los relatos como representaciones, es decir, como “parte esencial del proceso mediante el cual se produce el sentido y se intercambia entre los miembros de una cultura”

(Hall, 1997). La representación no es lo real, pero a través de ella se puede observar lo real, lo que no se dice o lo que es deseado.

Con respecto a la actual conformación de las comunidades indígenas en Cotopaxi, se puede observar que hasta la actualidad se sostiene una dinámica de exclusión. Este es un rezago de la institución feudal que se pone de manifiesto en el mito con la representación que se hace de la hacienda. Esta última, como figura de organización cultural que ha condicionado desde su fundación con las Reformas Borbónicas hasta el día de hoy el desarrollo de las relaciones sociales en las comunidades campesinas de la sierra ecuatoriana. Así, en las comunidades que circundan la laguna del Quilotoa, como parte de la formación económica y cultural, se conserva las estructuras de poder hacendatario; es decir, a pesar de que la Reforma Agraria abolió en términos legales las formas latifundistas de propiedad, no se logró transformar a la hacienda en términos culturales como forma de organización.

En este sentido, dentro de la estructura hacendaria se reproduce formas de explotación y exclusión económica donde el problema racial se hace más visible (Arboleda, 2010). Los indígenas continúan siendo marginalizados del desarrollo económico y cultural porque siguen siendo vistos como mano de obra barata dentro y fuera de sus comunidades. Así mismo, la pauperización del campo ha implicado que la población indígena realice una migración masiva hacia la ciudad, encontrándose en situaciones de desempleo o subempleo. Esto a su vez ha llevado a que la población indígena sostenga una dinámica distinta, puesto que los procesos modernizantes, que son parte del sistema económico mundial, inciden en las prácticas comunitarias.

Por otro lado, los relatos nacidos en el seno de la población indígena son medios discursivos cuyo contenido manifiesta las expresiones representacionales de resistencia de la comunidad indígena. Los relatos pasan a ser una voz para quienes históricamente no han tenido la hegemonía discursiva. La producción de dichas oralidades, enmarcadas en las voces de los indígenas de la laguna del Quilotoa, remite a una posibilidad de redescubrir en lo propio fuentes emancipatorias para la actualidad. Una nueva lectura puede aproximar al

lector a la reaparición de ese ser con la potencia creadora de generar una realidad donde la hegemonía es construida desde las bases populares.

Este relato oral es una representación de las relaciones de poder siempre en disputa, puesto que por un lado manifiestan las fracturaciones del tejido social, así como las formas colonizadoras que modelan la vida de las comunidades indígenas en el Quilotoa. Pero por otro, también representa un proyecto político de las comunidades para enfrentar la hegemonía y donde se encuentra la posibilidad de emancipación de los sujetos colonizados/dominados.

### **La colonización y la colonialidad presente en el campo de la sierra ecuatoriana.**

En el mito, se observa los personajes del hacendado y sus peones, en ellos se representan los sujetos en proceso de blanqueamiento. Sobre todo, los peones, quienes al encontrarse cercanos al círculo de poder van adquiriendo dentro del proceso de colonización características propias del hacendado criollo. En este ejercicio los dominados procuraban imitar a sus dominadores, aplicando el principio de la eugenesia. Esta última retrata la institucionalización de la superioridad de lo blanco europeo frente a la inferioridad de lo indígena. Esta forma de pensar como legado colonial es lo que ha llevado a generar diversas formas de racismo radical.

A este respecto, el racismo se manifiesta en que la misma población indígena accede a un proceso gradual de blanqueamiento. Este se traduce en una forma de comportamiento en la que el sujeto reproduce el ethos del sistema dominante y donde se oculta lo nativo para dar una importancia superior al blanco (Rivera, 2010). De esta manera obtendrían esa blanquitud tan anhelada junto con el poder y prestigio deseados.

No se debe olvidar que el mismo hacendado criollo representado en el mito no es un sujeto necesariamente español, tampoco es indio, por lo que también se encuentra en proceso de adquisición de los caracteres europeos; es decir, procurará tener apariencia de

blanco, hablar como blanco, comportarse como blanco (Echeverría, 2007). Así, el personaje del hacendado reproduce la construcción de identidades eugenésicas en dos dinámicas: la primera tiene que ver con un proceso de individualización de todo proceso social (Nivón Bolán, 2013) y la segunda establece la relación de este individuo con el mercado.

Con respecto a la primera, las maneras individualizadas de concebirse dejan de lado toda forma de vida colectiva o comunitaria, esto se hará muy presente en la ambición del hacendado por generar más riqueza para sí mismo, lo que manifiesta una construcción de identidades en el marco del interés y ganancia propio, rompiendo con el tejido social o la posibilidad de reconstrucción entre diferentes sujetos.

Por otro lado, el indio, en este esfuerzo por obtener la apariencia del dominador, no logró encajar los elementos europeos y andinos de manera homogénea. Esto dio como resultado una especie de amalgama de varias “piezas residuales” como “juntadas al azar” (Cueva, 2014) que no mantienen una identidad constituida y unívoca, sino que más bien, acaparan sus bases de lo indígena y lo español de una forma no estructurada (Rivera, 2010). Sin embargo, hay que señalar que la herencia dominante en el plano cultural será la de los blancos españoles (Rivera, 2010) que conforman la figura de este indio que desea blanquearse.

En toda esta dinámica se puede visibilizar con mayor claridad la existencia de un desgarramiento, de una lucha interior por encontrar esa identidad real (Rivera, 2010). En este espacio de disputa es donde la cultura andina y europea se neutralizan la una a la otra, sin conseguir una identidad nueva que vaya más allá de negar lo que no se es. En medio de esta construcción identitaria existe una constante interpelación hacia uno mismo, hacia lo que uno es y, además, hacia lo que uno desea ser (Rivera, 2010).

De esta forma, la sociedad ha desarrollado un discurso donde ser mestizo implica una distinción en la escala social, con el fin de no sucumbir ante el asedio del blanco español. En este sentido, se puede observar dos formas en las que se presenta este tipo de construcción: por un lado, se encuentran los indígenas que migran a las grandes ciudades y,

por otro, los indígenas que se quedan en el campo pero que reproducen estas formas de colonización y mestizaje.

La fluctuación de población indígena que migra va amestizándose en las grandes ciudades, constituyendo “conductas esencialistas” (Rivera, 2010) con el fin de encajar en la sociedad mestiza que el Estado ha preparado como nueva forma de vida. Lo que implica a su vez un proceso de “etnofagia”, es decir, se respeta la individualidad siempre que cada sujeto pueda ser tragado por la cultura propia de la globalización del capital (Díaz Polanco, 2006).

Esto, a su vez producirá otro fenómeno denominado “multiculturalismo” (Díaz Polanco, 2006). Este fenómeno exalta las diferencias individuales con el fin de que estas sean manejadas por grandes corporaciones para generar un “comercio de las diferencias”. Para que este sistema funcione se genera una inclusión que evita los conflictos sociales, es decir “no se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación” (Díaz Polanco, 2006, p. 161). Así mismo, no se refiere a la homogenización cultural, sino que promueve el ingreso de las diferencias al sistema con el fin de que estas sean estrategias de marketing para generar ganancias.

Para los indígenas que migran a las ciudades esta situación se visibiliza en que, a pesar de adquirir tecnologías o productos que corresponden al mercado mundial, continúan identificándose a través de la vestimenta, el lenguaje o una serie de costumbres con la comunidad de la que partieron y de la cual también realizan ciertos consumos. De esta manera, se conservan formas culturales propias; sin embargo, la seducción y la inclusión de los sujetos se dan en la misma medida en que realizan consumos que les permite acceder al mundo globalizado.

En el caso de quienes se quedan dentro de las comunidades indígenas se visibiliza la réplica de la estructura hacendaria. Así, se puede observar que, en las comunidades de la laguna del Quilotoa, la figura de poder representada en la persona del patrón ha sido

gradualmente reemplazada por el ayllu dominante. Este último término se refiere a los grupos de familias ampliadas que gozan de poder en la comunidad y que abarcan además las diferentes oportunidades que se presentan para enriquecerse a sí mismas. Así, nuevamente se configura dentro de la misma comunidad centros y periferias, donde el ayllu dominante es la figura de poder que controla los sistemas de imágenes, símbolos y representaciones heredados de la hacienda.

Esto implica para las comunidades que no todas pueden acceder a formas de sostenimiento económico, que son pretendidamente comunitarias. Un ejemplo de ello se encuentra en la laguna del Quilotoa, donde se plantea la existencia de un turismo comunitario, el cual en realidad es dirigido y aprovechado por dos o tres familias de los ayllus dominantes. De este modo, los ayllus dominantes se insertan dentro de las políticas del Estado y del sistema capitalista, utilizando la discriminación positiva (Kymlicka, 2004), es decir, su vestimenta, los alimentos de la zona, las manifestaciones culturales propias de la comunidad, son utilizados para la comercialización de su cultura.

Así, aunque la hacienda haya dejado de existir, las mismas formas de dominación, represión, usurpación, cooptación y colonización cultural continúan reproduciéndose, solo ha cambiado el sujeto que ejerce la opresión. Así, las relaciones de colonialidad del poder permanecen y son como el agua salada que cubre la hacienda seca: por un lado, no existe la posibilidad de producir nada en ella, pero, por otro, esta no muere totalmente.

### **Carácter contrahegemónico en la oralidad y en el mito de origen de la laguna del Quilotoa**

En principio, es importante mencionar que el carácter de narración oral permite a las personas recrear una y otra vez los acontecimientos dentro del relato, los que a su vez se consideran importantes porque evocan el ser colectivo y de alguna manera se constituyen como el eje de la cohesión social. En este sentido, el relato oral es una manifestación cultural que “debe concebirse como un dispositivo que contribuye a producir la realidad y

que funciona como un soporte de ella” (Vich, 2014). La memoria expresada en los relatos orales se constituye en una forma de producir la realidad porque a través de ella se provoca y se convoca a la población sobre los asuntos que verdaderamente le interesan transformar en la sociedad.

Para Occidente, la única forma de generar conocimiento es a través de la escritura. Sin embargo, los pueblos andinos son eminentemente orales, y esta es otra forma de constituir una epistemología distinta. El conocimiento se genera en la práctica de hablar y esta, a su vez, pasa por el cuerpo. La potencia en el acto de hablar que se manifiesta en las maneras de narrar el relato, los gestos, el tono de voz, constituyen una plataforma para repensar, a través de los contenidos de la narración, la realidad presente. Se puede tomar a la oralidad como una práctica de transmisión de conocimientos de generación en generación, donde se rescata las formas ideológicas más importantes de la comunidad, y por tanto es, en sí misma, una práctica de resistencia. Es por ello que en este apartado se retoma el relato mítico para recuperar en este las “suficiencias” (Arboleda, 2010) que se presentan dentro de la narrativa:

La suficiencia íntima se entiende como las orientaciones mentales, las claves epistémicas y las prácticas sociales, no necesariamente reactivas que despliega un grupo para concretar y afirmar su existencia. Tener en cuenta esta dimensión resulta indispensable para entender la resistencia, ya que, sin suficiencia, siempre anterior y primaria, no se puede pensar la articulación de una resistencia. “[...] De tal suerte que, dependiendo de los momentos específicos, la suficiencia/resistencia y los procesos descolonizadores pueden ser visibles o encubiertos” (Arboleda, 2010, pp. 444-445).

En el mito se encuentra esa voz de quien ha sido invisibilizado históricamente, una voz que se creía perdida, pues a través de la oralidad que es otra forma de expresión, el sujeto subalterno se manifiesta, es así que las comunidades indígenas alrededor de la laguna del Quilotoa constituyen la conjunción de “diferentes tipos de voces, una polifonía” (Grimson, 2013) que, desde un lugar diferente de enunciación, propone formas para subvertir el orden establecido. Este mito, que permanece en la memoria oral del pueblo, es

capaz de remover y resonar tanto en la misma población, como en el sistema en general, debido a que está cargado de un contenido emancipatorio.

En una relectura política del mito podemos apreciar la representación del pueblo en uno de sus personajes, el Kipu, quien manifiesta su carácter de sabiduría, rebeldía y astucia. En su acto podemos ver un afán de revancha y de disputa hegemónica, dando como resultado una narración que se inmiscuye provocativamente en las relaciones de poder para removerlas (Grimson, 2013). Además, es interesante observar el poder que tiene la palabra del Kipu, ya que esta es respetada por todos en la comunidad incluso por la figura del poder, el hacendado. Como sujeto de sabiduría, el Kipu es un sujeto que posee poder y es, a partir de su conocimiento, que él puede subvertir el orden dentro del relato.

Por tanto, el relato se convierte en una representación que se hace de ese yo-indio que no se encuentra con más resquebrajamientos, que ha encontrado su identidad en el desquite contra el hacendado. En este sentido, podemos observar que el indígena toma para sí el derecho de la “autodeterminación “ (De Souza Santo, 2014), en el sentido más amplio, puesto que, a través del ritual aconsejado al hacendado, logra manifestar en la práctica su desacuerdo con respecto al enriquecimiento desmedido del mismo. Es una forma en la que defiende su modo de ver la vida en su territorio.

El mito del origen de la laguna del Quilotoa se manifiesta también como una expresión de interculturalidad puesto que en el mismo se habla de cambiar radicalmente un espacio simbólico como es la laguna del Quilotoa. Por tanto, la idea que subyace al relato es la de transformar la sociedad. Así, este relato mítico se asienta en la necesidad de “una transformación radical de las estructuras, instituciones y relaciones de la sociedad. Efectivamente, sin esta transformación radical, la interculturalidad se mantiene sólo en el plano individual” (Walsh, 2009, p. 78). El carácter de la acción del Kipu es evidentemente colectivo y transformador. Es una apuesta por el más débil, que utiliza su astucia para convertirse en el más fuerte.

Por otro lado, también es interesante el proceso de transculturación que se visibiliza cuando el Kipu toma los elementos pertenecientes al hacendado (cabeza de ganado, sal) que corresponden a la matriz occidental y los asume como un mecanismo de defensa. Estos elementos transculturados por el protagonista del mito devienen como armas para defenderse de las formas de poder que el hacendado piensa imponer una vez que tenga riqueza. De esta manera en el Kipu se manifiesta astuta y claramente en resistencia popular.

No hay que olvidar que al igual que existen relaciones sociales inequitativas dentro de la comunidad, también perviven todavía prácticas fundadas en la primigenia reciprocidad, equidad y solidaridad colectiva. En la actualidad estas formas de organización continúan siendo alentadoras y nos animan a pensar que es posible un modo de rearticulación donde “la racionalidad de origen andino [esté] ligada a la reciprocidad y a la solidaridad” (Quijano, 2006). El ejemplo de estas manifestaciones se encuentra en la construcción de los hogares, las fiestas familiares, las mingas.

La oralidad es un práctica subalternizada que contiene formas ideológicas con sentido de emancipación, se sostienen en la experiencia de muchos años y están atadas a otras oralidades que manifiestan las mismas formas de resistencia; por ejemplo: el Pachakutik, el Inkarri, Tupak Jatari, etc., es decir, con otros mitos que hablan sobre una transformación y una subversión del orden. Este tipo de relatos orales son una recuperación de nociones comunes comunitarias, que por el sistema capitalista se han ido perdiendo. Nociones que permiten reconstruir o fortalecer el tejido social comunitario, nociones que provocan la organización social y la subversión del orden. Este tipo de relato además constituye una semilla en la construcción de una nueva ideología anti elitista y contrahegemónica.

## **Conclusiones**

Frente a los rezagos de la colonización y la colonialidad del pensamiento, que pervive en la estructura cultural del campo serrano ecuatoriano, emergen expresiones

contrahegemónicas que luchan por constituir nuevos sentidos y motivar prácticas emancipadoras. En este sentido, la cultura puede y debe ser un espacio para generar transformaciones sociales (Vich, 2014). La oralidad puede ser tomada como una manifestación contrahegemónica, no solo por los sentidos y significados que subyacen dentro de los relatos, sino por la potencia que la oralidad tiene como forma epistemológica de construir conocimiento.

Sin embargo, es necesario no olvidar que este conflicto no se resuelve tan sencillamente. La hegemonía está pensada como un proceso abierto que necesita de oposición para existir, a través de mecanismos como la negociación y la aplicación del multiculturalismo, la hegemonía vuelve a afirmarse (Grimson, 2013). Esto quiere decir que, si los procesos de oralidad no son lo suficientemente potentes para transformar la realidad, la hegemonía se alimentará de ellos para volver a reestructurarse. Por tanto, los procesos de oralidad deben permitir “romper los límites de la imaginación política instituida” (Grimson, 2013) que la hegemonía ha constituido.

Dentro de los procesos de modernización que se pueden llevar a cabo en una comunidad indígena, es importante considerar que los avances tecnológicos no son perjudiciales a la vida de los comuneros en sí mismos. No se trata del uso que se les da a estos objetos, puesto que también han sido elementos que han transformado la forma en la que los integrantes de una comunidad participan del acceso a la información. La crítica que se realiza es a la lógica mercantil que responde a satisfacer la individualidad de las personas y con ellos se rompe la relación social y plural con la comunidad.

Los relatos como el mito de la laguna del Quilotoa, generan una ruptura con las ideologías dominantes, son un llamado a luchar contra el colonialismo interno que todos los sujetos internalizamos. Además, son una invitación a reconocer el pensamiento andino y por tanto el pensamiento heterogéneo en la voz de diversos sujetos, ampliando la forma en la que se piensa. Finalmente son una forma de visibilizar la existencia de múltiples sujetos históricos que participan de las transformaciones sociales y con ellos también las diferentes vías para ejecutar dichas transformaciones.

## Bibliografía

- Arboleda, S. (2010). El mestizaje radical de Manuel Zapata Olivella: raza, etnia y ciudadanía. En C. Mosquera, *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Univalle.
- Cueva, A. (2014). Mito y verdad de la cultura mestiza. En A. Ortega (editora), *Tradición marxista, cultura y memoria literaria: Agustín Cueva, Bolívar Echeverría y Alejandro Moreano* (pp. 42-66). Bogotá: Embajada del Ecuador en Colombia.
- De Souza Santo, B. (2014). *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Bogotá: Centro de Estudios de derecho, justicia y sociedad.
- Díaz Polanco, H. (2006). *El elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- Echeverría, B. (2007). *Imágenes de blanquitud*. Recuperado de <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Imagenes%20de%20la%20blanquitud.pdf>
- Grimson, A. (2013). *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. Buenos Aires: Clacso.
- Hall, S. (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications.
- Kymlicka, W. (2004). *Estados, naciones y culturas*. España: Almuzara.
- Nivón Bolán, E. (2013). Las políticas culturales en América Latina en el contexto de la diversidad. En A. Grimson, & K. Bidaseca, *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* (pp. 23-46). Buenos Aires: Clacso.
- Quijano, A. (2006). Estado-nación y movimientos indígenas en la Región Andina Cuestiones Abiertas. *Movimientos sociales y gobiernos en la región andina. Resistencias y alternativas. Lo político y lo social*, pp. 15-24.
- (26 de mayo de 2016). Relato oral del mito de origen del lago Quilotoa. (A. Tamayo, Entrevistador)
- Rivera, S. (2010). *Violencias re encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota.
- Vich, V. (2014). *Desculturalizar la cultura. La gestión cultural como forma de acción política*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: UASB/Abya Yala.