

# Etnicidades

ANDRÉS GUERRERO  
COMPILADOR

**FLACSO, Sede Ecuador**

Páez N19-26 y Patria, Quito – Ecuador

Tel.: (593-2-) 232030

Fax: (593-2) 566139

ILDIS, Fundación Friedrich Ebert

Calama 354 y Juan León Mera

Telefax: (593-2) 562103

ISBN Serie: 9978-67-049-1

ISBN Volumen: 9978-67-052-1

Compilador: Andrés Guerrero Barba

Coordinación editorial: Alicia Torres

Cuidado de la edición: Soledad Córdova

Traducción de los artículos de Belote, Cervone, Rival y Thurner:

Alvaro Alemán

Traducción del artículo de Lentz: Carola Lentz

Diseño de portada: Antonio Mena

Diseño y diagramación: RISPERGRAF

Quito, Ecuador, 2000

## ÍNDICE

### ESTUDIO INTRODUCTORIO

- El proceso de identificación: sentido común ciudadano,  
ventriloquía y transescritura  
*Andrés Guerrero* 9

### BIBLIOGRAFÍA TEMÁTICA 61

### ARTÍCULOS

- Fuga desde abajo: Cambios individuales de identidad  
étnica en el sur del Ecuador  
*Linda Smith Belote*  
*Jim Belote* 81
- Tiempo de fiesta; larga vida a la fiesta: Ritual y  
conflicto étnico en los Andes  
*Emma Cervone* 119
- El costo de la vida: deuda e identidad en los  
Andes ecuatorianos. La fiesta de San Juan en Pesillo  
*Emilia Ferraro* 147
- La construcción de la alteridad cultural como respuesta  
a la discriminación étnica. Caso de estudio en la  
Sierra ecuatoriana  
*Carola Lentz* 201
- Identidades de mujeres indígenas y política de  
reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana  
*Blanca Muratorio* 235

Bajo la sombra de Yaruquíes: Cacha se reinventa <i>Amalia Pallares</i>	267
La escolarización formal y la producción de ciudadanos modernos en la Amazonía ecuatoriana <i>Laura Rival</i>	315
Políticas campesinas y haciendas andinas en la transición hacia el capitalismo: una historia etnográfica <i>Mark Thurner</i>	337

# El costo de la vida: deuda e identidad en los Andes ecuatorianos. La fiesta de San Juan en Pesillo\*

EMILIA FERRARO

(La cultura) dirige nuestra atención hacia la sociedad como un todo, e insiste en que no puede ser reducida a lo económico o a lo político. Esto no implica un nuevo ‘culturalismo’, en el cual la ‘cultura’ se vuelva más importante que la economía política: por el contrario, obliga a examinar la intersección entre las instituciones políticas y económicas y el resto de la vida cotidiana... lo que necesitamos evitar es no sólo la presunción de que ‘lo cultural’ representa una esfera separada, sino también de que es causalmente secundaria... (P.Worsley)

## Introducción

Todo empezó en el invierno de 1993. Vivía yo, en ese entonces, en Cayambe, trabajando en las comunidades indígenas de la zona norte, por la parroquia Olmedo. Caminando por los estrechos *chaquiñanes* que dibujan el paisaje andino de la zona como culebras esbeltas y sinuosas, conversando con las mujeres en las reuniones semanales o en las cocinas oscuras y ahumadas, alrededor del fogón que nos daba amparo del frío seco y cortante, y en un sinnúmero de otras actividades ordinarias y cotidianas, la fiesta de San Juan aparecía en las conversaciones, ya sea como recuerdo de tiempos pasados y tal vez un poco añorados por los mayores, ya sea como referencia temporal del año (“antes o después de San Juan...”).

---

\* Artículo inédito.

Así fue que me nació la obvia curiosidad de conocer más sobre este evento que tanta importancia parecía tener en la vida de mis compañeros indígenas; de poder asistir, yo también, por una vez, a esta fiesta memorable, mencionada en viejos documentos y recordada ya en 1865 —y también antes— por su magnificencia y por su violencia al mismo tiempo, cuando “todos estaban bien armados con garrotes y trancas para estar listos en caso de batalla(...); todas las animosidades y resentimientos mutuos, todo el rencor y las envidias que han sido acumuladas durante el año, son combatidos en estas ocasiones” (Hassaurek 1967:169, citado por M. Crain 1989:193). Cuando “a la aurora del 24 de junio, el Día Grande, grupos de familias de toda la hacienda, disfrazados y arreglados, empezaban a juntarse en las afueras del patio. Acompañadas por los hombres que llevaban las lanzas, las mujeres conducían los caballos ricamente adornados, que llevaban la rama y al joven preadolescente, llamado ‘inocente’, quien recitaría la loa” (M. Crespi 1981:498. Traducción mía del inglés original). Una celebración que parecía romper con todos los parámetros sociales, invirtiendo la realidad y los roles sociales, y cuya desatada violencia era tal que su fama y su temor llegaban mucho más allá de sus confines geográficos.

Sin retroceder tanto en el tiempo, todavía escuchaba yo, con mucha frecuencia, los cuentos de los mayores, *exhuasipunqueros* o hijos de *exhuasipunqueros* entonces nacidos en la hacienda y crecidos en ella una buena parte de sus vidas, quienes hablaban con emoción y —me parecía— con cierta nostalgia, de cuando, en el ‘tiempo de los arrendatarios’, del ‘gringo Hans’ sobre todo (posiblemente el último arrendatario antes de la desarticulación de la hacienda por la Reforma Agraria de 1964), por San Juan se solían matar varias cabezas de ganado para dar carne a todos, y la chicha se ‘regaba’ en abundancia. Y, por un momento, esos días volvían, evocados por los cuentos de mis informantes, sus ojos relucientes, y a mí también me parecía poder tocar materialmente la excitación y el fervor que los acompañaban; e, invariablemente, desaparecida la magia del recuerdo, los cuentos concluían con un “bonito era; ya no es así”, dejándome el sabor amargo de haberme perdido algo único.

Sin embargo, la fiesta de San Juan seguía celebrándose en la zona, y por más que los comentarios generales apuntasen a una declinación de la fiesta, muchos eran los cuentos divertidos de la gente joven sobre las formidables borracheras que parecían acompañar preponderantemente a la fiesta.

Me parecía que había una contradicción: la opinión del sacerdote de la zona —profundo conocedor de la historia y de la cultura local— así co-

mo de muchos otros, era que la fiesta había perdido ya su fuerza e importancia, y que se mantenía sólo como un momento lúdico, sin mayor relación con el resto de la vida en el año. Sin embargo, la gente manifestaba todavía mucho entusiasmo al hablar de esta fiesta, y se preparaba, de un año a otro, con mucha impaciencia: “como decimos por aquí, papas andan y estamos ya contando los meses. Ya, ya mismo llega San Juan, que faltan 12 meses...11 meses...En el nuevo año decimos «ya son 6 meses que faltan para seguir bailando...»” (J. M., Pesillo, julio de 1997)<sup>1</sup>. De la misma forma, en varios momentos del día, frecuentemente observaba a las mujeres seguir con sus ojos atentos y sus manos firmes —cuando las manos no estaban ocupadas en otras tareas— los hilos de dibujos complejos sobre un pedazo de tela empolvada, hechos con maestría y ligereza insospechadas por dedos acostumbrados a tareas de otra dureza, que iban asumiendo la forma de lindas flores o pájaros de colores brillantes y alegres: así creaban las blusas que estrenarían en la fiesta. Los migrantes pedían permiso y volvían de las ciudades para asistir, y, ‘como siempre’ —un agrónomo de la zona me decía—, alguien perdía parte o toda su cosecha, por emborracharse y descuidarse del trabajo, o por no poder contar con la ayuda de suficientes vecinos y parientes. Los agrónomos y técnicos que trabajaban con las ONG de la zona sabían, por ejemplo, que entre finales de mayo y julio sería muy difícil respetar los cronogramas de las actividades programadas, y yo misma he visto en mi trabajo que los planes operativos anuales —programados y aprobados en diciembre— tenían que ser preparados respetando el hecho de que en la ‘época de San Juan’, las actividades irían a un ritmo visiblemente más lento.

Las expectativas y preparación para la fiesta actual no correspondían, entonces, a la imagen ‘decadente’ que salía de las comparaciones con el pasado, o también con las descripciones hechas de la misma fiesta en otras zonas de la Sierra norte.

Así que cuando el verano llegó, y con él un nuevo San Juan, yo también me preparé a participar, para así poder formarme una opinión personal, de primera mano, sobre este evento del cual había leído y escuchado tanto, y que me reservó no pocas sorpresas y me proporcionó tantos estímulos para mi reflexión que aún no acabo de ‘digerirlos’.

---

1 Las entrevistas con fecha de 1997 han sido recogidas por Juan Serrano.

## El 24 de junio: Día Grande

Empiezo en este día la descripción de la fiesta, porque así lo hace la gente cuando habla de San Juan. Y porque en este día también empiezan las descripciones de la mayoría de aquellos que la han analizado antes que yo, al punto que en el sentir general del país, la fiesta de San Juan coincide y se agota en las celebraciones del 24 de junio. Esta apreciación se hace necesaria porque, en el transcurso de este trabajo, veremos cuan engañosa puede revelarse una perspectiva semejante.

Las 12 comunidades<sup>2</sup> indígenas de la zona de la investigación, que gravitan alrededor de Pesillo, en la parroquia Olmedo, han elegido un comité central que se ocupa de los asuntos de interés común (electrificación, agua potable, etc.). Este comité es también el ‘prioste principal’ de la fiesta, pues la organiza y se encarga de preparar la comida y distribuirla a todos los participantes. Este comité se encarga de costear la fiesta y de organizar su programa, mientras que “todo lo que es chicha, bebida —la ‘boda’, que decimos—, hace la comunidad. Cotizamos un capital de fondo para los gastos, para atender a los que presentan rama o colcha para los to-

---

2 Se trata de las comunidades al margen occidental del río La Chimba. No todas son comunidades legalmente reconocidas; se trata más bien de ‘sectores’ de Pesillo, pertenecientes anteriormente a la antigua hacienda Pesillo, propiedad de los padres mercedarios. En 1906, por la Ley de Manos Muertas, todas las propiedades eclesiásticas fueron expropiadas por el Estado: la hacienda fue subdividida en 5 haciendas menores —de las cuales Pesillo era solamente una— bajo la administración del organismo estatal de la Asistencia Social. Después de la Reforma Agraria de 1964, la tierra fue totalmente dividida entre los indígenas: de forma directa, entregando los *huasipungos* a sus *huasipungueros*, e indirecta, a través de la entrega y/o compra colectiva por parte de cooperativas deliberadamente creadas por el Estado con este propósito (C. Furche 1980; C. Landázuri 1980). Pesillo actualmente es una comunidad con reconocimiento jurídico; en sus alrededores gravitan los sectores legalmente reconocidos como parte de Pesillo. Pero, en muchos casos, estos sectores se perciben a sí mismos como ‘separados’ y se autodefinen como ‘comunidad’ independientemente del status jurídico. Los mismos habitantes de Pesillo frecuentemente hacen la misma distinción. Sin embargo, la preparación conjunta de la fiesta de San Juan, que se celebra en el patio externo de la vieja casa de la hacienda Pesillo, así como el hecho de que, en muchos casos, los sectores deban necesariamente recurrir a la comunidad de Pesillo para sus compras, por ejemplo, o que la mayoría venda la leche de sus vacas a la quesería de Pesillo, administrada en asociación y definida como pertenecientes a toda la comunidad —“pues es de nosotros”—, atestigua que los lazos entre el ‘centro cívico’ y sus sectores todavía son muy fuertes.



ros. Y para todos, porque lo que es chicha y trago es público, no sólo para los que donan” (J. M., Pesillo 1997).

Por la mañana del 24, la misa selló el comienzo de las celebraciones ‘oficiales’: celebrada predominantemente en quichua, era muy concurrida y los presentes participaban con cantos, siempre en quichua: “la imagen de San Juan Bautista era de nuestros antepasados, la tenemos ahí (en la iglesia) de año tras año, para recordarle. Toda la comunidad y el comité central le pasan la misa a San Juan (...) en los programas que realizamos año tras año, primero está la misa, después de la misa el baile, el trago... Sin la misa no hay fiesta tampoco, porque siempre hay que acercarse a la misa, siquiera a ver” (J.M., Pesillo, 1997). Al terminar, la efigie del Santo, engalanada, fue llevada en procesión por el patio, al que se asoman tanto la iglesia como la vieja casa de hacienda. El patio, lleno de gente y cuadrillas que ya danzaban, presentaba para la ocasión una tarima, donde un jurado —conformado por ‘personalidades’ y autoridades de la comunidad y blanco-mestizas (por ejemplo el director de una radio de Cayambe, un técnico de la mayor ONG de la zona)— tomaría asiento para ver mejor el desfile y juzgar al ganador; y una ‘plaza de toros’ de madera que hospedaría una corrida en la segunda parte del día. También había vendedoras de empanadas y hornado, mientras que los cuartos de la vieja casa de hacienda que dan al patio, convertidas actualmente en tiendas y licorerías, iban a quedar abiertos todo el día para atender al público.

La procesión no era muy larga: encabezada por el sacerdote, la efigie recorrió el perímetro del patio, abriéndose un espacio entre la gente que se santiguaba a su paso y guardaba silencio por un momento; y después de haber ‘dado la vuelta al ladrillado’, volvió en la iglesia por la puerta lateral. En la iglesia, el Santo iba a quedar hasta la noche, cuando volvería a su lugar, al costado derecho de la iglesia, junto a San Miguel y la Virgen, hasta la próxima celebración.

El final de la procesión marcó el comienzo de los festejos, con cantos y bailes, y dio comienzo al programa del día, cuyo momento central era representado por la ‘entrada’ y desfile de los sectores, y por la entrega de la rama de gallos.

Aunque con menos énfasis que en un pasado aún reciente, la fiesta se caracterizaba por la presencia de disfraces: hombres disfrazados de mujeres o que llevaban en la cara unos antifaces; y, sobre todo, las máscaras

típicas de San Juan: *chinucas*, *aruchicos*, el *diablouma*<sup>3</sup>. La atmósfera era de tipo carnavalesco, alegre e irreverente; con chistes y bromas, sobre todo, de tipo sexual, que pasaban de una boca a otra con voz cada vez menos clara y firme, por el mucho trago. La música y las coplas acompañaban rítmica e incesantemente todo momento de la fiesta; su tono y la letra presentaban abiertamente un carácter fuertemente sexual y una constante contraposición entre mujeres y hombres<sup>4</sup>.

### *La entrada de las comunidades y la entrega de la rama de gallos*

Los sectores y las organizaciones particulares estaban reunidos a la entrada de la comunidad, en el cruce del camino que desde Olmedo –pueblo mestizo– conduce también a Turucucho y a los demás sectores indígenas. Los dos centros, Olmedo y Pesillo, son geográficamente muy cercanos, separados sólo por cerca de 2 km.: ubicados uno a continuación del otro parecen casi prolongarse el uno en el otro. Sus habitantes mantienen relaciones sociales y económicas constantemente, y, sin embargo, la fiesta de San Juan es cuidadosamente preparada y celebrada separadamente por los mestizos de Olmedo y los indígenas de las comunidades aledañas, que, en esta ocasión, nunca se mezclan entre ellos. Nunca como en San Juan me pareció aquella corta distancia geográfica tan marcada e insuperable. Los grupos se estaban preparando para caminar ha-

---

3 Para una detallada descripción de estos personajes, ver AA.V., 1991; P: Guaña et al., 1992, en la bibliografía.

4 Transcribo aquí unas pocas coplas de San Juan, como ejemplo:

1. *Quisiera tener un carro/ como el que tiene el Gobierno/ para llevarle a mi suegra/ a las puertas del infierno.*
2. *¡Ay, aquí está la galladita!/ la gallada de Muyurco/ así son las solteritas/ jari jari donde quiera/ jari jari con cualquiera .*
3. *Los solteros de este tiempo/ son como la granadilla/ no se conforman con una/ sino con una cuadrilla.*
4. *Lucero de la mañana/ salí que te quiero ver/ alumbrame la ventana/ para verle a mi mujer.*
5. *A las mujeres de este tiempo/ no les gusta leche fría/ les gusta leche caliente/ mandada por tubería.*

Para una lista más larga de estas coplas, véase AA.VV.1991. M. Crain reporta, por ejemplo, que en la parroquia de Angochahua, la fiesta de San Juan tiene también un carácter de iniciación sexual (Crain 1989).

cia el centro de la comunidad y ‘entrar’ al patio externo de la hacienda. Cada grupo era reconocible por un detalle —el color de los pañuelos o de los sombreros, unas cintas de colores, etc.— que lo distinguía de los otros. Encabezado por un líder, precedido a su vez por un *diablouma*, cada grupo empezó su marcha danzante y colorida, en una ‘procesión’ lenta y ordenada, cantando y bailando separadamente al toque de las guitarras de los *aruchicos*, de modo que desde una cierta distancia daba la impresión de una larga ‘serpiente’ danzante que confería a todo el recorrido la misma cualidad surrealista de evento danzante que Sallnow identifica como fundamental en los peregrinajes de los Andes (M. Sallnow 1991). La ‘procesión’ procedía ordenada y cuidadosamente, casi como si estuviera ‘marcando’ el territorio y los espacios, dibujando un mapa, no solamente geográfico sino étnico también, tomando distancia de los espacios de Olmedo, pueblo mestizo, y así reclamando y ratificando una pertenencia geográfica y étnica diferente.

Acercándose a Pesillo, la música se hizo más intensa. El *diablouma* abría camino entre la muchedumbre con un acial, y cada grupo entró al patio, uno detrás de otro, ordenadamente, esperando su turno para llegar al centro y delante de la tarima, frente a los miembros del jurado, para presentar su número entre las aclamaciones de los presentes, en una misma secuencia para todos. Una vez acabado el desfile, el jurado tardó un poco de tiempo para votar y decidir cuál era el grupo ganador. Aclamado entre los aplausos y gritos, el grupo recibió de las manos del presidente del comité central el premio: una copa ofrecida por..., y repitió su número, seguido por los grupos que quedaron segundo y tercero. Observando a los otros grupos, me pareció adivinar en la cara de sus miembros algo de desilusión y frustración, que se hizo evidente en la actitud abiertamente molesta de un líder quien reclamaba y acusaba al jurado de no ser imparcial, y que enseguida fue calmado por los otros líderes, quienes le apoyaron veladamente con comentarios a media voz. La competición tenía, entonces, una carga mayor de la que parecía: no era solamente ‘entretenimiento’, sino que llevaba consigo una importancia relacionada tal vez con el prestigio de todo el grupo y, sobre todo, de su líder, como sus gestos de enfado parecían demostrar. Supe después, que la mayoría de grupos se prepara a lo largo del año para esta competición y la frustración de ver todos los esfuerzos de un año ‘quemados’ en pocos minutos me apareció más comprensible.

Ya en los tiempos de los padres mercedarios, la entrada al patio la hacía cada grupo familiar, encabezado por el jefe del *huasipungo*, junto con el *diablouma*, quien “tenía que ser el primero en entrar; el más fuerte para aguantarse todo” (R.V., Ayora, 1997), con el objetivo de “ganar el patio” por cualquier medio. Así que estas entradas se resolvían en luchas violentas y sangrientas entre los distintos sectores (M. Crespi, 1981:489). En realidad, la ‘toma del patio’ parece ser un elemento común a los festivales de todas las regiones andinas, así que algunos ven en ella una versión ‘revisada y corregida’ del tradicional *tinqui*: aquella lucha simbólica entre parcialidades y mitades rivales, típica de los Andes ( cf. M. Crain 1989; R. Kaarhus 1989; Bastien 1978; Gose 1994; Cervone 1996; Bourque 1994). Algunos sugieren, también, que su presencia en los festivales de la cosecha puede tener relación con la fertilidad de la tierra: la sangre humana ‘regada’ sobre la tierra sería esencial para su fertilidad ( Cervone 1996; Gose 1994; también T. Platt 1987a; O. Harris 1989).

Hoy en día, los grupos entran al patio de Pesillo bailando y cantando, en vez de peleando, pero la ceremonia guarda su carácter competitivo en la medida en que cada grupo hace el mayor esfuerzo posible para atraer sobre sí mismo la atención del jurado y así promoverse a sí mismo y ganar prestigio a los ojos de las autoridades y de todos los presentes. Entonces, el patio guarda todavía, su carácter de ‘arena’ de disputa del poder entre localidades distintas, que siguen midiendo su prestigio y fuerzas, ya no en términos de violencia física, sino de baile, música y elegancia: se había convertido, así, en una ‘abstracción’.

Durante el desfile, después del baile, algunos grupos aprovechaban para entregar una rama de 12 gallos al propio comité central, finalizando así un acto empezado el año anterior, cuando —siempre durante San Juan— el grupo, a través de un representante, le había pedido un gallo con el tácito compromiso de devolverle 12 al año siguiente. Los gallos estaban atados a un caballo ricamente adornado —6 por cada lado— conducido por una joven muchacha elegantemente vestida o por el responsable del grupo. La rama era entregada entre los cantos y aplausos de los miembros del grupo, y aceptada por el presidente del comité.

En el pasado, estos líderes eran individuos, jefes de familias; mas hoy en día, es casi imposible encontrar en Pesillo ofertas individuales de la rama, que, por el contrario, vienen ofrecidas por grupos, sectores, organizaciones locales.

El pedido del gallo abre una serie de intercambios entre los miembros de los grupos involucrados: el gallo recibido será llevado a la casa del prioste y, a los pocos días, cocinado ('gallo caldo'). En esta comida participarán todos los miembros del grupo/sector etc., aceptando así, ellos también, el compromiso de devolver un gallo o una ayuda de cualquier tipo — en trabajo, animales y hasta dinero— para la organización de la rama del año siguiente.

### *Un festival de hacienda*

El ritual de la entrega colectiva de la rama de gallos —tanto en el pasado como en tiempos más recientes— ha sido generalmente contextualizado dentro del espacio 'global' de la hacienda (físico, social, económico, político y simbólico) antes y después de la Reforma Agraria de 1964.

Estos análisis van desde unas tempranas consideraciones del ritual en términos de subordinación indígena al hacendado (Parson 1945; Buitrón 1964), a una más avanzada lectura en términos de resistencia silenciosa y lucha de clase —ritualmente expresada a través de la inversión simbólica del orden social y de la jerarquía establecida (M. Crain 1989) —, hasta una visión de más amplio aliento por parte de A. Guerrero (1991a), quien interpreta los rituales de la 'entrada al patio' y la sucesiva 'entrega colectiva de la rama de gallos' como actos que celebran la superioridad del terrateniente con respecto a sus trabajadores, quienes, de esta forma reconocen, aceptan y, entonces, ratifican las posiciones sociales recíprocas. El intercambio ritual de 1 gallo por 12 al año siguiente representa, claramente, según este autor, la reciprocidad desigual vigente dentro del orden jerárquico de la hacienda, mientras que la aceptación por parte del terrateniente de iniciar y costear la fiesta expresa la otra cara de esta reciprocidad desigual: aquella 'generosidad institucionalizada' que no se puede separar del ejercicio del poder en los Andes. Mas la visión amplia de este autor sobre la hacienda como orden no solamente económico, sino también político y simbólico, lo lleva a profundizar su análisis afirmando que la actual celebración de San Juan representa, igualmente, la respuesta indígena a los cambios violentos y repentinos que les han afectados en las últimas décadas, en un intento de reconstruir, en el nivel imaginario, un mundo estable y coherente que integre pasado y presente, y que dé legitimidad a las relaciones sociales que de otra forma permanecerían arbitrarias (1991a:33-39).

Ya sea que se lea esta fiesta como respuesta a la nueva ética del trabajo en las nuevas haciendas capitalistas (M. Crain 1989) o como ‘tradicción reinventada’ y no ‘costumbre inconsciente’, según la definición de Obswam (A. Guerrero 1991a), en estas interpretaciones el eje estructurante de la celebración de San Juan sigue siendo representado por las dinámicas sociales entre sus participantes. En efecto, estos análisis se han centrado casi exclusivamente en las relaciones de producción expresadas ritualmente entre los participantes de la fiesta. Así se ha privilegiado el carácter de ‘espejo de la sociedad’ que la fiesta, sin duda alguna, contiene; reflejo de las dinámicas ritualizadas y ritualmente expresadas, entre los participantes y la autoridad central.

Coherentemente con esta visión, la atención principal de los analistas se ha centrado, hasta ahora, casi exclusivamente en los rituales en acción durante el ‘Día Grande’ (el 24 de junio) en el patio de la hacienda; sobre todo, en la entrega colectiva de la rama, descuidando las otras múltiples dinámicas que se dan alrededor del acto ‘central’, y que representan, a mi parecer, espacios esenciales para una comprensión profunda de esta celebración. De hecho, la coexistencia de distintas facetas en esta celebración y la condensación de múltiples significados, le confieren una complejidad que torna parcial toda interpretación que se fundamente exclusivamente en el cambiante contexto socioeconómico, escondiendo y matizando, por ejemplo, su profundidad histórica y sus otras facetas, igualmente importantes.

Efectivamente, la desestructuración de la hacienda y la mecanización de la agricultura habían llevado, por un lado, a una mayor necesidad de trabajo especializado; por otro lado, el continuo cambio de gerencia de la cooperativa podía haber conllevado a una ‘desfuncionalización’ del ritual de la rama. Hasta ese entonces, San Juan parecía haber protegido ritualmente y avalado el contexto hegemónico de la hacienda, articulando su organización jerárquica a través del lenguaje, de la ideología y de los rituales católicos; ofreciendo así a ambas partes —a los indígenas *huasipungueros* y a los blancos— un camino mutuamente tolerable hacia sus respectivos objetivos. Pero cuando desapareció la figura misma del hacendado, desapareció también la razón principal de la existencia de la entrega de la rama, una de cuyas principales funciones era la de traer a los prios-tes ventajas, que de otra forma no habrían podido obtener. El cambio continuo de los gerentes de la cooperativa llevó a que los altos costos de la ra-

ma no fueran ya compensados por sus ventajas, en vista de la breve duración de sus cargos y, por lo tanto, de su poder. De hecho, Crespi informa que en 1972/73, la rama central fue entregada por última vez a los gerentes de la cooperativa y a los funcionarios del IERAC, y que desde entonces no hubo ya entrega central, por decisión común de todas las partes (M. Crespi, 1981:499)<sup>5</sup>.

Esta misma posición era compartida por algunos de mis compañeros no indígenas que trabajaban en la zona, y, sobre todo, por el sacerdote quien, como ya dije, conoce muy bien la zona: frente a mi desilusión, todos intentaban consolarme repitiendo que los fuertes gastos que la fiesta implica, y la nueva mentalidad ‘empresarial’ de los indígenas impedían ‘despilfarrar’ tanto dinero en una fiesta. Buscaban explicaciones de tipo económicas relacionadas al cambiante contexto general. Sin embargo, yo permanecía muy perpleja. Mis datos de campo contrastaban con estas conclusiones, confirmando que la ceremonia de la rama en Pesillo se había dado año tras año, sin excepción: “desde el tiempo que yo he llegado a darme cuenta —y voy cargándome 37 años de vida ya— ha sido durante todo el tiempo la tradición de las festividades. No es cierto que durante algunos años de la cooperativa no se haya hecho fiesta, esto es mentira... antes que no había el comité central, se daba (la rama) a la cooperativa. La coope-

---

5 En el tiempo de los padres mercedarios, la entrega de la rama de gallos al sacerdote/haciendado era obligatoria, así como todas las otras ‘ofrendas’ (por ejemplo las ‘primicias’). Éstas terminaron de ser obligatorias y se volvieron voluntarias, cuando la hacienda pasó a la administración estatal. Con la división del latifundio en 5 haciendas menores, cada grupo familiar empezó a enfocar su atención ritual hacia los arrendatarios de la hacienda en la que vivía. Alrededor de 1950, la Asistencia Social terminó con estas ceremonias hacendatarias, rechazando su tradicional rol de ‘recibidor’ de la rama de gallos, e iniciador de la ceremonia sucesiva. Este proceso de declinación del ritual de la rama culminó bajo la administración corporativa de la cervecería, que decidió subir los jornales pero abolir los socorros y las otras distribuciones ceremoniales. Fue en este momento cuando los indígenas empezaron a dirigirse hacia sus compadres blanco-mestizos para seguir con la ceremonia de la entrega de la rama, desplazando su atención de un único recibidor dominante hacia muchos recibidores. Después de la Reforma Agraria, la cooperativa asumió totalmente la responsabilidad de la administración de la tierra entregada por el Estado, así como los costos económicos de la celebración de San Juan, utilizando, al principio, los fondos comunes y después buscando fuentes externas. Simultáneamente, los gerentes del IERAC, coadministradores de la cooperativa, importaron nuevas formas de entretenimiento y los rituales de la rama y el de San Juan en general, registraron una dramática declinación (Crespi 1981).

rativa administraba la rama de gallos, distribuía comida, chicha, trago, atendía a los que presentaban la rama” (J.M., Pesillo 1993).

Arriesgo una hipótesis. Efectivamente, con la Reforma Agraria se intensificó aquel proceso de ‘descentralización’ del ritual que había empezado ya con la subdivisión de la antigua hacienda/iglesia. Aquel desplazamiento ritual seguía a un precedente desplazamiento socioeconómico y organizativo. En efecto, con la hacienda/iglesia existía un ‘centro’ que organizaba la vida económica, social y ritual de los *huasipungueros* alrededor del patio de la hacienda. Sucesivamente, durante el tiempo de la Asistencia Social, con el paso de los diversos arrendatarios, aquella centralidad de la hacienda se desintegró y, con ella, su vida económica, social y ritual, que se reconstruyó alrededor de cada una de las haciendas más pequeñas. Además, los arrendatarios eran parte de una nueva generación de terratenientes, que había crecido fuera del espacio de la hacienda, con la cual no tenían vínculos *de facto*, ya que residían en Quito. Este tiempo coincidió también con la decisión de la Asistencia Social de no entregar nuevos lotes a los *huasipungueros*. Esto obligó a ‘arrimazgos’ más largos y a una más larga convivencia de las familias nucleares (cf. L. Martínez 1995). Se empezó, así, un proceso de intensificación, por un lado de las relaciones familiares entre *huasipungueros* que dependían mayormente de la ayuda mutua, y, por otro, de las relaciones con los compadres mestizos.

Conforme el ‘centro’ dejaba de operar, la periferia reforzaba sus vínculos —económicos y sociales— a través de lazos tanto consanguíneos como rituales. En cierto modo, la ‘periferia *huasipunguera*’, hasta ese entonces organizada alrededor de un centro/hacienda, empezaba a independizarse, y sus líderes, quienes antes eran captados por la hacienda como mayores, empezaron también a ser más autónomos (A. Guerrero, comunicación personal).

Con la Reforma Agraria, este proceso de fragmentación social y económica se intensificó, pues la tierra ‘liberada’ resultó accesible sólo para los cooperados, mientras los otros *exhuasipungueros* y las familias jóvenes quedaron al margen. El resultado final fue una mayor diferenciación entre indígenas con y sin tierra (cf. Haubert 1990), que se incrementó ulteriormente por la intervención de otros factores. Por un lado, el mayor acceso a la tierra por parte de las familias cooperadas hacía que éstas ya no necesitaran tanto como antes la ayuda recíproca, y que pudieran recurrir a la cooperativa. Por el otro lado, las familias con poca tierra intensifica-



ron el envío de sus miembros —sobre todo los hombres jóvenes— hacia afuera, en busca de trabajo.

El auge petrolero que estaba atravesando el país fue esencial para facilitar el acceso al trabajo asalariado. Pero a comienzos de la década del 80 empezó la crisis económica que todavía agobia fuertemente al país. Desde mediados de la mencionada década, este proceso socioeconómico (y ritual) tomó un rumbo que le ha llevado hasta la actualidad. En toda la zona de la investigación, las cooperativas empezaron a ‘liquidarse’, conforme se terminaba de pagar la tierra al Estado, en un proceso de finalización también jurídica<sup>6</sup> que todavía ve a sus miembros repartirse la tierra, la maquinaria y todas las propiedades comunes (excepto los páramos y los bosques). Este proceso coincide con la inmovilidad del mercado de la tierra, que impide a las nuevas generaciones el acceso a tierra propia, haciendo que presionen sobre la tierra de las cooperativas. La crisis económica dificulta el acceso a nuevas fuentes de trabajo asalariado, así que hay una tendencia a la diversificación de las actividades en el área rural y un impulso hacia actividades no tradicionales (cf. L. Martínez 1995; FLACSO-IICA 1994).

En la zona de mi investigación, este proceso se concretiza por el empleo masivo de las nuevas generaciones indígenas en las plantaciones de flores para la exportación, que ha encontrado un terreno excelente (en todo sentido) en Cayambe; hay también una mayor presencia visible de ‘nuevas’ actividades productivas, apoyadas técnica y financieramente por las ONG de la zona, como por ejemplo: la implementación de criaderos de truchas, pastos, cultivo de hierbas medicinales, entre otras. En las comunidades indígenas, esta situación se refleja en un destacado incremento de la actividad ganadera (en detrimento de la agricultura tradicional), con el consiguiente fortalecimiento del mercado local de la leche. El comercio de la leche había estado tradicionalmente en manos de intermediarios y lecheros mestizos, que la dirigían hacia las queserías de Cayambe y Ayora. Pero desde comienzos de la década del 90, la zona está atestiguando una proliferación de queserías ‘indígenas’ en las comunidades, que captan la

---

6 Actualmente, para poder obtener el reconocimiento jurídico de comunidad, ésta no puede tener al mismo tiempo la definición jurídica de cooperativa. Así que, en este momento, las comunidades indígenas de la zona están en este proceso de pasar de cooperativa a comunidad.

leche disponible localmente, desplazando paulatinamente a los lecheros mestizos.

Hay, entonces, una suerte de ‘regreso’ a las comunidades y una inyección de fuerzas e ideas nuevas por parte, sobre todo, de los organismos de desarrollo rural de la zona.

Este proceso coincide —y de cierta forma culmina— con la sustitución de la cooperativa por el comité central, organismo intercomunal totalmente indígena que en el ámbito comunal representa la más alta autoridad, y cuya responsabilidad se interesa, principalmente, por la administración de servicios comunes (por ejemplo, el sistema de agua potable, el bosque comunal). Con las debidas proporciones, el comité central ha asumido el papel que tenía antes la cooperativa, convirtiéndose en la mayor instancia de relación entre las comunidades indígenas y el contexto nacional ‘externo’.

Desde 1990, este organismo ha asumido plenamente el papel de organizador de la celebración de San Juan, así como sus costos. Se ha convertido entonces en el ‘prioste principal’ ‘recibidor’ —como hemos visto— de una rama colectiva que se presenta aparentemente debilitada y empobrecida. La ‘entrega de la rama’ a la que asistí parecía haber perdido su fuerza y representatividad ritual, agotándose en gestos casi apurados y sin mayor sentido, tal vez a causa de la ausencia de un ‘patrón’ que catalizara las dinámicas de poder tradicionalmente en acción.

Fue únicamente cuando volví los ojos lejos del patio central, hacia lo que A. Guerrero define como el espacio ‘entre bastidores’, la periferia, que una perspectiva de análisis distinta empezó a abrirse camino ante mis ojos, y que la celebración de San Juan empezó a cobrar coherencia y mayor profundidad.

Iré en orden, exponiendo los ‘hechos’ en la misma secuencia con la que se me presentaron y de este modo recorreré, por etapas, el camino que me llevó a poner en orden las piezas de lo que me parecía un misterioso rompecabezas.

Para esto, describiré a continuación las otras celebraciones que se dan entre los comuneros ‘entre bastidores’, con el objetivo de intentar un análisis distinto de los que se han propuesto, hasta aquí, para la fiesta de San Juan, que tome en cuenta lo que es, tal vez, su carácter más ‘obvio’ y que parece no haber recibido suficiente atención hasta aquí. Me refiero al hecho de que se trata de una fiesta que, en última instancia, es la expre-

sión religiosa más importante del calendario anual. Como tal, yo creo que manifiesta y celebra una relación entre el Santo y sus devotos, que es esencial y fundamental para la 'salvación eterna', entendida en términos de continuidad y reproducción material, social y cultural de un grupo étnico; como posibilidad de seguir existiendo en el tiempo como un 'nosotros' distinto y diferenciado de 'los otros'. Yo creo que aquí reposa el eje estructurante de una fiesta que, a pesar del resquebrajamiento del contexto que la hospedaba, sigue celebrándose con siempre renovado vigor y fuerza. Sin embargo, su complejidad escapa nuevamente a toda interpretación que la reduzca en los términos de una simple dualidad entre una religión oficial versus una religiosidad popular<sup>7</sup>.

El camino que me llevó a evidenciar los andamiajes de la celebración de San Juan es tal vez algo tortuoso, porque implica la contextualización de tal celebración dentro del marco más amplio de la cultura<sup>8</sup> que la genera. Y esto, a su vez, necesita de una breve digresión.

### **San Juan y el establecimiento de un orden superior**

Las comunidades quichuas alrededor del tutelar Cayambe, ubicadas en su vertiente noroccidental, presentan una relación muy interesante e inusual con la 'deuda'. Muchos aspectos de su vida económica, social y cultural giran alrededor de una noción de deuda localmente construida, que asume características distintas según el contexto. Disfrazada casi siempre de deuda económica —dinero tomado en préstamo y devuelto, pero también bienes y servicios— esta deuda tiene en realidad connotaciones más pro-

---

7 El término 'religiosidad popular' fue creado y utilizado por la teología de la liberación. Está entonces muy ligado al momento histórico y político en el cual se generó, y que analizaba y daba resonancia a las numerosas manifestaciones religiosas populares, principalmente en ambientes urbanos marginales y en los pueblos rurales, sin considerar específicamente los contextos propiamente indígenas. Estas prácticas religiosas populares eran (y son) leídas en términos sociales —y no culturales— como manifestaciones de devoción y fe católica, entonces dentro de la ortodoxia católica.

8 Se entiende aquí por 'cultura' al conjunto de experiencias, prácticas y creencias que salen de la percepción que un grupo específico tiene como fruto de su experiencia del contexto en el que vive y de la forma con la que se relaciona con él. Este conjunto se expresa también de forma simbólica y gracias a él los seres humanos comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y su actitud hacia la vida (cf. C.Geertz 1963).

fundas y vitales, y se presenta, a menudo, como la chispa que empieza las relaciones sociales y como la ‘piedra angular’ que las soporta; a tal punto que propondría la hipótesis de que la cultura quichua de la zona de mi investigación es, en realidad, una ‘cultura de la deuda’<sup>9</sup>. Los tradicionales mecanismos de cooperación, así como las prácticas productivas, sociales y rituales están impregnadas de un sentido de ‘crédito’, de dar y devolver, de dar y tomar en préstamo algo que debe necesariamente ser devuelto. El ‘prestamos’, por ejemplo, que encuentra una explicación en su mismo nombre, es el intercambio postergado en el tiempo de días de trabajo; la *uniguilla* es un intercambio de productos de pisos ecológicos distintos, que implica el derecho a ‘uniguillar’ en el futuro, para la parte que ha respondido a un pedido inicial; los ‘suplidos’, el ‘anticipo’ de dinero por parte de los lecheros y/o comerciantes sobre la compra de la leche u otro producto; el mismo ‘compadrazgo’ o los ‘cargos’ para las fiestas implican todos una serie de créditos<sup>10</sup> —en dinero, bienes y/o servicios— que deben necesariamente ser devueltos en un futuro y, como tales, son verdaderos ‘contratos’ entre dos partes, que implican una negociación en el tiempo. Estos contratos pueden definirse como ‘inversiones’ a corto y largo plazo: lo que se invierte puede contabilizarse en términos materiales —tiempo, dinero, trabajo— pero lo que se cosecha va más allá del orden material, para incur-

---

9 Tomo distancia de la postura de J. Sánchez-Parga, quien define las sociedades andinas en general como ‘sociedades de la deuda’, contrapuestas a una sociedad occidental —no bien definida— ‘de la culpa’: la una está relacionada con el ‘arrepentimiento’, y puede ser sancionada por una suerte de transacción o retribución comparable al pago de una deuda. Por esto, revela una índole jurídica más que moral o religiosa. Contrariamente a la culpa, relacionada con el ‘remordimiento’, que implica un conflicto constante de la conciencia consigo misma y como tal, irresarcible, y perteneciente al ámbito religioso y de la moral (J. Sánchez-Parga 1996: 24). Contrariamente al análisis de este autor, el mío tiene unas premisas teóricas y etnográficas distintas y no incursiona por los caminos del sicoanálisis.

10 Etimológicamente ‘crédito’ significa ‘confianza’ (creer en) y, por esto, ha llegado a indicar la confianza puesta por el acreedor en el deudor. Frecuentemente, se usa la palabra ‘crédito’ como sinónimo de ‘deuda’: la misma relación que desde el punto de vista del deudor se llama ‘deuda’, desde el punto de vista del acreedor se llama ‘crédito’ (*Encyclopedia of Social Sciences* 1963). Pero, en este trabajo se utiliza ‘crédito’ como sinónimo de ‘préstamo’, para indicar algo que haya sido dado o tomado en préstamo, independientemente de su naturaleza e independientemente del hecho que implique o no implique un interés implícito u explícito. Dentro de este marco, la ‘reciprocidad’ es definida en términos de ‘créditos’. Mientras que ‘deuda’ implica siempre un crédito/préstamo que conlleva un interés.

sionar en el orden de la continuidad y la reproducción de la unidad doméstica y del grupo.

En las regiones andinas, las prácticas y las relaciones de créditos y préstamos son, entonces, bien conocidas; sin embargo, éstas han sido generalmente contextualizadas dentro del marco de la ‘reciprocidad’ que caracteriza a las relaciones locales de producción y reproducción, y no han recibido suficiente atención como esfera separada de —aunque relacionada con— la reciprocidad.

### *Deuda y reciprocidad*

La palabra ‘deuda’ deriva del latín *debere*, y es la contracción de *dehibere*, formada por *de* más *habere*. Significa haber recibido algo de alguien o tener algo que pertenece a alguien; es, entonces, ‘lo que se debe’, en cuanto impuesto por una norma moral, una ley, por obligaciones que el sujeto ha asumido frente al otro, o por otras circunstancias específicas; y se refiere a la relación que se establece entre dos partes cuando la una —el acreedor— da algo a la otra —el deudor— quien, a su vez, devolverá lo recibido en un futuro.

La relación que se establece entre el deudor y el acreedor es de obligatoriedad explícita o implícita. La misma raíz de la palabra ‘deuda’ da vida a la palabra ‘deber’, o sea: “la obligación moral de hacer algo; lo que los seres humanos deben hacer por obligación de su religión, moral, leyes, racionalidad”. En términos filosóficos, el concepto de ‘deber’ es definido como el principio esencial sobre el cual reposa todo el edificio de la ética, entendida “en su sentido absoluto como el método de la práctica”; o sea, como la base del comportamiento humano. Finalmente, en términos jurídicos, la palabra ‘deuda’ indica uno de los dos elementos que conforman el aspecto pasivo de la relación de obligatoriedad entre deudor y acreedor; el otro es el de ‘responsabilidad’ (Enciclopedia Treccani: 768-770).

Hasta aquí la definición de ‘deuda’ no es muy diferente de la noción de ‘reciprocidad’, si no fuera por el factor tiempo, que en la reciprocidad no parece tener mayor trascendencia, y en la deuda es determinante.

La literatura andina nos ha acostumbrado a una noción de ‘reciprocidad’ como eje estructurante y dominante de la vida económica, social y ceremonial. En un trabajo clásico sobre reciprocidad, E. Mayer la define como “el intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre per-

sonas conocidas entre sí, en el que entre una prestación y su devolución debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación de las partes, en lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremonial” (E. Mayer 1974:21)<sup>11</sup>. Se trata, entonces, de un sistema de ‘créditos’ entregados y devueltos en el tiempo. Esta reciprocidad puede ser ‘simétrica’, o sea entre iguales, y en que lo dado viene reciprocado con algo equivalente; o puede ser ‘asimétrica’, entre desiguales: la desigualdad se refiere, sobre todo, al status de las partes involucradas, menos que a la calidad y cantidad de lo que se reciproca. En efecto, la otra cara de la reciprocidad asimétrica sería la ‘redistribución’, que toma la forma de ‘fiestas’ y distribuciones ceremoniales sobre todo, en donde el *surplus* acumulado a través de esta reciprocidad asimétrica viene distribuido de alguna forma entre todos (*idem*).

El *quid* de la reciprocidad está entonces en el acto de reciprocarse, en el cumplir con el contrato que liga y vale para ambas partes. En la reciprocidad, lo que se ha recibido se devuelve en un futuro, pero el tiempo que transcurre entre el préstamo y su devolución no tiene mayor importancia para los fines del contrato mismo.

En la deuda, por el contrario, el tiempo es un factor clave, pues produce un beneficio para el acreedor. Contrariamente a la reciprocidad, la deuda es un contrato que prevé el tácito acuerdo entre las partes de que lo que hay que devolver en el futuro será mayor (en valor, cantidad, etc.) de lo prestado inicialmente, pues, de alguna forma, el acreedor debe ser ‘compensado’ por el tiempo durante el cual se ha privado del uso de aquello que ha prestado. Históricamente es así como nace el ‘interés’ sobre los créditos, como precio que había que pagar para tener derecho a ‘utilizar’ el crédito (*Encyclopaedia of the Social Sciences*, 1963 vol. IX: 561).

Entonces, lo que define la ‘deuda’ y la distingue de la ‘reciprocidad’ y/o de otras transacciones parecidas, es el ‘aumento’ que conlleva el tiempo del préstamo. De esta forma, la deuda establece una relación vertical

---

11 Se trata de una colección de artículos sobre reciprocidad e intercambios en los Andes peruanos, que se ha convertido en un referente esencial para el estudio de las sociedades andinas. Entre otras cosas, aquí por primera vez se revela explícitamente el carácter ‘insidioso’ y explotador que puede asumir la reciprocidad, que, a partir de la famosa ‘ley de hermandad’ de la que habla el jesuita mestizo Blas Valera —uno de los primeros cronistas—, ha sido idealizada y definida a menudo en términos de ‘comunismo’ y ‘solidaridad’ (ver también Mitchell, W. 1991).

entre las partes, cuya posición nunca podrá ‘igualarse’, ya que el interés sobre el préstamo se encarga de mantener la distancia inicial (económica y social) entre ellas. Por el contrario, en la reciprocidad —aunque sea asimétrica— el tiempo que transcurre entre los intercambios consecutivos no viene ‘cobrado’, no produce necesaria ni explícitamente un interés; el ‘aumento’ no está implícito en el contrato entre las dos partes.

### *La deuda y lo sagrado*

El breve *excursus* etimológico arriba señalado, sobre la noción de deuda evidencia la existencia de una estrecha relación entre el ‘deber’ como ‘obligación moral’<sup>12</sup> y la ‘responsabilidad’: los dos representarían las dos caras de la deuda. El tiempo que pasa entre el préstamo y su devolución es un tiempo que ‘fructifica’, un tiempo fértil que produce: esto es justamente lo que ha determinado desde hace varios siglos su condena como ‘usura’<sup>13</sup> por parte del cristianismo y de la Iglesia Católica, sobre la base del imperativo bíblico que quien tiene más tiene la obligación de dar a quien tiene menos, y que esto debe ser un acto gratuito, un *done gratis et amore* (Lc 3, 10-14)<sup>14</sup>. Pero, en realidad, el origen del juicio moral sobre el préstamo con interés

- 
- 12 El aspecto ‘moral’ de esta relación ha tenido más ‘notoriedad’ y ha concentrado en sí la mayor atención. De esta forma, la ‘moralidad’ de la relación de deuda es lo que ha determinado en gran parte su historia, así como las fuertes relaciones con la Iglesia Católica. De hecho, los diccionarios definen la palabra ‘moral’ como lo que concierne o se relaciona con el comportamiento humano, sobre todo con la distinción entre lo malo y lo bueno, lo que es aceptable y no; algo que adhiere a estándares de conducta convencionalmente aceptados; algo basado sobre un sentido del bien y del mal según la conciencia. Como sustantivo (moralidad) el Collins Dictionary of English Language lo define como ‘verdad concisa’, los principios de conducta según los estándares del bien y del mal.
- 13 Inicialmente, la usura era el precio establecido para poder utilizar el préstamo recibido. En el Renacimiento, se convirtió en ‘interés’, perdiendo parte de su áurea negativa. Actualmente, el término ‘usura’ se refiere al ‘exceso’ de interés sobre un préstamo, no al interés mismo, que ya no viene condenado ni valorado negativamente, por lo menos en la legislación oficial.
- 14 Posteriormente, Santo Tomás de Aquino proveyó una base teológica para esta aversión por la usura, por lo que la usura se volvió un pecado mortal. Durante el siglo XIII, la actitud de la Iglesia hacia el préstamo de dinero a interés cambió en algo. En Europa, era la época de expansión del comercio y de la clase mercantil, pero también la época en la cual estaban naciendo los primeros instrumentos jurídicos que darán al préstamo de dinero con interés (hasta ese momento definido como usura) un marco legal. Como dijo D.

puede localizarse aún anteriormente, ya con Aristóteles, en la aversión por toda actividad que no tuviera por fin exclusivo la supervivencia humana, sino que proporcionara también una ‘utilidad’ para una de las partes interesadas (J. Parry y M. Bloch 1989). Esta noción de ‘fructificar’ parece ser, entonces, el origen de la consideración negativa que la deuda sigue de cierta forma teniendo hoy en día en el mundo occidental<sup>15</sup>, en donde todavía, en el sentir popular, la deuda implica el sacar ventajas, aprovechar, especular sobre las necesidades de los demás. Por el contrario, en el mundo quichua, punto de enfoque de este trabajo, la situación parece presentarse de forma contraria, con un concepto de deuda que ha asumido connotaciones positivas relacionadas con un sentido de fertilidad e incremento.

En Pesillo, una ‘deuda’ explícitamente es un préstamo que involucra dinero, obtenido por un Banco, una ONG o una de las Cooperativas de Ahorro y Crédito. Sin embargo, no es la naturaleza del préstamo en sí —el dinero— lo que distingue esta noción de ‘deuda’, localmente definida, de otros préstamos (que también involucran dinero) existentes en la zona, si-

---

Dehouve, es muy interesante que estas evoluciones económicas y jurídicas se den en paralelo con los drásticos cambios ideológicos alrededor de “la invención del Purgatorio” (1994:4). Una ‘invención’ que presuponía un cambio radical en la concepción medioeval del tiempo: en el mundo ‘mundano’ la práctica de los créditos transforma el tiempo en dinero, mientras que en el mundo ‘trascendental’ la existencia del Purgatorio transforma los ‘créditos’ (palabra que hasta hoy en día se utiliza también como sinónimo de ‘méritos’) en tiempo, ejerciendo una verdadera contabilidad de la ‘otra vida’, en donde es posible añadir o substraer para calcular el tiempo de estadía en el Purgatorio. En el tiempo de la conquista y colonización de las Américas, la interpenetración de estas dos ideologías paralelas, la económica y la ‘religiosa’, era completa, y cada una proveía un modelo para la otra. Se había dado vida a lo que se definió como “la Usura Sagrada”. Así, la Iglesia había creado por sí misma un espacio de control dentro del pensamiento y de las prácticas económicas del tiempo. El dominio económico de las instituciones religiosas duró hasta el comienzo del siglo XIX, cuando economistas como Ricardo dieron legalidad teórica a la práctica del préstamo con interés. En muchos países de América Latina, la legalidad de estas prácticas de préstamos se dio paralelamente a la expropiación de los bienes materiales de la Iglesia y a la prohibición de poseer bienes materiales que muchos gobiernos emanaron en contra de la Iglesia. En Ecuador, esto se dio con cierto ‘atraso’, con la Ley de Manos Muertas de 1904. Esta prohibición abrió camino y espacios para el surgimiento de nuevas elites económicas y políticas que se constituyeron en nuevos poderes locales, se fortalecieron en el tiempo, y que representaron, entonces, los inmediatos antecedentes de la actual situación.

15 Es suficiente pensar en la frecuencia con que los dichos ‘populares’ utilizan la deuda como término de comparación negativo: por ejemplo, “ser más feo que las deudas”.



no más bien, por un lado, la noción de ‘aumento’ que conlleva —por ejemplo, en el caso de un préstamo de dinero por algún vecino o pariente, no se lo califica como ‘deuda’, a no ser que haya un interés sobre él— y, por otro lado, la naturaleza de los ‘acreedores’: instituciones que pertenecen a los espacios nacionales, vinculadas con el aparato jurídico estatal, ‘externas’, entonces, al mundo comunal indígena, con el cual históricamente se han vinculado en una constante relación jerárquica y vertical. Son, por definición, espacios de poder y, al mismo tiempo, espacios de aquella riqueza que genera riqueza. Poder y riqueza, en su sentido más amplio, son, entonces, las características propias que la ‘deuda’ implica siempre, a diferencia de otros préstamos, cualquiera que fuese su naturaleza.

Mientras que el debate sobre la deuda y los créditos es un tema constante en la antropología de las sociedades asiáticas, éste está virtualmente ausente en la antropología de las regiones andinas, en la cual, por el contrario, el interés hacia la reciprocidad no sólo que nunca se ha apaciguado, sino que más bien ha monopolizado los debates sobre todo tipo de transacción socioeconómica y simbólica, englobándola en su interior. Sin embargo, estudios en otras regiones del mundo (sobre todo en las áreas de influencia de la China, del Japón y de la India, especialmente) han demostrado la importancia que la deuda tiene para la reproducción y el flujo mismo de la sociedad, revelando, además, una trama que inevitablemente incursiona en el mundo de lo Sagrado<sup>16</sup>, así como una casi inevitable correspondencia entre deuda material y deuda ‘moral’ y entre la deuda y la muerte (C. Malamoud 1988; L. Fontaine 1994).

Es dentro de este marco donde yo trato de analizar la fiesta de San Juan en las comunidades indígenas alrededor de Pesillo, como expresión de un ciclo de ‘deudas’ dirigidas a la producción y reproducción del orden material y cosmológico. En otro artículo ya he hablado sobre las interrelaciones existentes en la zona de Pesillo entre el dinero (los metales preciosos en el pasado) y ‘lo sagrado’ (Ferraro, en imprenta) y, de hecho, el tema es muy familiar para los estudiosos de los Andes (cf. J. Nash 1979;

---

16 Entiendo, con este término, a los espacios en donde las preocupaciones fundamentales que dominan al pensamiento y al ‘sentir’ humano se relacionan con, y encuentran su explicación en, la existencia de seres sobrenaturales, quienes habitan el cosmos y lo afectan, pero quienes, al mismo tiempo, entran en una relación directa de constante negociación con los seres humanos.

Silvert 1967; Bastien 1978; Bray 1978; Benson 1979; M. Taussig 1980; Sallnow 1989; O. Harris 1989, 1995; Ballardelli 1989; Hansen-Krhon 1995, entre otros). Lo destacable de la fiesta de San Juan es que no se trata solamente de la manifestación religiosa y cultural más importante, sino que conlleva, al mismo tiempo, unos rasgos distintivos de ‘fiesta étnica’ –si se me permite la expresión–, contribuyendo a la formación de un ‘nosotros’ indígena que, frente a unos ‘otros’, se expresa de forma cambiante en el tiempo, trazando fronteras de distinciones étnicas y culturales siempre más claras.

### Las vísperas

En realidad, sería más apropiado y esclarecedor hablar de la fiesta de San Juan como de un ‘complejo’ de celebraciones que se originan y giran alrededor de un mismo denominador común –el Santo y su festejo–, pero que tienen lugares y espacios distintos. Cada uno de estos momentos puede ser descrito y analizado en sí mismo, ya que tiene un comienzo, un desarrollo y un final individual, pero, así como las piezas de un puzzle revelan la belleza y plenitud de su trama solamente en su conjunto, del mismo modo, puestos uno al lado de otros, los distintos momentos de la fiesta componen la trama más compleja y reveladora de una cultura en continua evolución y cambio.

La fiesta de San Juan empieza, por lo general, con la celebración de las llamadas ‘vísperas’, prosigue con una serie de manifestaciones y rituales que se dan en espacios privados, alrededor de unidades domésticas individuales, aunque involucran a toda o gran parte de la comunidad (la ‘rama de gallos entre compadres’ y el ‘castillo’), y culmina con las manifestaciones del ‘Día Grande’.

Las vísperas se abren oficialmente con la misa en la iglesia, en la tarde del 23 de junio, en la cual participan todos los devotos y sobre todo ‘los que pasan las vísperas’, a veces también llamados –inapropiadamente, me han dicho– ‘priostes’<sup>17</sup>, quienes, en honor y devoción al Santo,

---

17 Se da este nombre también a los que ‘pasan las vísperas’, pero parece ser un nombre ‘impropio’, ya que todos reconocen que, a diferencia de otras celebraciones como Nuestra Señora de la Merced, para San Juan no hay ‘priostes’ individuales, sino que está toda la comunidad para festejarle.

“siempre pasan fiesta con bandas y voladores”(M.E.C., Pesillo, nov.1996). La gente acude en masa, y muchos llevan imágenes del Santo para que sean bendecidas, mientras que la efigie del Santo, que permanece siempre en la iglesia, viene preparada para el día siguiente “se le viste para que esté guapo” (F.Q., Muyurco 1995).

En realidad, San Juan no es una fiesta aislada en el conjunto del año, no está relegada a un momento específico, un paréntesis que se abre y se cierra en la semana de festejos. Por el contrario, se trata del momento central y culminante de una serie de preparativos que se despliegan a lo largo de todo el año.

El calendario ritual católico enfatiza, en todo el país, en la celebración del nacimiento y de la muerte de Cristo (Navidad y Pascuas), pero en Pesillo, estas festividades no tienen mayor trascendencia<sup>18</sup>, sobre todo si se comparan con la atención que se presta a la fiesta de San Juan; lo que hace que en las comunidades indígenas de la zona esta fiesta represente el momento ‘litúrgico’ más importante de todo el calendario ceremonial del año. En la zona se venera a otros santos (San Miguel, por ejemplo), junto con la Virgen de la Merced, así que cada familia tiene, de alguna forma, su propio santo ‘tutelar’, a quien pedir protección y ayuda. Sin embargo, San Juan es, bajo muchos puntos de vista, la figura sagrada más importante y más conocida, al punto de asumir, en la práctica, el papel de ‘santo patrono’ de la zona<sup>19</sup>. M. Sallnow considera que en las comunidades andinas, el santo patrón, por lo general, no es muy milagro-

---

18 El Viernes Santo (día de la muerte de Cristo) y sobre todo ‘Finados’, día de los muertos, tienen una importancia ceremonial y emotiva particular. Sus connotaciones, sin embargo, se alejan mucho del ‘ideal’ católico, dirigiendo más bien su atención principalmente hacia la celebración y ratificación de una vivaz relación entre los vivos y sus muertos.

19 Nuestra Señora de la Merced es oficialmente reconocida como la Patrona de Pesillo. Sin embargo, su celebración –en septiembre– no tiene la misma importancia ni resonancia que tiene la celebración de San Juan; tampoco ocasiona una fiesta de las proporciones de la de San Juan, en la cual todas las comunidades de la zona están activamente involucradas. Nuestra Señora de la Merced es festejada de una forma más individual y ‘discreta’, por los ‘priostes’, quienes le entregan ofrendas y una misa. Es a esto que se refieren mis informantes cuando dicen que para San Juan no hay ‘priostes’; al hecho de que se trata de una celebración ‘colectiva’. Mi hipótesis es que el papel de Nuestra Señora de la Merced era más activo al tiempo de los padres mercedarios (quienes llevan, de hecho, su nombre), durante la hacienda/iglesia, pero que ha ido perdiendo fuerza, esta orden católica desapareció de la zona. Nuestra Señora de la Merced sigue siendo la patrona de Pesillo *de jure*, pero es San Juan quien mantiene este papel *de facto*.

so; su rol cosmológico no es evidente, y la obediencia a su culto es un hecho rutinario. Su función principal estaría reducida, entonces, a la de un emblema local de inclusión y exclusión, pero su contenido estaría casi vacío de cualquier sentido simbólico, sea ortodoxo o sincrético (M. Sallnow 1991:142)<sup>20</sup>. Veremos como el caso de San Juan contradice absolutamente estas consideraciones.

San Juan, en efecto, es considerado muy ‘poderoso’, o sea, muy milagroso: a él se le pide ayuda y protección para todo tipo de necesidades y problemas que conciernen tanto a los seres humanos como a los animales, las cosechas y también los ‘negocios’. En Pesillo, San Juan es el mayor representante del mundo divino católico, pero, al mismo tiempo, es también el mediador de mayor relieve con el mundo de lo sobrenatural. Encierra en sí, entonces, los rasgos principales de los seres superiores ‘andinos’, y, como tal, él también muestra las señales de aquellas contradicciones y tensiones que caracterizan a las percepciones y manifestaciones religiosas locales. Taussig ha demostrado que en contextos históricos de ‘imposición católica’, los ‘dominados’ se apropian frecuentemente de la separación católica de lo bueno y lo malo, como esencias simbolizadas por Dios y Satán, en una visión casi maniquea del mundo (M. Taussig 1980:113). Así como Dios y Satán no aparecen como opuestos, sino más bien como dos expresiones de lo divino, de la misma forma San Juan es ‘bien milagroso’ pero ‘bien bravo’, también. Como todos los seres sobrenaturales del panteón andino, su poder tiene una doble connotación: positiva (milagroso) y negativa (bravo), según el comportamiento de los seres humanos, ya que su actitud depende del trato que éstos le reservan. En este sentido, la devoción es una noción fundamental en la relación con el Santo: para que el Santo actúe y dirija su poder positivo hacia sus devotos, ellos tienen que tener devoción y sobre todo demostrarla: “San Juan es para todos y *con la voluntad de uno*, se puede tener una fiesta” (J., Pesillo dic. 1996; subrayado mío). Depende también de la voluntad de cada uno, entonces, que el Santo responda bien; de lo contrario, les castigará: “le pasa cualquier cosa”. Y, en efecto, hay mu-

---

20 “Their cosmological role is unstressed and their cults are observed as a matter of routine. They serve as local emblems of inclusion and exclusion (...) but they are largely devoid of symbolic content, whether orthodox or syncretic”.

bre los castigos infligidos a quienes no cumplen con sus deberes hacia el Santo<sup>21</sup>.

La devoción hacia el Santo no está solamente confinada al momento del festejo, sino que se demuestra durante todo el año, a través de la ofrenda de misas, por ejemplo, así como de velas y flores a su imagen que, por lo general, está hospedada en cada casa, en el cuarto principal. San Juan se presenta así como una figura fuertemente personalizada y humanizada, a quien se le viste y se le ‘calienta’; muy poderoso pero también muy familiar, como lo demuestra su ubicación y participación permanente en el espacio y en la vida doméstica, a quien la gente se dirige con cariño, llamándole ‘el Santito’, o ‘San Juanito’.

Unos días antes del ‘Día Grande’, alrededor de estas imágenes se construyen pequeños ‘altares’ adornados con velas, flores y, a veces, también con dinero. En la semana anterior al ‘Día Grande’, cada noche estas casas se abren a todos los que quieran rezar: acompañados por un catequista de la comunidad, se reza el rosario, se hacen pedidos al Santo y ofrendas en flores, velas y —otra vez— dinero: “se van velando cada noche, (acuden) a dejar la espermita, el dinero, así...rezan el rosario” (E.C., Pesillo nov. 1996). El dueño/a de la casa —‘los que pasan las vísperas’— según las posibilidades, ofrece algo de comer y tomar, y, acompañados por la música de un tocadiscos, o, si es posible, de unos músicos, se baila hasta tarde. En todas las casas se queman chamizas para calentarle al Santo: “ésta es nuestra costumbre, que San Juan viene del año con frío y en todas las casas están encendidas para calentarle al Santito” (F. Q., Murco 1996).

---

21 El castigo de los seres sobrenaturales —los santos, el diablo— tiene por lo general un carácter ‘colectivo’, afecta a todos, no solamente al ofensor individual. Por ejemplo, en junio de 1997, dos buses de la cooperativa de transporte ‘24 de Junio’ (nótese su nombre) de Pesillo, tuvieron por separado un accidente grave respectivamente. Al contarse el hecho, era frecuente la mención del hecho de que la cooperativa no había pasado misa al Santo, y la insinuación de que, entonces, ésta sería una de las causas (principales) del suceso: “dos buses casi se fueron al río y esto dicen por no creer en San Juanito. Ahí seguramente le han pasado una misa” (E.C., Pesillo, 1997). De la misma forma, en 1996 una de mis informantes me contaba que era ya un año que no llovía en la zona y que las cosechas ya estaban en peligro. Ella lo explicaba con el hecho de que para ese año nadie había querido apuntarse como ‘prioste’ para la fiesta de Nuestra Señora de la Merced “por no gastar la fiesta en vano y esto es por lo que no llueve. Y sólo aquí vea (no llueve) y esto para ver si se arrepienten” (R.I., Pesillo, dic. 1996).

Aunque estas ‘veladas’ se dan en casas individuales, de ninguna forma son ellas un asunto ‘privado’; por el contrario, se da la bienvenida a todos los que quieran rendir homenaje al Santo y la presencia de música y baile es vista como un signo de mayor homenaje y respeto hacia él; es vista como parte del ‘hacer bien las cosas’.

El movimiento y la confusión de las noches y días de fiesta en Pesillo son posteriormente acrecentados por otras celebraciones que se dan ‘al margen’ de la ‘entrada y entrega colectiva de la rama’. Se trata de las llamadas ‘rama entre compadres’ y los ‘castillos’.

### La rama de gallos entre compadres

Por la noche que precede al ‘Día Grande’, muy pocos son los que lograrán descansar. Los migrantes han pedido permiso en el trabajo, para esta temporada, con la intención de volver a la comunidad y participar en los festejos en honor al Santo, y muchas unidades domésticas estarán involucradas en una de las varias ‘ramas entre compadres’ o en uno de los ‘castillos’ que se dan.

Junto a la entrega colectiva de la rama de gallos al comité central, en el patio de la hacienda, el 24 de junio, hay otra entrega de la rama, que aquí llamaré ‘descentralizada’, pues se da entre comuneros y en el espacio doméstico y ‘privado’ de la unidad doméstica, periférica, entonces, respecto al patio de la hacienda.

Esta versión de la rama sigue en general el mismo esquema de la rama central. Siempre, durante la celebración de San Juan, el prioste — A—, junto con su mujer, sus familiares, vecinos y amigos, va a casa de B y pide un gallo, para devolverlo al año siguiente en una rama de 12 gallos. Si B acepta, le ofrece trago “hasta *chumarse* y así se hace el compromiso”. Al año siguiente, A y su ‘partido’ ‘van bailando’ a devolver la rama a B, quien, a su vez, les espera con su partido. Después de aceptar la rama, B escucha al ‘niño de la loa’ quien, desde su caballo elegantemente adornado, recita una cantilena mixta de difícil comprensión con oraciones y alabanzas a San Juan. B responde regalando dinero al ‘niño’ y lanzando al aire unas monedas, en dirección del grupo de A, y después ofrece a A una bandeja enorme de carne con mote, cuyes, pollos, papas, chicha. A la lleva a su casa, donde la fiesta sigue, y la comparte con su partido, mientras que B también festeja en su casa con sus aliados.

En este punto, A y B se han vuelto ‘compadres’: entran, entonces, en una relación que dura para toda la vida y que los liga, uno al otro, en una serie de obligaciones morales y materiales continuamente renovadas. La ‘rama entre compadres’ sería, entonces, un mecanismo a través del cual los individuos y los grupos entran en una cadena sin fin de lazos económicos y sociales, pues al pedido de un compadre es muy difícil contestar negativamente (Cf. E.Mayer 1979; B. Orlove 1979; J.Murra 1975; A. Montes del Castillo 1989), dado el carácter preponderantemente moral que tal relación implica (M. Bloch s.f.).

Los autores que han observado con anterioridad esta versión ‘reducida’ de la entrega de la rama, parecen no haberle prestado mucha atención y la han definido como un ‘acto ocasional’ (M. Crespi 1981: 503), ‘entre bastidores’ (A. Guerrero 1991a: 30). Sin embargo, la ‘rama entre compadres’ merece mayor atención, aunque sea solamente por el hecho de que implica la movilización de numerosos recursos y energías hacia las partes involucradas y, como tal, representa un momento privilegiado de la vida social de los individuos y de las unidades domésticas involucradas. De hecho, la ‘construcción’ del prestigio y de la madurez de una pareja, por ejemplo, incluye como etapa muy importante el ‘pasar la fiesta a San Juan’. Sin duda, durante mi estadía en la zona de la investigación, esta práctica aparecía como muy importante, hasta más que la entrega de la rama central. La gente se volvía más locuaz contando de ella, sus palabras y actitudes mostraban un mayor involucramiento emotivo.

Los ya mencionados autores han interpretado este acto como parte de una de las múltiples manifestaciones de la reciprocidad andina, pero yo argumento que este ritual representa un aspecto esencial para la comprensión de la celebración de San Juan como un todo. Por esto, iré analizando paralelamente las dos versiones de la ‘entrega de la rama’ que, yo creo, presentan un mismo eje estructurante —distinto de la reciprocidad— que se manifiesta en espacios distintos.

### *Sacrificio y fertilidad*

Como en el caso de muchas otras celebraciones católicas, hay evidencias de que también la fiesta de San Juan ha reemplazado a un festival prehispánico, en este caso, la fiesta del *Inti Raymi*, celebración del Sol (cf. también M. Crain 1989; T. Abercrombie 1991a; S. MacCormack 1991a, 1991b;

A. Guerrero 1991a; E. Cervone 1996). La celebración del *Inti Raymi* está muy difundida en todo el país, aunque prácticamente en todo lado ha sido ‘redenominada’<sup>22</sup>. Sin embargo, en todo lado estas ‘nuevas’ celebraciones coinciden con el tiempo de la cosecha, lo cual lleva a considerarlas, con cierta probabilidad, como celebraciones de agradecimiento y rituales propiciatorios de la fertilidad (Cf. Moya 1981; Cervone 1996). El eje estructurante de estas celebraciones era el festejo de las fuerzas vitales, esenciales para el mantenimiento, la preservación y el reciclaje de la energía vital que controla la fertilidad tanto de los seres humanos como de las plantas y los animales. Estos elementos de vitalidad, esenciales para la fertilidad y la prosperidad de la vida en su sentido general, siguen presentes con mucha fuerza en la celebración de San Juan.

El simbolismo de los gallos parece tener un origen católico, y se referiría –según algunos de mis mismos informantes– al gallo que cantó tres veces anunciando la traición a Jesús por parte del apóstol Pedro: “antes de que cante hoy el gallo, renegarás de mí tres veces”, dijo Jesús a Pedro (Lc 22,62). Esta asociación puede ser reforzada por el hecho de que una semana después de San Juan, en Cayambe y en las comunidades indígenas del sur del cantón, se celebra con mucha fuerza la fiesta de San Pedro; de esta manera, muchas veces las dos fiestas se nombran juntas, casi como si fueran una sola. Sin embargo, en la zona de la investigación, la fiesta de San Pedro no tiene mayor importancia.

El presunto origen evangélico de la presencia de los gallos en la rama no da muchas pautas para entender el intercambio de 1 gallo por 12. Sin embargo, en el transcurso de este artículo veremos como la simbología católica no es secundaria en esta celebración. La respuesta más frecuente que yo recibía a este propósito era que 12 se refiere al número de los meses del año: “12 gallos porque son 12 meses; los antepasados hacían cuenta 1 mes, 1 gallo” (J.M., Pesillo 1995).

---

22 En la parroquia de Tixán, en la provincia de Chimborazo, se celebra como San Pedro, en la semana del 29 de junio (E. Cervone 1996). En otros lugares de los Andes centrales y meridionales del país, la antigua celebración del *Inti Raymi* coincide con la celebración del Corpus Christi (cf. N. Bourque 1995; V. Campana 1994; F. Botero 1991b; E. Carrasco 1986a, 1987a). En los últimos años, con siempre mayor frecuencia se asiste a la ‘redenominación’ de estas celebraciones con el antiguo nombre de *Inti Raymi*, como parte del proceso de ‘reapropiación’ y revalorización de la cultura y de los orígenes indígenas que está interesando a todo el país por obra de las organizaciones indígenas y no-indígenas de segundo grado.



Es como si el gallo inicial creciera y se multiplicara por cada mes del año que transcurre entre el ‘pedido’ inicial de 1 gallo y su devolución como rama de 12. Hay, entonces, un ‘aumento’ que interesa, en primera instancia, a quien entrega el gallo inicial, pues recibirá a cambio 12 gallos; pero también al prioste de la rama y a su unidad doméstica. Efectivamente, otra respuesta frecuente de mis informantes indígenas era que los gallos son 12 “como del trabajo de cada mes...de cada mes...como va manteniendo el ritmo económico de su casa, algo así, así que al otro año que le ha ido bien” (R.V., Chaupi 1995). Al devolver la rama, el prioste demuestra que ha tenido un buen año, que a través de su trabajo ha podido “mantener el ritmo económico de su casa” y, de esta forma, ha logrado enfrentar los gastos que la rama implica. El pedido inicial de un gallo supone, por ende, la confianza de poder llevar a término el compromiso asumido y de tener la capacidad económica —y social— de devolver los 12 gallos, más todos los otros ‘gastos de representación’, por así decir, hacia el grupo sustentador. Entonces, presupone en el prioste, no solamente la seguridad sino también la expectativa de poder cumplir, en efecto, el ritual mismo. Me explico: podríamos ver aquí una insinuación a favor del argumento de que la rama de gallos es en realidad un ‘ritual de aumento’, un ritual propiciatorio de fertilidad y prosperidad para los involucrados. En el caso de la rama central, siendo el prioste un sector/comunidad o una asociación, la ceremonia de la rama está dirigida a conseguir la fertilidad y la prosperidad de todo el grupo.

Una primera confirmación de esto puede venir de la misma simbología católica. En la tradición cristiana, el número 12 es simbólicamente muy importante: en el Antiguo Testamento, 12 son las tribus de Israel que conforman al Pueblo Elegido de y por Dios. Son 12 los descendientes de Abrahán, a quien Dios prometió ser padre de una multitud de pueblos, engendrados por una mujer estéril, a la que Dios hizo fecunda en la vejez. Y 12 son, en el Nuevo Testamento, los Apóstoles, en quienes se funda el nuevo pueblo de Dios<sup>23</sup>.

---

23 “Yo soy Dios todopoderoso. Procede de acuerdo conmigo y sé honrado, y haré una alianza contigo: haré que te multipliques sin medida (...) serás padre de una multitud de pueblos (...) te haré fecundo sin medida, sacando pueblos de ti, y reyes nacerán de ti” (Gen. 17,2-7). Abrahán tuvo a su primero hijo, Ismael, de su sirvienta Hagar, ya que su mujer Sara era estéril. De Ismael nacieron 12 hijos: (a Ismael) “lo bendeciré, lo haré fecundo, lo haré multiplicarse sin medida, engendrará 12 príncipes y haré de él un pueblo nu-

El número 12 simboliza, entonces, la descendencia numerosa con que Dios manifestaba su bendición y hacía próspero a un hombre; este número contiene, por lo tanto, un consistente sentido de prosperidad y de fecundidad.

En efecto, el número 12 retorna frecuentemente en la celebración de San Juan. En las vestimentas de los personajes, por ejemplo: 12 son las campanillas del *aruchico*, 12 los cuernos en la máscara del *diablouma*; así como, según la norma ideal, quienes se disfrazan de *diabloumas* asumen el compromiso de hacerlo por 12 años seguidos.

Que el gallo sea un símbolo de fertilidad encuentra ulterior confirmación en el ritual del *huasifichay*, literalmente, ‘barrida de la casa’. Se trata de una limpieza ritual de las casas recién construidas, generalmente por las nuevas parejas, que así señalan el comienzo de su vida ‘adulta’ y su existencia como unidad doméstica independiente. El ritual tiene como objetivo principal asegurar la protección y la prosperidad de la nueva unidad doméstica. Una parte fundamental de la ceremonia prevé, justamente, poner en el techo, encima de la puerta, una teja adornada con cintas en la que está pegado un gallo, que será el ‘guardián’ de la casa.

Los mayores riesgos para la prosperidad tanto física como económica de una unidad doméstica, en Pesillo, son representados por las potenciales enfermedades de sus miembros, pues el tratamiento médico resulta sumamente caro para sus economías<sup>24</sup>. La situación se vuelve aún peor en la eventualidad de que el enfermo sea el hombre de la unidad doméstica, cuyo trabajo generalmente representa la fuente principal de ingreso económico: a los gastos médicos, en este caso, se añade la pérdida de este importante ingreso.

---

meroso” (Gen 17, 20). En la vejez, Dios hizo a Sara fecunda y le mandó un hijo, Isaac, quien se casó con Rebeca. Rebeca también era estéril, pero “Isaac rezó por su mujer que era estéril. Dios lo escuchó y Rebeca, su mujer, concibió” (Gen. 25, 21-22). Nacieron dos gemelos: Esaú y Jacob. Jacob tuvo 12 hijos de sus dos mujeres Lía y Raquel. Raquel, la más amada, era estéril, hasta que “Dios se acordó de Raquel, la escuchó y la hizo fecunda: ella concibió y dio a luz un niño” (Gen. 30, 22-23). Los 12 hijos de Jacob representan las 12 tribus de Israel (Gen.49, 2-28). La multitud, la descendencia numerosa (bendición de Dios) es signo, entonces, de fecundidad y de prosperidad. (*La Nueva Biblia Española* - Ed. Latinoamericana)

24 De hecho, la mayor ONG que trabaja en la zona tiene un programa de créditos para los indígenas, que incluye unos créditos de emergencias para la salud, justamente para aliviar esta situación.

De esta forma, la protección y seguridad pedida ritualmente a través del gallo (tanto el del *huasifichay* como de la ‘rama de gallos’) vuelve a proponer aquel “mantenimiento del ritmo económico” encontrado en el simbolismo del intercambio de 1 gallo por 12. Entonces, a corto plazo se aseguraría de este modo la prosperidad y la continuidad física y social de la unidad doméstica y, por ende, a largo plazo, la continuidad y prosperidad física y social de la comunidad. El papel de ‘fertilizador’, que en cierto sentido el gallo desempeña a largo plazo, es desempeñado a corto plazo por el hombre de la unidad doméstica, a través de su trabajo ‘productivo’. La asociación entre el gallo y la fertilidad masculina se vuelve más explícita en el tipo de respuestas que frecuentemente recibía al preguntar por la razón de la elección del gallo. Se puede sintetizar en las siguientes palabras: “gallo dice que se habla de masculinidad, tradición ha sido que sólo gallos hay que entregar, no gallinas, porque las gallinas son ponedoras” (R.Q., Chaupi, 1995). De esta forma, se contrasta explícitamente la fertilidad masculina del gallo con la fertilidad femenina de la gallina.

El elemento de masculinidad retorna en la celebración de San Juan con la corrida de toros. Por límites de espacio, menciono aquí brevemente sólo el hecho de que los toros vienen asociados con la potencia y fuerza física masculina: los hombres que entran a la arena para desafiar a los toros son considerados ‘hombres de verdad’<sup>25</sup>.

---

25 Los últimos años están atestiguando un importante cambio en la zona de la investigación, de una economía agrícola a una economía ganadera que cobra cada vez más fuerza. Las vacas en edad reproductiva se han vuelto, en consecuencia, un bien aún más apreciado por su capacidad productiva, pues su leche es muy requerida por los lecheros de la zona que la venden a las numerosas queserías tanto indígenas como de Cayambe y Ayora. Un toro para la inseminación es entonces muy apreciado. Lo cual refuerza la importancia del toro como ‘fertilizador’. Aunque el uso de los tractores se está incrementando en las prácticas agrícolas, el uso de la yunta con los bueyes sigue siendo más frecuente en Pesillo para arar la tierra. Las asociaciones simbólicas y metafóricas entre la tierra y la mujer no son nuevas en el mundo y en la literatura andinos (O. Harris 1978a, 1980; B.J. Isbell 1978, sólo como un ejemplo). Como la yunta abre la tierra para fertilizarla y hacerla productiva; así el hombre fecunda a la mujer y la hace plenamente reproductiva. Y, de hecho, arar con la yunta es considerado un trabajo de hombres, aunque hay (raras) mujeres que, debido a las circunstancias, deben hacerlo. Así que cuando el toro se vuelve buey y pierde su capacidad biológica reproductiva, ésta viene ‘recuperada’ a través del trabajo de arado: su capacidad reproductiva y productiva, entonces, siguen yendo de la mano. Y ambas funciones, la productiva y la reproductiva, son complementarias y esenciales para la supervivencia material y social, para la continuación y el crecimiento de las unidades domésticas individuales.

La corrida de toros representa un elemento muy importante en la celebración de San Juan y una parte esencial del programa de la fiesta. Aquel sentido de ‘sacrificio’ presente en todas las batallas rituales en los Andes (*tinquilpucará*) —incluso en las antiguas entradas al patio— parecía haber desaparecido de la celebración de San Juan después de la Reforma Agraria. Esta desaparición resulta solo aparente, pues este componente del rito reaparece aquí en la lucha del hombre en contra del toro, que termina con la derrota, más simbólica que real, de este último<sup>26</sup>. Contrariamente al gallo que, en cambio, es materialmente ‘sacrificado’. En efecto, el gallo pedido y recibido por el prioste es llevado a su casa, matado y cocinado, ‘gallo caldo’. A esta suerte de ‘última cena’ vienen invitados los parientes más cercanos del prioste —consanguíneos, afines y compadres, así como amigos y vecinos— entre quienes el gallo hecho comida se distribuye y consume. Al aceptar la invitación a participar en la comida, los presentes se comprometen tácitamente a devolver a su vez un gallo al prioste, para conformar la rama de los 12 gallos del año siguiente, así como una ayuda de cualquier otro tipo. Entonces, el gallo es ‘sacrificado’ y transformado en comida que, una vez ingerida, opera una suerte de ‘milagro’. Por un lado, “el gallo decapitado (substrato de comunión análogo con la hostia) (...) deviene en sustento culinario de gestos y vínculos entre comuneros-*huasipungueros*” quienes participan de un ‘rito de agregación’ (A. Guerrero 1991a: 30), formando una comunidad cuyos miembros contraen así una obligación recíproca, postergada en el tiempo, que dura para toda la vida. Pero yo considero que este ‘milagro’ va mucho más allá: como el Cristo, el gallo —símbolo de fertilidad y prosperidad, símbolo de vida—, entonces viene sacrificado para el bien de todos y como el Cristo, al morir se hace ‘comida’ para todos. La energía vital, que él simboliza se pierde inicialmente con su muerte para ser sucesivamente ‘reconquistada’ y ‘reintroducida’ en el grupo, a través de su carne. Ésta regresa acrecentada y multiplicada: el gallo único que se ha matado y consumido en el nombre de San Juan regresa como 12. No hay que olvidarse, en efecto, de que es el Santo el autor

---

26 Contrariamente a lo que pasa en las corridas de toros de Cayambe y Quito, aquí los toros no se matan. Matar un toro representaría un lujo que las unidades domésticas indígenas no pueden permitirse, por las razones arriba mencionadas. Sin embargo, el objetivo de la corrida sigue siendo la derrota y la ‘muerte’ —aunque sea sólo simbólica— del toro, que prueba la fuerza y la virilidad del torero.

verdadero del milagro; el gallo representa un medio: a través de aquella ‘violencia rebotante’, el grupo puede reincorporar la vida presente a través del idioma de la conquista y del consumo (M. Bloch 1992:6). Se trata de una vitalidad ‘nueva’, obtenida gracias a la intervención y al aval de unas fuerzas exteriores y superiores, ‘reintroducida’ ‘al interior’, literalmente, en forma de comida: el Cristo sacrificado por todos resucita a una nueva vida y gana a la muerte; se hace literalmente pan, para que todos aquellos que lo consuman puedan ganar a la muerte y participar de la vida eterna. De la misma forma, los que consuman al gallo en el nombre de San Juan ‘reintroducen’ esta ‘vitalidad trascendente’ y permanente que da vida eterna al grupo, asegurando —como hemos visto— su continuidad física y social, como también su cohesión. El ritual tiene, de hecho, también el carácter de “rito de agregación” (A. Guerrero 1991a:30), pues refuerza los lazos entre quienes participan en él, que así forman una ‘comunidad’. La moderna versión del ‘gallo caldo’ entre comuneros desplaza el énfasis de la jerarquía a la ‘comunidad/comunidad’: no hay curas ni patrones que participen en esta ‘misa’.

### *El ‘género’ de la fiesta de San Juan*

La celebración de la fiesta de San Juan parece tener un carácter eminentemente masculino. Las mujeres son casi invisibles: parecería que su papel es el de acompañar al sacerdote, bailar en las ‘cuadrillas’, preparar la comida y las bebidas. Sin embargo, su papel es mucho más importante de lo que se podría pensar. Gose (1994:135) sugiere que su relativa invisibilidad en ciertos contextos es el signo más evidente de su poder. Ciertamente, la fiesta de San Juan podría ser uno de estos casos. Las mujeres están a cargo de la ‘boda’, o sea, de la preparación de la ‘chicha’ y del trago, que son esenciales para que la celebración sea posible y, sobre todo, para que produzca los resultados esperados. Como en casi toda la región andina, también en Pesillo las mujeres tienen el control casi exclusivo de los procesos destinados al crecimiento y a la vida del cuerpo, ya que están a cargo de las provisiones domésticas y las controlan, de donde viene su deber de preparar la comida y las bebidas. Según Gose (1994:138), esto es de por sí una forma de poder, pues personifica el aspecto de ‘propiedad’ de la unidad doméstica. Éste no es el espacio más apropiado para entrar a la discusión sobre la vigencia del sistema de complementariedad o

de desigualdad, tan analizado, debatido, y todavía abierto en la literatura sobre relaciones de género en los Andes. Lo que interesa para los fines de este trabajo, es que la invisibilidad de las mujeres en la fiesta de San Juan es sólo aparente: es a través de las mujeres, de su intervención discreta, que la 'magia' de la celebración se pone efectivamente en movimiento. Adicionalmente, el gallo/s, protagonista indiscutible de la celebración, de hecho es criado por las mujeres, quienes son también las que lo cocinan y lo sirven. Como en el caso de la chicha, también en este caso la celebración puede darse materialmente gracias a las mujeres, quienes hacen posible la celebración y la actuación del ritual con todo lo necesario. No hay que olvidarse que para que el ritual obtenga el efecto esperado (la alabanza al Santo para atraer sus favores y alejar su castigo) debe ser ejecutado como 'como Dios manda'. El trago y el baile —ámbitos que involucran una fuerte presencia de las mujeres— tienen precisamente esta función.

La palabra 'boda', en este contexto, nos proporciona elementos adicionales que confirman que la celebración de San Juan es una celebración de la vida, en la que la vida misma de la comunidad y de sus miembros se produce y reproduce.

Entre los habitantes de Pesillo, el matrimonio es un gran acontecimiento en el ciclo vital biológico y social de los individuos y de las unidades domésticas, ya que asegura una serie de alianzas entre grupos y permite el acceso a una serie de ventajas y recursos. Desde el punto de vista económico, el matrimonio representa un paso muy importante en el crecimiento de la unidad doméstica. Además, marca el comienzo de una nueva unidad doméstica, de una nueva unidad de producción, reproducción y consumo, lo cual es esencial para garantizar la continuidad material y social del grupo. En definitiva, es a través del matrimonio como la vida misma se perpetúa. En el ciclo vital de los individuos, el matrimonio marca el comienzo de la vida plenamente adulta, lo cual implica la adquisición de toda una serie de derechos, deberes y responsabilidades públicas. Normalmente, la pareja se casa primero por lo civil y después religiosamente. El rito civil normalmente está precedido por una convivencia de algunos años en la casa de los padres del esposo. El matrimonio civil de por sí no tiene mayor importancia; la gente lo considera como una norma establecida por la ley nacional que debe ser cumplida para que el matrimonio religioso pueda darse. El matrimonio religioso, en cambio, es el

‘verdadero’ matrimonio: mientras que el rito civil no conlleva festejos ni otro tipo de signos especiales, el rito religioso es la ocasión de una gran fiesta que involucra un enorme gasto para las familias involucradas, al punto de que entre los dos ritos pueden pasar varios años, hasta que la pareja y sus respectivas unidades domésticas tengan los recursos financieros suficientes. Es que no puede haber matrimonio religioso sin fiesta: los dos van juntos, y la fiesta representa el verdadero matrimonio. La fiesta consiste en la preparación y ofrecimiento a los invitados de una enorme cantidad de comida, acompañada por cantos y bailes, mientras que copiosas cantidades de chicha y trago circulan entre los invitados. Las familias de la esposa y del esposo celebran de la misma forma, pero por separado, cada una con los esposos y sus invitados. Aquí también, la preparación de la comida y de la chicha es responsabilidad exclusiva de las mujeres. En la cocina, que representa el corazón de la casa —el indiscutible dominio de las mujeres— las madres empiezan la preparación de la ‘boda’ con mucha anticipación, ayudadas por las otras mujeres de la familia: hermanas, hijas, nueras, tías y hasta vecinas. Los hombres tienen un rol muy marginal en esta etapa; entran a la cocina solamente para saludar, acompañar y ayudar en las tareas más pesadas y que necesitan de fuerza física, por ejemplo, acarrear agua o leña.

Las mujeres son las verdaderas protagonistas de la ‘boda’ y de la fiesta. Sin su intervención no habría ninguna de las dos. De la misma forma, la celebración de San Juan tiene un carácter público masculino, pero su ‘puesta en escena’ puede darse sólo y exclusivamente gracias a las mujeres.

Como el matrimonio posibilita la producción y reproducción del orden social, la celebración de San Juan implica una producción y reproducción parecida del orden cosmológico. Crain (1981) encuentra que en Angochahua la palabra ‘boda’ es utilizada durante la fiesta de San Juan, pero de una forma muy específica: para describir la comida que el sacerdote del ‘castillo’ ofrece a sus deudores. En Pesillo yo he encontrado esta palabra solamente con ocasión del ‘Día Grande’, cuando la ‘boda’ es para todos y no está reservada sólo para unos pocos. Esto confirma el carácter colectivo de la celebración: la ‘boda’ es realmente tal, solamente si todos participan en ella; así, el objetivo último de la celebración de San Juan se cumple, y la producción y reproducción ritual de la vida quedan aseguradas.

*Deuda: prosperidad y aumento*

El sentido del ‘aumento’ que la celebración de San Juan implica se vuelve más claro en la ‘rama entre compadres’. En efecto, aquí más que en la ‘rama central’, es evidente que el aumento interesa no solamente a quien recibe la rama (12 gallos a cambio de 1), sino que se extiende a la deuda implícita que liga a las dos partes: algo que se ha tomado en préstamo (el gallo) debe ser devuelto 12 veces más. En términos puramente financieros, podríamos decir que existe un interés sobre este préstamo que produce un beneficio sobre el tiempo. Y esto es precisamente lo que redefine (inicialmente) la relación entre ‘compadres de rama’ en términos de deuda, antes que de reciprocidad. Además, esto significa que materialmente A debe entrar en una serie de deudas –económicas y morales- para poder cumplir con su compromiso y devolver el gallo inicial “con todo lo de ley”.

A lo largo del año que separa las dos celebraciones de San Juan, las partes involucradas en una ‘rama entre compadres’ trabajan para recolectar de todo lado los recursos necesarios. En primera instancia, activan sus redes sociales y, de hecho, los familiares y los amigos/vecinos contribuyen mucho a la preparación de la rama. Aquella reciprocidad que sostiene en gran medida a la vida social en los Andes, aquella “circulación económica teñida de afectividades” (A. Guerrero op. cit. : 31) es especialmente buscada y se hace particularmente visible por y dentro de cada grupo. Nadie puede ser oficialmente obligado a devolver un gallo, o ayuda de cualquier otro tipo, a quien le ha invitado a un ‘gallo caldo’, aun cuando la invitación haya sido aceptada. Y, de hecho, hay casos de gente que ‘no cumple’, pero son casos escasos, excepciones a una norma ideal todavía vigente y a la que se obedece. La fórmula para indicar que no se cumplirá suena aproximadamente de esta forma: “en la vida como en la muerte me quedaré debiendo”. La sanción ‘social’ para estos ‘incumplidos’ es la interrupción de las relaciones ‘recíprocas’ con el prioste de la rama y su grupo, lo cual significa una pérdida que pocos pueden permitirse, ya que la vida social (y económica) comunal gira alrededor de las (potenciales) alianzas entre los comuneros; en última instancia, este incumplimiento puede significar la marginación física y social del ‘incumplido’ y de su familia<sup>27</sup>. Efectivamen-

---

27 En la comunidad de T., una pareja que tenía mucho prestigio, ‘ganó’ paulatinamente la fama de mala pagadora, por haber sacado varios créditos en distintas ONG de la zona y



te, el pedido y la entrega de un crédito, independientemente de su naturaleza, implican un proceso de decisión por parte de los involucrados. Aparte de las relaciones personales que puedan existir entre las partes involucradas, hay toda una serie de elementos que intervienen para determinar el resultado de este proceso, incluso la evaluación de las posibles ventajas futuras. Pero, lo que es determinante por sobre todo es la reputación de quien pide. Un crédito implica siempre un cierto nivel de mutua confianza y credibilidad entre las partes, las cuales deben necesariamente ser reconocidas y formalizadas por el grupo social que las pone en movimiento. Esto se da a través del reconocimiento y de la legitimación de una sanción colectivamente establecida, en el caso en que las normas resultaran desobedecidas. Si se percibe a alguien como 'incumplido', su reputación de 'mal pagador' o moroso se difunde rápidamente entre las comunidades y él/ella no encontrará muchas puertas abiertas a sus futuros pedidos: será evitado/a por todos aquellos que podrían ser potenciales 'acreedores': parientes, compadres, vecinos. El respeto del 'contrato' es, entonces, por sí mismo, la mayor garantía para poder tener acceso a posteriores 'créditos' en el futuro. En el caso de incumplimiento del compromiso establecido con el 'gallo caldo', a la sanción social hay que añadir también una sanción de orden 'moral', que tal vez es más peligrosa aún, y que implica 'estar en pena'. Los que 'se quedan debiendo', en la muerte incrementan las filas de las 'almas en pena', aquellas almas que no logran encontrar paz y se quedan rondando en el mundo de los vivos, hasta que su deuda sea cancelada. Una mujer que me explicaba por qué no quería sacar créditos en una ONG local, se expresó en los siguientes términos: "no tenemos de donde pagar ...y es fiero disque... cuando se saca crédito y estar en pena... no tener de donde pagar...no ve que cuando se saca crédito ya crece" (E.Y., Turucucho, nov. 1996). La frase no lo explicita, pero el crecimiento, que se refiere obviamente a los intereses del crédito no cancelado, puede aplicarse también a su sanción: la 'pena'. Esto influye en que haya muy pocos 'morosos'.

---

no haber 'cumplido'. A pesar de sus justificaciones, los comuneros interpretaban la razón de este incumplimiento en su ser 'dejados para el trabajo' y 'despreocupados'. Así, fueron paulatinamente quitándoles su confianza, por ejemplo marginándolos de las tomas de decisiones concernientes a la comunidad, en las que siempre habían tomado parte activamente. Hasta que la pareja en cuestión decidió mudarse de residencia y vivir en una comunidad cercana.

Tanto quien recibe como quien entrega la rama recurre a una serie de estrategias económicas para reunir todos los recursos necesarios. Las mujeres empiezan con un año de anticipación a criar cuyes, gallinas y chanchos destinados a la fiesta, y la cosecha (o por lo menos parte de ella) será también destinada a este fin. La 'rama' representa un gasto muy consistente también para quien la recibe, pues debe preparar la comida para el grupo que la entrega, así como proveer el festejo para su 'propio grupo'.

Pero es el que entrega quien carga realmente con el aspecto más costoso de la 'rama': para poder cumplir con su compromiso, el prioste recurrirá a toda la gente que pueda; él tendrá que agradecer después a esta gente con abundante comida, bebidas y festejos, pues "es que hay que atender a bastante gente y no hay que dejar afuera a ninguna persona, sin un vasito de chicha" (J. M., Pesillo 1997). Para A, al contrario que para B, los recursos 'domésticos' —tales como los animales y la cosecha— no serán suficientes para preparar todo lo necesario, y A tendrá que recurrir a recursos 'externos' a la unidad doméstica. Se necesita de mucho dinero para los festejos y, entonces, A intentará todas las vías posibles para acceder a él, inclusive la venta de una vaca, por ejemplo. Pero es sobre todo a través de préstamos que se adquiere el dinero faltante. Se trata de préstamos en una de las ONG o cooperativas de ahorro y crédito locales, los que conllevan un interés. De hecho, todas las instituciones financieras locales, formales e informales, registran por San Juan un aumento en el número de solicitudes de crédito por parte de los indígenas. También se puede recurrir a vecinos y familiares, pero si el monto requerido es percibido por las partes como 'significativo', entonces también se cobrará un interés.

En efecto, el costo prohibitivo de la 'rama' es, según algunos autores, una de las causas principales de su 'declinación' en Pesillo (cf. Crespi 1981). Y, en realidad, los mismos indígenas reconocen que por temor a los gastos es que no todos se arriesgan a involucrarse directamente en una entrega de la rama. Sin embargo, aquellos que sí habían entregado o recibido una rama, invariablemente me contestaron que, a pesar del fuerte gasto, siempre valía la pena, y que nunca nadie se había arruinado por esto: "harto está el costo de la fiesta; difícil está ahora...pero durante el año se va recuperando" (F. Q., Muyurco 1995). Subrayo esta última expresión porque creo que es clave: el costo de la rama es altísimo, pero no representa una pérdida, pues durante el año que transcurre entre los dos momentos de la rama, se recupera lo que se ha gastado. Aún más, diría yo, se ga-

En contraste con las interpretaciones que leen este ritual en términos de reciprocidad, yo creo que la 'rama entre compadres' da vida a una relación que inicialmente es del tipo acreedor-deudor, y que sólo posteriormente entra en el espacio de la reciprocidad. Su esencia y el núcleo de la diferencia con las otras relaciones de 'compadrazgo' están en este desplazamiento.

La 'deuda' establecida en la 'rama entre compadres' conlleva una abundancia para el deudor. Los gestos de B que regala dinero al 'niño de la loa' y lanza monedas hacia los que le han ofrecido la rama, así como la abundante comida, representan los gestos generosos y al mismo tiempo magnánimos del acreedor, quien está en una posición de superioridad con respecto a sus deudores. El 'patrón' hacía los mismos gestos al recibir la 'rama' de sus *huasipungueros*, a quienes lanzaba monedas y naranjas antes de distribuir a todos abundante carne, chicha y trago (cf. M. Crespi 1968, 1981; P. Yáñez del Pozo 1989). Como en ese entonces, ahora también estos gestos hacen visible el poder del más rico, según ese antiguo y tácito código que prescribe que "cuando hay, hay que dar" (S. C., San Pablo Urco, dic. 1995. Cf. A. Guerrero 1991a; J. Scott 1976). O. Harris menciona brevemente que en aymará se utiliza la misma palabra, *wanu*, tanto para indicar 'abono', fertilizante —o sea algo que hace crecer y producir—, como 'deuda'. Ella utiliza este dato para reforzar su argumentación de que entre los laymi de Bolivia, la 'circulación' (de los bienes) y el comercio son metafóricamente expresados como fuentes de riqueza y bienestar y, por ende, como ejes reproductivos de la vida. En cambio, yo argumento que entre los quichuas de Pesillo es la 'deuda' en sí misma la que encierra este sentido vital (O. Harris 1995).

La comida que A recibe es llevada a su casa y es compartida por todos, mientras que la fiesta continúa por separado para las dos partes, que se excluyen mutuamente de las respectivas fiestas. Se trata de un comportamiento anómalo para dos compadres de reciente constitución. En los compadrazgos establecidos por bautizos o matrimonios, por ejemplo, al rito que establece la nueva relación siempre le sigue una fiesta que sanciona el lazo ritual, y en la que los compadres participan juntos. El caso de los 'compadres de rama' se escapa de la norma: hay una fuerte separación entre el momento y el espacio de la entrega de la rama y el festejo, que marca una evidente separación de las dos partes involucradas. Cada uno celebrará con 'los suyos', en su espacio 'doméstico'. Parecería ser que la

abundancia y la prosperidad (comida y dinero) vienen desde fuera, pero que es dentro del espacio doméstico individual donde éstas se dan real y prácticamente: la 'abundancia' que cada uno de los compadres ha recibido desde fuera, después resulta plenamente gozada 'adentro', al interior del espacio doméstico, donde ocasiona el verdadero festejo.

Es solamente en un segundo momento, una vez que la fiesta ha terminado y el tiempo ordinario se ha restablecido, y cuando la deuda inicial ha sido pagada, cuando la relación entre A y B deja de ser una relación de deuda para convertirse en una de reciprocidad. No se puede decir lo mismo de las deudas contraídas por A (el que entrega la rama), quien tendrá que cancelarlas a lo largo del año siguiente, así como las obligaciones morales hacia los miembros de su grupo, que tendrán que ser devueltas en algún momento futuro, cuando cada uno de ellos lo reclamará. Por un lado, la 'rama entre compadres' representa el pago ritual de un préstamo simbólico, pero, al mismo tiempo establece una relación duradera entre unidades domésticas, a través de la institución de una serie de obligaciones morales y materiales entre las partes.

Veremos a continuación como los elementos caracterizadores de las dos versiones de la 'entrega de la rama' se repiten en los 'castillos'.

## El castillo

El 'castillo', conocido también con el nombre de 'aumento', es la práctica existente entre comuneros por la que se pide en préstamo dinero que debe ser devuelto en doble cantidad, al año siguiente. Lo que lo diferencia de cualquier otra práctica de préstamos de dinero o crédito es que se da sólo y exclusivamente durante la fiesta de San Juan.

En la zona, esta práctica se recuerda 'desde siempre', pero sólo recientemente, después de la Reforma Agraria, ha adquirido la forma de un préstamo en dinero. En el pasado, el 'castillo' era una estructura de carrizo a la que se amarraban fruta, pan, botellas de trago. Algunos recuerdan que generalmente estaba colocado en el techo de la casa, y que los interesados iban bailando a pedir algo del 'castillo' para devolver el doble al año siguiente.

Una práctica parecida ya había sido descrita en el pasado (Rubio Orbe 1964; M. Crespi 1968; Yáñez del Pozo 1989; AA. VV. 1991), mientras

que más recientemente M. Crain la menciona en la parroquia de Angochahua, en donde también la gente tiene frecuentemente en sus casas un altar “en honor a San Juan”, llamado ‘castillo’. Como en Pesillo, en Angochahua este altar es adornado también pocos días antes del 24 de junio. Las casas que lo hospedan —dice la autora— se vuelven “santuarios comunales”: día y noche sus puertas quedan abiertas para acoger a los devotos que, con cantos y bailes, rinden homenaje al Santo, y que reciben del dueño comida y bebidas. Nuevamente, la autora ubica esta práctica dentro del marco de la reciprocidad andina, así como al hecho de que los devotos pidan normalmente algo del altar adornado —fruta, pan o dinero— para devolverlo en doble cantidad durante la celebración del año siguiente (Crain 1989:177).

En la zona de mi investigación, la estructura física del ‘castillo’ se ha mantenido, con fruta, pan y lo demás atados a él, pero su función en el ritual ha sido totalmente sustituida por el dinero. Hasta hace poco había unas personas ‘fijas’, quienes entregaban ‘castillos’: eran los más acomodados, quienes demostraban y ratificaban, de este modo (entre otros), su ascenso económico y social. A pesar de la ulterior diferenciación entre indígenas con y sin tierra, generada a partir de la Reforma Agraria, las dos últimas décadas han visto un cambio radical en la economía tradicional indígena, hacia una economía monetaria, y esto explica parcialmente por qué en los últimos años se ven cada vez más comuneros dando ‘castillos’.

Desde una perspectiva puramente económica, el ‘castillo’ podría ser definido como un crédito con el 100% de interés, el más alto que se conozca y que se podría asimilar a la usura<sup>28</sup>. Pero hay muchos elementos que demuestran claramente que su aspecto financiero es, en realidad, el menos relevante dentro de la ‘semántica’ de San Juan.

En primer lugar, los indígenas no clasifican a este tipo de crédito como ‘deuda’, más bien lo diferencian y contrastan con otras ‘deudas’ (Ferraro, en imprenta). En segundo lugar, la consideran una práctica muy positiva y la gente parece estar complacida por su existencia, pues “sin esto no sería San Juan”, como alguien me dijo. En tercer lugar, el monto de dinero prestado no es significativo: podría representar una pequeña ayuda para los ‘deudores’ pero la verdad es que este dinero generalmente se gasta

---

28 Cf. nota 5.

en la fiesta misma. La respuesta unánime a mi pregunta sobre por qué sacar un ‘castillo’, era del tipo “nos gusta el cuy y la chicha, nos gusta la fiesta”<sup>29</sup>. Este dinero viene ‘reinvertido’ en la fiesta misma, para ‘aumentarla’, para que se haga más fiesta: “yo he visto que es para una diversión...no he visto por la necesidad. A veces uno por necesidad se saca. Yo por necesidad saqué 100.000 sucres, pero más por la diversión. Porque tienen una obligación de volver a pagar con baile” (E.Y., Turucucho, oct. 1996).

El pedido de un ‘castillo’ supone, por parte del ‘dueño’, el deber de ofrecer algo de comida al deudor, y, sobre todo, trago: al igual que en la ‘rama entre compadres’, también aquí, el trago ‘firma’ y oficializa el contrato entre las partes, quienes se comprometen a cumplirlo.

Pero es el pago de esta deuda lo que realmente se festeja. En el día fijado para el pago, los deudores se encuentran en la casa del ‘dueño del castillo’, se sientan frente a él, en espera, mientras que la ‘dueña’ sirve trago una vez más —en cantidad reducida— y colada con mote. El ‘dueño’ se sienta detrás de una mesa, de espaldas a la pared, en donde está colgada una imagen de San Juan, y lee de su lista: “tiene apuntado y va nombrando, y el que debe se levanta y entrega” (R. I., Pesillo dic.1996).

Cuando las operaciones ‘económicas’ han terminado, los deudores —que en este punto ya han cumplido con su deber— reciben la ‘obligación’: “un balde de chicha y una botella de trago, una lavacara con cuyes gallinas y papas, chochos y plátanos, y pan para llevar” (idem). Al igual que en la ‘rama entre compadres’, también aquí la comida obtenida a cambio del pago de la deuda será compartida por el deudor con sus familiares.

La cantidad de la ‘obligación’ es proporcional al monto de la deuda pagada: mientras más alta es la deuda, mayor será la cantidad de comida recibida. La calidad de esta comida merece cierta atención, por ser una comida ‘indígena’ y producida en el espacio doméstico, no comprada. Al mismo tiempo, se trata de una comida ‘especial’, propia de las grandes ocasiones, que no se encuentra en la dieta indígena cotidiana. La presencia de los cuyes y de la chicha califican al ‘castillo’ como un evento ‘especial’ y ceremonial al mismo tiempo, así como la presencia del pan. A pesar de que las pequeñas tiendas de las comunidades siempre tienen pan, éste no hace parte de la dieta indígena. Se trata de un pan traído de Cayambe, que

---

29 Aquí sintetizo las respuestas de varios informantes.

las mujeres por lo general compran para ofrecérselo a los visitantes, generalmente los técnicos de instituciones locales o nacionales, o a un compadre mestizo, es decir, a alguien que no pertenezca al contexto comunero. Personalmente nunca he visto que este tipo de ‘pan de tienda’ circule entre los indígenas en un contexto ordinario. Cuando la ocasión lo requiere, en caso de matrimonios, en ‘Finados’ —sobre todo— o por Viernes Santo, el pan es específicamente amasado y cocinado con anticipación por las mujeres indígenas. El pan ofrecido en el ‘castillo’ es de este segundo tipo: ‘hecho en casa’.

La fruta también merece una pequeña digresión. En efecto, la fruta tampoco tiene un lugar preponderante en la dieta indígena, aunque se la encuentra con cierta frecuencia en las comunidades. Las condiciones geográficas del lugar no permiten su cultivo y, por ende, generalmente se trae de la Costa y se compra en los mercados mestizos a los cuales los indígenas acuden semanalmente. La Costa frecuentemente viene asociada con la abundancia y la generosidad de la naturaleza, así como con la fertilidad humana (cf. N. Bourque 1995).

La comida de la ‘obligación’ es del mismo tipo de la que se encuentra en celebraciones como los matrimonios y los bautizos, vinculada, entonces, con la seguridad y la continuidad material y social de la unidad doméstica, que parece ser un elemento recurrente en las distintas ceremonias de San Juan, así como en otros ritos como el *huasifichay*.

En el ‘castillo’ también aparece significativamente el elemento del ‘aumento’. Es más, el ‘castillo’ también se conoce con el nombre de ‘aumento’. A pesar de los gastos que pueda implicar para ambas partes, cada año el número de los ‘dueños de castillos’ aumenta visiblemente: una mujer indígena líder de la más grande organización de mujeres del Cantón, me contaba que en 1996 la organización había decidido invertir en ‘castillos’ “porque es bueno los aumentos, es mejor que en el banco. Plata de los ahorros de la organización (ha sido puesta) en castillos” (F. Q., Muyurco, 1996).

Como la ‘entrega de la rama’, el ‘castillo’ también guarda relación con la fertilidad y la producción de riqueza: el dinero ‘cría’ más dinero, y la suma prestada aumenta en el año y se duplica al momento de su devolución. Como en las ‘ramas’, aquí la deuda también conlleva ‘abundancia’ para el deudor. De hecho, el signo más evidente es que la cantidad de comida recibida aumenta con el aumento de la deuda, y que, de esta manera, la fiesta será mayor: “donde hay castillos la gente va y viene, toda la

noche entran y salen aruchicos bailadores” (R.I., Pesillo oct.1996), pues “se va y se regresa del castillo bailando” (E.T., Turucucho, oct.1996).

En Pesillo, todas las transacciones hasta aquí descritas están hechas bajo la protección y el aval de San Juan, quien debe estar siempre presente: “el castillo se paga siempre delante de San Juan” (R.I., Pesillo, dic. 1996); “de ley, tiene que estar San Juanito velando cuando hacen castillos, cuando hacen ramas de gallos, siempre tiene que estar el Santito” (M.E.C., Turucucho, nov. 1996). Las casas donde se dan ‘castillos’ por lo general coinciden con las casas donde se ‘pasan las vísperas’ del Santo: “siempre que pasan ahí, en la velada, pasan castillos” (idem). La gente dice explícitamente que San Juan es el verdadero ‘dueño del castillo’, a quien debe ser pagada la deuda, so pena de castigos muy fuertes. De hecho, no existen morosos para este tipo de deuda: “¡Sí pagan! Llega San Juan, ca; bailando, bailando se van a pagar. Siempre(...)porque dicen que ésta es una deuda más grande que si fuera en el banco. Una obligación de pagar (...)No ha pasado nunca que alguien se haya negado a pagar” (E.Y., Turucucho, oct.1996). Así que el dinero tomado en préstamo como ‘castillo’ establece una deuda material con el acreedor humano, pero con el Santo se establece una deuda mayor, pues él es el verdadero artífice del aumento, él es aquella energía vital que duplica el dinero del ‘castillo’ y multiplica el gallo de la rama, asegurando, de esta forma, que el pago sea un verdadero aumento y que conlleve prosperidad para los involucrados. Pero la deuda que liga los seres humanos a San Juan es aún mayor, pues de él depende en última instancia la vida humana, tanto de las unidades domésticas individuales como del grupo como tal.

## Conclusiones

En las comunidades quichuas de la parroquia Olmedo, el crédito tiene una importancia preponderante. Independientemente de su naturaleza —dinero, bienes, servicios— el crédito fluye con el fluir de la vida social y económica, pues establece relaciones sociales entre grupos, y hasta en aquellos casos en los cuales la relación es ‘financiera’, contribuye a poner dos partes en contacto. Esta relación, por lo general, representa sólo el punto de partida para una relación más amplia y profunda, que, a su vez, permitirá el acceso a créditos ulteriores. Y así, crédito tras crédito, se instituye una ‘reciprocidad’ entre las partes involucradas, que teje y amplía la tra-



ma de la sociedad. Sin embargo, cuando estos créditos conllevan un ‘interés’ funcional a la producción y reproducción del orden cosmológico, esta reciprocidad deja de ser tal para convertirse en ‘deuda’.

La celebración de San Juan ‘reúne’ en sí los diversos espacios y prácticas de deudas y créditos que, en diferentes niveles, se dan en la sociedad quichua, y los lleva a su máxima expresión y sentido. Las prácticas festivas en honor al Santo implican el recurrir materialmente a créditos por parte de los involucrados: instituyen, en cierta forma, unas relaciones de crédito material y moral entre comuneros y con las instituciones financieras externas. No obstante, remiten a un sentido más amplio de deuda hacia los seres más poderosos y superiores, que están al tope de la escala jerárquica que gobierna y norma a toda sociedad andina. Las ‘vísperas’, la ‘entrega de la rama’ (en sus dos versiones) y el ‘castillo’ son, seguramente, actos de aceptación y ratificación de las relaciones entre comuneros: establecen relaciones sociales dinámicas entre los grupos y así crean y tejen la trama de la sociedad. Al mismo tiempo, son también celebraciones al Santo, ‘pagos’ rituales y ritualizados de una deuda que la gente tiene con él y que nunca se acaba. La etnografía andina documenta ampliamente la existencia de una relación de dependencia perenne entre los seres humanos y los seres superiores, quienes detentan el poder de la vida y de la muerte, de donar la lluvia y de mandar la sequía, de proteger y castigar (cf., por ejemplo, J. Nash 1979; J. Bastien 1978; P. Gose 1986,1994; I. Rosing 1995, entre otros). Como ya se ha visto anteriormente, el comportamiento de San Juan —como el de todos los seres sobrenaturales ‘andinos’— depende, en gran medida, del comportamiento de los seres humanos, de su grado de ‘devoción’ y de su manifestación. Entre ellos parece establecerse una relación de constante negociación que, por esta razón, ha sido tradicionalmente puesta bajo la fórmula de ‘reciprocidad’, lo cual implicaría una relación de intercambio entre ‘iguales’, en la medida en que ambas partes están obligadas a ‘cumplir’ y reciprocarse mutuamente: a cambio de las ofertas, oraciones, misas etc.; o sea, a cambio de ‘devoción’, los seres superiores reciprocaban mandando agua, fertilidad, salud. Pero, en realidad, nunca se tiene la seguridad de que estos seres acepten las ‘ofrendas’ y respondan positivamente a los pedidos humanos: por esto hay tanto énfasis sobre la ejecución del ritual y es tan importante ‘hacer bien las cosas’: “si le pasan misa (a San Juan), y le pasan bien, entonces no le pasa nada”; entonces, tal vez San Juan responda a los pedidos y oraciones.

Cuando el 'intercambio' se da con los seres superiores, entonces, la reciprocidad como tal no existe, pues estos seres no tienen ninguna 'obligación' de reciprocitar. Aún cuando aparentemente reciben, en realidad están dando: su aceptación de lo ofrecido por los seres humanos es de por sí un acto de voluntad y de condescendencia, pues pueden aceptar o no; pueden dar o no. Se escapan, entonces, de los lazos recíprocos que, por otra parte, ligan a los seres humanos entre sí: la jerarquía es tal que frente a los seres superiores los seres humanos están siempre en deuda (M. Godelier 1996). En un contexto jerarquizante de ejercicio de poder, la reciprocidad deja de ser tal y se vuelve deuda, la cual, a diferencia de la reciprocidad, siempre se da entre desiguales. Se ausenta aquel compromiso de devolver implícito en el acto de donar, que representa la base de la reciprocidad. Por otra parte, tampoco es deseable que este circuito de deuda se cierre, puesto que esta 'abertura' de la relación es justamente la fuente de aquel 'incremento', necesario tanto para la continuación material y social de la vida, como para una definición de la deuda como transacción vital y única, distinta a cualquier otra. Si se acabara la deuda, se acabaría la vida misma, pues la deuda representa el 'costo' de la vida, el precio que hay que pagar por ella.

Esto nos lleva a una segunda constatación: entre los quichuas de la parroquia de Olmedo, una 'deuda' viene definida localmente como un préstamo de dinero que conlleva un interés, otorgado, por lo general, por instituciones 'externas' a los espacios propiamente comunales. En efecto, la 'deuda' tiene una connotación preponderantemente jurídico-estatal: viene otorgada por los bancos, las cooperativas de ahorro y crédito, por las ONG; o sea, por instituciones que pertenecen a la esfera y utilizan el léxico de las leyes y aplican sanciones 'legales' para los que no la pagan. Los préstamos de dinero con interés pertenecen a la esfera financiera mercantil y son un fenómeno relativamente nuevo en la sociedad en cuestión. Esto no quiere decir que no haya habido otras prácticas de 'préstamos con interés' —como el 'castillo' y la misma rama de gallos nos indican— inseparables de las nociones de producción, reproducción y reciclaje de las energías vitales que aseguran prosperidad y continuidad al grupo. En el mundo occidental-latino (en donde se originaron y difundieron el concepto y la legislación sobre endeudamiento) la noción de 'aumento' (el interés) que conlleva la deuda le proporciona una connotación negativa todavía presente en el sentir popular. En el mundo quichua, en cambio, es justamente este

deudas materiales le acompañe un sentido positivo, que le imprime fuerza y vitalidad.

Dentro de este marco, la fiesta de San Juan es parte del ciclo de producción y reproducción del orden cosmológico. Éste gira alrededor de una deuda que deja de ser reciprocidad cuando incursiona en el mundo de lo sagrado. La celebración se convierte, entonces, en un momento privilegiado: las relaciones de reciprocidad entre comuneros se refuerzan y se expanden a través de la institución de nuevas obligaciones materiales y morales, y las 'viejas' deudas con el Santo se pagan al tiempo que otras nuevas se instituyen. Los espacios de créditos ya existentes están revestidos de un carácter 'sagrado' que les proporciona una legitimidad incuestionable, y las deudas se pagan al tiempo que se instituyen nuevas deudas. Así, mientras la reciprocidad asegura la producción y reproducción de la vida a corto plazo — entre comuneros—, la deuda asegura su continuidad a largo plazo.

La fiesta de San Juan, aparentemente una simple manifestación sincrética local, revela una complejidad que va mucho más allá de una simple visión dualista entre una religión oficial y una religiosidad popular: en ella, los personajes y los santos del mundo católico han sido 'andinizados' y así diferenciados de sus 'originales' del viejo continente. Del mismo modo, tampoco se la puede interpretar como supervivencia de un pasado precolombino 'arrastrada' a través de los siglos. Por el contrario, esta celebración es la manifestación más evidente de cómo la religión local se ha reproducido activamente en el tiempo, transformándose continuamente a través de la incorporación y del 'procesamiento' de nuevas expresiones, creencias y prácticas, dando vida a una religión cristiana local que, de alguna forma, va de la mano con —sin agotar su sentido— la situación socio-política y con las diferentes estrategias de supervivencia ligadas a la tierra y a los nuevos ejes económicos. Efectivamente, hemos visto cómo la celebración de San Juan ha ido cambiando en el tiempo y se ha ido 'adaptando' al cambiante contexto que la hospedaba. Siendo Pesillo una hacienda estatal, con la Reforma Agraria las tierras fueron totalmente entregadas —directa o indirectamente— a los indígenas. Se produjo así una desarticulación —inclusive física— de la hacienda: al no haber ya un 'patrón', una autoridad central jerárquica que reconocer, celebrar y ratificar, el antiguo centro de la vida indígena (el patio de la hacienda) quedó como lugar 'debilitado' y periférico, y, por el contrario, se reforzó lo que antes era la periferia. Actualmente la vida indígena está organizada y 'frag-

mentada' en mini-centros económicos, sociales y, por ende, rituales. Así, la ceremonia de la 'entrega de la rama' colectiva ha perdido fuerza y representatividad a favor de los actos entre comuneros, que actualmente tienen una mayor importancia (y por ende visibilidad) para la vida social y económica de los indígenas. La fiesta en las casas, "con imágenes y *aruchicos*"<sup>30</sup>, entre 'castillos' y 'ramas entre compadres', es la fiesta nueva. Es San Juan renovado, que fortalece y cimienta un sentido de comunidad diferente y diferenciada en su interior, que se expresa hacia el exterior con un fuerte sentido de pertenencia —a un 'nosotros' indígena particular, pero expresado de forma comunal—, que toma distancia de los mestizos y no indígenas de Cayambe y Ayora, y que erige, entonces, una frontera étnica.

Una prueba de este proceso es que la fiesta de San Juan ha captado mayor atención y ha cobrado más importancia, en los últimos años, por parte de los mestizos y también de ciertas organizaciones pro-indígenas, que la utilizan como bandera de reivindicación cultural, de un regreso a 'las raíces' y que, por esto, han vuelto a denominarla '*Inti Raymi*'. Con esta oportunidad se organizan varios actos 'culturales'<sup>31</sup> en los que los indígenas participan como individuos. Por su lado, la comunidad como tal —el grupo compacto— sigue festejando 'San Juan' y, además, cuida muchísimo que 'su' fiesta esté bien diferenciada de la que se da, normalmente, en otros contextos.

La celebración de San Juan se ha convertido, entonces, en un espacio privilegiado de creación, consolidación y 'visibilidad' de una identidad indígena que podría pasar casi desapercibida fuera del contexto comunal: es una forma de recrear un sentido de cohesión frente a los 'empujones' cotidianos que los indígenas, en cuanto grupo étnico, sufren hacia la homogeneización y la 'integración' nacional. Es, en última instancia, un reclamo al 'derecho de ser diferentes'.

---

30 A. Guerrero, comunicación personal, febrero de 1998.

31 Así, con ocasión de San Juan, la Dirección Nacional Bilingüe organiza un 'encuentro cultural', cada año en una comunidad diferente, en el que participan las escuelas de las comunidades indígenas de la parroquia y las varias organizaciones existentes, con 'entrada', desfile y 'entrega de la rama'. Se trata de una verdadera 'reinención' de la tradición que merecería ser profundizada más. Así mismo, con ocasión de la fiesta de San Pedro, el municipio de Cayambe organiza unas jornadas culturales que culminan con una 'procesión' a los restos arqueológicos de Puntyatzil, donde se supone que había un observatorio astronómico que era el verdadero centro de la celebración del *Inti Raymi*.

## Bibliografía

Abercrombie, Thomas

- 1991a Articulación doble y etnogénesis, En: S. Moreno y F. Salomon (comp.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, tomo I. Quito: AbyaYala.

Alberti, Giorgio y E. Mayer (eds.)

- 1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

AA.VV.

- 1991 "Año por año". *Las fiestas de San Pedro en Ayora-Cayambe*. Quito: Proyecto Integral Ayora y Abya Yala.

Balladelli, P. Paolo

- 1989 *Entre lo mágico y lo natural*. Quito: AbyaYala.

Bastien, J.W.

- 1978 *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. St. Paul: West Publishing Co.

Benson, Elizabeth P. (ed.)

- 1979 *Pre-Columbian Metallurgy of South America*. Washington DC: Dumbarton Oaks Library Collection.

Bray, Walter

- 1978 *The Gold of El Dorado*. London: Times Newspapers Ltd.

Bloch, Maurice

- s.f. The Long and the Short Term: The Economic and Political Significance of the Morality of Kinship. University of Kent at Canterbury Anthropology Collection.

- 1992 *Prey into Hunter*. London: Cambridge University Press.

Botero, Fernando

- 1990 *Chimborazo de los indios*. Colección de Antropología Aplicada No.1 Quito: Abya Yala.

Bourque, Nicole

Spatial Meaning in Andean Festivals: Corpus Christi and Octavo. *Ethnology* vol.33 (3):229-43.

Savages and Angels: The Spiritual, Social and Physical Development of Individuals and Households in Andean Life-Cycle Festivals. *Etnos* vol.60 (1-2): 99-114.

Buitrón, Aníbal

- 1964 La fiesta de San Juan en Otavalo. En P. Carvalho-Neto (ed.), *Antología del Folklore Ecuatoriano*. Quito: Editorial Universitaria.

Cannell, Fenella

- 1995 The Imitation of Christ in Bicol, Philippines. *The Journal of Royal Anthropol. Instit. (N.S.)* vol 1: 377-394.

Cervone, Emma

- 1996 El retorno de Atahualpa. University of Saint Andrew: PhD Thesis.

Chamoux, M. Noelle

- 1993<sup>a</sup> Ruses du prêteur, ruses de l'emprunteur: Les difficultés du "crédit invisible". En Chamoux M.N., Dehouve D., Gouy-Gilbert C., Pepin Lehalleur M. (eds.), *Prêter et emprunter. Pratiques de crédit au Mexique*. Paris: Editions de la Maison des Science de l'Homme.

- 1993<sup>b</sup> A Propos du "crédit invisible". En Chamoux et al., op. cit.

Crain, Mary

- 1990 *Ritual, memoria popular y proceso político en la Sierra ecuatoriana*. Quito: AbyaYala - C.E.N.
- 1991 Poetics and Politics in the Ecuadorian Andes: Women's Narratives of Death and Devil Possession. *American Ethnologist* 19(1): 67-89.

Crespi, Muriel

- 1968 The Patrons and Peons of Pesillo. PhD University microfilms. Ann Arbor.
- 1981 St. John the Baptist: The Ritual Looking Glass of Hacienda Indian Ethnic and Power Relations. En N.E. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: Univ. of Illinois Press.

Dehouve, Danièle

- 1993 La réglementation du crédit: quelques définitions. En: Chamoux et al. (eds.), op. cit. *Encyclopaedia of Social Sciences*. Vol. IX-X, 1963. New York: The MacMillan Company.

Ferraro, Emilia

- 1996 Mercados y cultura en la Sierra norte del Ecuador. *Ecuador*

bate n. 38. Quito: CAAP.

—— The Hidden Facets of Debt. En J.C.Galey (ed.), *The Ethnography of Debt* (título provisional). London, Routledge (en prensa).

FLACSO-IICA.

1994 *Los Andes en cifras*. Quito: FLACSO-IICA.

Fontaine, Laurence

1994 Espaces, usages et dynamiques de la dette dans les hautes vallées dauphinoises (XVII-XVIII siècles). *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Paris novembre – décembre N.6: 1375-1391.

Furche, Carlos

1980 Lógica de funcionamiento interno y racionalidad económica en empresas campesinas asociativas: el caso de dos cooperativas en el cantón Cayambe. En: AA.VV. *Ecuador: cambios en el agro serrano*. Quito: FLACSO-CEPLAES.

Guaña, Pablo; P. Camino; Q.Ulco

1992 *Inti Raymi Cayambi. La fiesta sagrada del sol en la mitad del mundo*. Cayambe: Cicay- Pichincha Riccharimui- "Scheune".

Godelier, Maurice

1996 *L'énigme du don*. Paris: Fayard.

Gose, Peter

1986 Sacrifice and the Commodity Form in the Andes. *Man* 21: 296-310.

1994 *Deathly Waters and Hungry Mountains. Agrarian Ritual and Class Formation in One Andean Town*. Toronto: University of Toronto Press.

Guerrero, Andrés

1991a *La semántica de la dominación. El concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi.

1991b *De la economía a las mentalidades*. Quito: Editorial El Conejo.

Hansen-Krhon, Christian

1995 Magic, Money and Alterity Among Dominicans. *Social Anthropology* vol.3 (2): 129-146.

Harris, Olivia

1978a Complementarity and Conflict: an Andean View of Women and Men. En: J.La Fontaine (ed.), *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*. ASA 17, London: Academic Press.

- 1978b De l'asymétrie au triangle. Transformations symboliques au nord de Potosí. En: *Annales. Economies, Société, Civilisations*, 33e année, n. 5-6, 1108-25.
- 1980 The Power of Signs: Gender, Culture and the Wild in the Bolivian Andes. En: C. MacCormack y M. Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge University Press.
- 1989 The Earth and the State: The Sources and Meanings of Money in Northern Potosí, Bolivia. En: J. Parry y M. Bloch (eds.), *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1995 The Sources and Meanings of Money: Beyond the Market Paradigm in an Ayllu of Northern Potosí. En: B. Larson y O. Harris (eds.), *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes*. Duke University Press.
- Haubert, Maxime
- 1990 Reforma Agraria, cooperativas y poder campesino en la Sierra del Ecuador. En J. Sánchez-Parga (comp.), *Etnia, poder y diferencia en los Andes septentrionales*. Quito: AbyaYala.
- Isbell, B. J.
- 1978 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: Institute of Latin American Studies, University of Texas.
- Kaarhus, Randi
- 1989 *Historias en el tiempo, historias en el espacio. Dualismo en la cultura y lengua quechua/qhichua*. Quito: Editorial Tincui/Cornaie- AbyaYala.
- Landázuri, Cristobal
- 1980 La hacienda estatal y su transformación en cooperativas agrarias: el caso de Pesillo 1913-1977. Quito: Tesis de Antropología, Universidad Católica (PUCE).
- MacCormack, Sabine
- 1991a Ritual, conflicto y comunidad en el Perú colonial temprano. En: S. Moreno y F. Salomon (comp.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI-XX*. Quito: AbyaYala.
- 1991b *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.



Malamoud, Charles

*Lien de vie, noed de mort. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien.* Paris: Ed. de l' EHESS.

Mayer, Enrique

1974 Las reglas del juego en la reciprocidad andina. En: G. Alberti y E. Mayer (comp.), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Mauss, Marcel

1990 *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies.* London: Routledge.

Martínez, Luciano

1994 Situación actual y perspectivas de la economía campesina. *Ecuador Debate* 31: 130-135. Quito: CAAP.

1995 *Familia campesina y comportamiento demográfico. El caso de las cooperativas indígenas de Cayambe.* Colección Avances No.1, Quito: Asociación Ecuatoriana de Población.

Mitchell, William P.

1991 Some Are More Equal than Others: Labour Supply, Reciprocity, and Redistribution in the Andes. *Research in Economic Anthropology* vol.13: 191-219.

Montes del Castillo, Ángel

1989 *Simbolismo y poder.* Barcelona: Editorial Anthropos.

Murra, John

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Nash, June

1979 *We Eat the Mines and the Mines Eat Us.* New York: Columbia University Press.

*Nueva Biblia Española.* Edición Latinoamericana.

Orlove, Benjamin

1974 Reciprocidad, desigualdad y dominación. En Alberti y Mayer (eds.), op. cit.

Parsons, Elsie Clew

1945 *Peguche: a Study of Andean Indians,* Chicago: University of Chicago Press.

Platt, Tristan

1987a The Andean Soldier of Christ. Confraternity Organization, the

- Mass of the Sun and the Regenerative Warfare in Rural Potosí (18<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> centuries). *Journal de la Société des Américanistes* 73:139-191.
- Rösing, Ina  
1994 La deuda de ofrenda: un concepto central de la religión andina. *Revista Andina* n. 1, Julio 1994: 191-216.
- Rubio Orbe, Gonzalo  
1964 Los Castillos. En: *Antología del folklore ecuatoriano*. op. cit.
- Sallnow, Michael  
1989 Precious Metals in the Andean Moral Economy. En J. Parry y M. Bloch (eds.), op. cit.  
1991 Pilgrimage and Cultural Fracture in the Andes. En J. Eade y M. Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge.
- Sánchez-Parga, José  
1996 La deuda o la culpa: el caso de las sociedades andinas. *Revista Ecuatoriana de Siquiatría*, Quito.
- Scott, James  
1976 *The Moral Economy of the Peasant*. Westford: The Murray Printing Co., Massachussetts.
- Silvert, K.H.  
1967 *Churches and States*. New York: American University Field Staff.
- Taussig, Michael T.  
1980 *The Devil and Commodity Fetichism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Yáñez del Pozo, José  
1986 *Yo declaro con franqueza. Testimonio oral de Pesillo*. Quito: Ab-ya Yala.