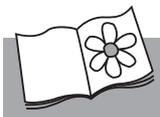


RECIPROCIDAD, DON Y DEUDA

Relaciones y formas de intercambio
en los Andes ecuatorianos

La comunidad de Pesillo



Este libro se
escribió para ti
protégelo de
la fotocopia

AEDRA

Emilia Ferraro

RECIPROCIDAD, DON Y DEUDA

Relaciones y formas de intercambio
en los Andes ecuatorianos

La comunidad de Pesillo



SEDE ACADÉMICA DE ECUADOR



2004

RECIPROCIDAD, DON Y DEUDA

Relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos

La comunidad de Pesillo

Emilia Ferraro

1era. edición: FLACSO, Sede Ecuador
Páez N19-26 y Patria
Telf.: (593-2) 2232030
Fax: (593-2) 2566139
www.flacso.org.ec
Quito-Ecuador

Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: 2506-247 / 2506-251
Fax: (593-2) 2506-255 / 2 506-267
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abayayala.org
Quito-Ecuador

Coordinación: Alicia Torres y Abya-Yala
editorial

Diagramación: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

Diseño de portada: Antonio Mena

ISBN FLACSO: 9978-67-083-1

ISBN Abya-Yala: 9978-22-393-2

Impresión: Producciones digitales Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, abril de 2004

ÍNDICE

Introducción.....	7
<i>Capítulo I</i>	
Debate de intercambios: Repensar el don de Mauss.....	15
1. El mundo de la deuda.....	17
2. Deuda y don: una revisión del <i>Essai</i> , de Marcel Mauss.....	22
3. Etnografía andina.....	33
4. El tema del intercambio en los Andes: revisión bibliográfica.....	35
5. La reciprocidad andina.....	39
6. Reciprocidad y deuda.....	42
<i>Capítulo II</i>	
La realidad física y social de los créditos y las deudas.....	51
1. Contexto e historia de la región.....	51
2. Historia de Pesillo.....	54
3. La deuda: piedra angular de la hacienda.....	56
4. Normativas locales de la historia de Pesillo.....	59
5. Organización social.....	61
6. Estrategias económicas.....	69
7. La “Casa Campesina Cayambe” (CC).....	71
<i>Capítulo III</i>	
Reciprocidad, trueque e intercambio: La moralidad del intercambio y de los créditos.....	77
1. La trama social de las transacciones económicas.....	77
2. Trueque e intercambio.....	90
3. Trueque y <i>cambeo</i>	91
4. El mercado de la leche.....	95
5. El carácter personal de las transacciones económicas.....	101
6. El circuito del dinero.....	103
7. La moralidad de la deuda.....	108
<i>Capítulo IV</i>	
Eternamente en deuda: La fiesta de San Juan.....	117
1. La celebración de San Juan.....	117

2. San Juan o un festival de hacienda.....	148
3. Una lectura de la fiesta de San Juan desde la deuda	153

Capítulo V

El dominio del don: La celebración de Finados	177
1. Finados.....	177
2. 2 de noviembre: sobre las tumbas	184
3. Dones y reciprocidad	193
4. De los difuntos: ambigüos, fértiles y regeneradores.....	195

Capítulo VI

Conclusiones	217
1. Lo que la revisión del don maussiano ofrece a la antropología andina.....	223
Bibliografía.....	227

INTRODUCCIÓN

Decidí hace mucho tiempo que mi compromiso tenía que expresarse en mi etnografía: en presentar a ellos y a la complejidad de sus vidas de tal manera que se les haga justicia.

(A. Cohen en R. Hartrup y P. Elsass 1990: 311)¹

Esta cita de Anthony Cohen expresa plenamente el sentido de este trabajo y de mi compromiso con la realidad indígena del país, con la cual me involucré de diferentes maneras a partir de 1991; encierra todo lo que es y debe ser la ética de trabajo de las y los antropólogas/os. Mi pretensión ha sido presentar datos que aporten a constituir una mirada compleja de una realidad que frecuentemente se simplifica para ajustarse al diseño de políticas que no quieren ver lo que “no conviene”. Además, apunto a que mi trabajo sea un grito a favor del derecho a la diversidad que muchas minorías, incluidas las ecuatorianas, reivindican en medio de las pretensiones de uniformidad y homogenización a las cuales las macropolíticas nos obligan.

El libro que aquí presento es la traducción de mi tesis de doctorado por la Universidad de Kent, Canterbury, Inglaterra, elaborada en el año 2000. Pero las investigaciones que incluye tuvieron lugar a partir de 1993. Una tesis de doctorado y un libro son productos diferentes y, si he demorado en publicarlo enseguida, es justamente porque esperaba profundizar la investigación de mi tesis cuando la editara en forma de libro. La realidad de mi vida, como la de todos en Ecuador, no me ha permitido dedicar un tiempo exclusivo a esta tarea. Por lo tanto, he decidido publicar la tesis en su versión integral porque creo que más importante que un trabajo perfecto y acabado (en el supuesto de que existiera tal producto) es poner en circulación las ideas, abrir el debate sobre temas que considero muy importantes pero poco trabajados en el país, someter las ideas contenidas en el libro al duro y a veces despiadado filtro de los criterios de otros y otras investigadoras del país, y así recibir comentarios y opiniones. Pues estoy convencida de que, a pesar de lo duro que pueda ser, sólo se puede crecer a través del diálogo respetuoso y honesto de las ideas.

Los datos contenidos en el libro corresponden al período entre 1993 y 1997. Desde entonces, la situación general del país –social, económica y política– ha cambiado profundamente y, en algunos casos, las situaciones que presento y analizo pueden no ser pertinentes para el presente. Sin embargo, creo que el núcleo del libro, las perspectivas analíticas y las conclusiones teóricas y conceptuales son más relevantes que nunca para la realidad del país; realidad en la que “nadie sabe dónde empieza y termina la economía, a pesar de que los economistas, en medio de la vorágine neoliberal y de la aparentemente todopoderosa globalización, rápidamente se apuntan a la pretensión de reducir a la economía todos los aspectos de la realidad social, extendiendo de este modo la sombra que la economía arroja sobre la vida y la historia” (Escobar, 1998).

“La época del dinero salvaje”, como la denomina Gregory, es una realidad especialmente cierta para Ecuador y “simboliza la era del capitalismo desorganizado, la declinación del poder del Estado para domesticar las fuerzas del mercado y una creciente desconfianza entre los ciudadanos del mundo en la capacidad del Estado de actuar moralmente” (Gregory, 1997: 3).

En esta época, los contenidos de mi libro adquieren una relevancia mayor. Al pensar en mi temor y mi sensación de desaliento frente a los hechos económicos que afectan al país empecé una reflexión sobre la economía a través de una lectura crítica que ayude a abrir hendiduras de esperanza. Soy antropóloga, y esto ya es una de-formación profesional a la cual no puedo escapar. Por lo tanto, mi lectura de la economía surge desde la antropología, que, a pesar de las muchas y a veces poco fundamentadas críticas que ha recibido en la última década, considero nos sigue enseñando que todo modelo social es profundamente histórico, que todo orden cultural es “arbitrario”. La disciplina que llamamos “economía” tiene una historia, se ha desarrollado por obra de actores humanos particulares y, por ende, no puede escapar de haber sido y de seguir siendo críticamente influenciada por las limitaciones implícitas en los procesos de cognición humana, de producción del conocimiento, así como por el contexto específico social, cultural, económico y político en el cual se ha gestado y generado. Reconocer el papel que en este proceso de producción del conocimiento humano y científico desempeñan los factores históricos, socio-culturales, en definitiva, humanos, de ninguna manera significa un rechazo total y simplista de las prácticas actuales, sino una reflexión crítica que apunta a revelar los límites de la actual definición y concepto de eco-

nomía, y desde ahí aportar a una nueva concepción.

Las raíces de este libro se encuentran en mi profunda convicción, desarrollada a lo largo de una década de trabajos e investigaciones en el campo de la antropología económica, de que la disciplina económica, como la conocemos, no es universal, ni objetiva, ni técnica, sino que responde a las estructuras epistemológicas del pensamiento occidental. Como tal, es una construcción histórica, social y cultural que en el trascurso del tiempo ha llegado a tener supremacía sobre otras posibles visiones o discursos (Escobar, 1998; Bloch y Parry, 1989). Este libro quiere ser justamente un aporte al conocimiento de “otras” economías, o mejor dicho, de otras formas de concebir y vivir la economía.

Sustentada en los grandes cambios ocurridos en los siglos XVI y XVII en la mentalidad de la época, en la concepción del mundo, de la naturaleza y de su relación con los seres humanos (Merchant, 1980; Fox-Keller, 1985; Harding, 1986; Bordo, 1986, 1987; Nelson, 1993), se produjo una “matematización del mundo” (Ferber y Nelson, 1993) que otorgó gran importancia a los esquemas lógicos y matemáticos y a las disciplinas que en ellos se basan. Como resultado, la economía adquirió un papel y un espacio de primer plano, separado y (supuestamente) independiente del resto del conocimiento. En el pensamiento occidental se produjo una “emancipación” y separación de la esfera económica de las otras esferas de la sociedad, de la política, la religiosa, etc. (Dumont 1977, 1986; Bloch y Parry, 1989; Parry, 1989; Dilley, 1992).

Desde el siglo XVII, se produce, entonces, un modelo de economía al que se atribuyen propiedades abstractas (Dilley, 1992): su centro de estudio llega a ser el *cogito* cartesiano, más que las personas “del mundo real” (Kabeer y Humphrey, 1998); el hombre “racional”, decisor, que se expresa en un lenguaje matemático, que es posible describir con este mismo lenguaje y que, por ende, se presenta como “científico”, como el representante privilegiado del pensamiento científico en general y económico en particular (Dilley, 1992; Kabeer y Humphrey, 1994). Pero también “alejado” del mundo que le rodea.

En el transcurso de su historia, los modelos económicos occidentales se han caracterizado por su gran uso de esquemas matemáticos, que sustentan la pretensión de universalidad, objetividad y racionalidad de la disciplina, la cual llega paulatinamente a ser definida no por su objeto de estudio, sino por una

particular visión del mundo, que considera los problemas en términos de decisión y elección en torno al bienestar individual, a la optimización de la utilidad por parte de agentes “racionales” autónomos (Nelson, 1992).

Esto lleva a la identificación, todavía vigente, de la economía con una esfera de acción y de conocimiento separada del resto de la sociedad. Las herramientas conceptuales de los análisis económicos supuestamente pueden ser adaptadas y utilizadas indistintamente en cualquier parte del mundo, ya que sus conocimientos e intereses no cambian con el cambio de escenario. Sin embargo, en la literatura antropológica sobran las evidencias de que los procesos de subsistencia están culturalmente moldeados (Gudeman, 1986; Gudeman y Rivera, 1990; Gose, 1994; Rival, 1996; Weismantal 1994, entre muchos otros).

A diferencia de los modelos occidentales de subsistencia, en muchas sociedades no occidentales estas construcciones toman la forma de “metáforas” (Gudeman, 1986; 1992) y las actividades de subsistencia se desarrollan a través de diversos esquemas simbólicos tomados de la realidad social que rodea tales actividades, al mismo tiempo que ponen en acto estos símbolos. Pero la visión restringida de economía no permite tomar en consideración la existencia de “otras” nociones de economías, que no sólo no se incorporan en el diseño de políticas económicas, sino que arrojan una visión parcial y distorsionada de la realidad.

Por su lado, la antropología económica considera que la economía no es un sector aislado de la sociedad ni del conocimiento, sino más bien que está “incrustada” en la sociedad, profundamente enraizada en ella. Esto quiere decir que las relaciones sociales estructuran la organización de los hechos económicos en toda sociedad del mundo, no sólo en las sociedades “tradicionales”, sino también en las sociedades capitalistas.

Si la cultura desempeña un papel fundamental en la definición de las categorías económicas y en la construcción de las relaciones de poder, entonces los intercambios económicos, el uso mismo del dinero, no ocurren con independencia de los factores culturales, sino que, hasta cierto punto, están ordenados por ellos. Por ende, todo análisis económico debería complementarse por análisis interpretativos de los hechos simbólicos, de las motivaciones culturales y de las evaluaciones morales que regulan las actividades económicas. Esto es lo que trato de hacer en este libro al investigar las relaciones entre

las transacciones económicas y las directrices culturales.

Si las representaciones culturales se relacionan directamente con las prácticas sociales, entonces la manera cómo otras culturas “moldean” y dan sentido a los procesos económicos es esencial para una comprensión más profunda de las dinámicas existentes entre “la economía global” y las “economías locales”. Un ejemplo: el carácter distintivo del Estado –según Gregory (1997)– es la creación de la moneda nacional, que apunta a crear un estándar único de valores. Apunta a la homogenización. En la era de “globalización”, la moneda “única” viene *resignificada en una multitud de maneras visibles e invisibles* (Gregory, 1997: 14), y la gente crea distinciones monetarias posibles de muy diverso carácter. Crea varias *monedas* en un proceso que convierte un estándar cuantitativo generalizado y genérico en un estándar cualitativo especializado. Esto implica la co-existencia de múltiples estándares de valor que exigen el reconocimiento de la paradoja de la diversidad dentro de una aparente uniformidad, y esto *se aplica tanto a la Casa en Estados Unidos como a la Casa en las colonias* (Gregory, 1997: 14). En el libro encontramos un análisis de las percepciones y del uso de la moneda “nacional”, que al tiempo de mi investigación era el *sucre*. Con el advenimiento de la dolarización, se requiere con urgencia de un análisis de este tipo para desvelar los sentidos que la gente atribuye al “dólar” en cuanto moneda nacional, medio universal de intercambio, etc. Ésta es una tarea que queda pendiente.

Todo libro es un producto nunca acabado que refleja procesos de reflexión permanente; en cuanto tal, siempre contiene vacíos y a veces errores que pueden ser llenados y corregidos. Este libro no es una excepción. Si lo escribiera ahora, probablemente tendría una forma diferente, sobre todo porque ha sido sólo después de su elaboración que me he acercado a las teorías feministas y a sus críticas a la ciencia y a su epistemología. Estas nuevas maneras de mirar y analizar el conocimiento han cambiado mucho mi acercamiento a la realidad y a las ciencias sociales. Sin embargo, como dije antes, no tuve oportunidad de incorporar estas visiones en el análisis de la realidad que aquí presento. Ésta es una tarea pendiente y espero poder contribuir a ella en un futuro no muy lejano.

Finalmente, un libro es un trabajo colectivo y debo agradecer a muchas personas por la invaluable ayuda que me han brindado y por haber hecho posible esta publicación.

En primer lugar, a todo el equipo de la Casa Campesina Cayambe, por su amistad y apoyo logístico. A su director de ese entonces, P. Javier Herrán, por las largas e instructivas conversaciones y por sus enseñanzas llenas de sabiduría, realismo y conocimiento; gracias a José Juncosa, por su minuciosa labor editorial, por creer en este libro y promover su publicación. A mi familia y amigos cercanos por su cariño y apoyo durante el tiempo de redacción. Pido disculpas si de entre tantas personas que ameritan mis agradecimientos, olvido mencionar algunas.

Este libro está dedicado a los habitantes de la Comunidad de Pesillo y de las comunidades aledañas. Si los dejo al final es para resaltar el hecho de que este libro les pertenece tanto como a mi; gracias por su infinita paciencia, disponibilidad y buen humor. Este trabajo es mi homenaje a los pesillanos y, a través de ellos, a todos los pueblos indígenas de Ecuador que luchan por mantener el derecho a la diversidad. Es mi manera de apoyarlos en su lucha y de compartir —aunque brevemente— su camino, y lo hago de la única manera que me es posible: contando la belleza y el misterio de su vida cotidiana, sencilla y sin embargo tan compleja. Una vida dura, “pobre” según parámetros materiales, dramática por su lucha cotidiana en contra de todos los demonios y patrones que la gobiernan y de los cuales depende. Pero también una vida llena de colores, de alegría y de risas. Una vida que, no obstante su dureza, no tiene nada de miserable ni de intranscendente pues cada momento individual es vivido como parte de un ciclo más amplio que trasciende la inmediatez de la subsistencia material.

Este libro es mi homenaje a ellos, a quienes les debo mucho más de lo que pueda expresar, mucho más que un libro y de lo que esto significa en términos profesionales; aprendí de ellos el gusto de las cosas sencillas, la alegría de la vida aún cuando aparentemente no hay mucho de qué sonreír; me han enseñado que la vida trasciende las existencias individuales y, por ende, las penas y los dolores siempre son relativos; se irán así como han llegado y volverán nuevamente y nuevamente dejarán espacio a la sonrisa, en un círculo perenne y sin fin.

Sin embargo, no sería honesta si dijera que este trabajo está escrito para los pesillanos: aunque algunos de ellos tengan en algún momento la oportunidad y la voluntad de leerlo, probablemente no se reconocerán en él, pues el lenguaje académico no está pensado para ser entendido por los campesinos de los Andes.

Pero tal vez, con un poco de suerte y de trabajo, este libro será leído y entendido por quienes tienen el poder –en última instancia– de decidir la vida de campesinos como los pesillanos, por quienes definen planes de intervención, diseñan políticas, deciden cuánto dinero debe ser invertido en qué tipo de programas. Ofrezco este libro, a quienes tengan la última palabra en estos campos para proporcionarles datos y perspectivas diversas sobre las cuales basarse para tomar decisiones que tienen efectos concretos en las vidas concretas de personas reales.

Quito, Febrero de 2004

Nota

- 1 "I decided long ago that my advocacy -such as it is- had to lie in my ethnography: in presenting them and the complexity of their lives in a way that they would feel did them justice". A. Cohen, 1985, citado por K. Hastrup y P. Elsass: "Anthropological Advocacy. A contradiction in terms?" En: *Current Anthropology* 31 (3):301-311, 1990. Traducción del original inglés de la autora.

Capítulo I

DEBATE DE INTERCAMBIOS

Repensar el don de Mauss

“La generosidad es una obligación porque Némesis se venga por los pobres y los dioses por la sobreabundancia de felicidad y riqueza de cierta gente que deberían deshacerse de ella. Ésta es la vieja moralidad del don, que se ha convertido en un principio de justicia”.

(Mauss, 1990: 18)¹

Una economía basada en la deuda convoca inmediatamente imágenes negativas de pobreza, desesperación y ansiedad por pagar esas deudas. Pero éste no parece ser el caso de la sociedad sujeto de mi investigación. Parecería ser que los Quichua de los Andes del Norte del Ecuador tienen una relación interesante e inusual con las deudas y los créditos que permean toda su vida. Una mirada más profunda a los tradicionales mecanismos andinos de cooperación, así como a las relaciones intra comunales, entre comunidades y con la gente de fuera, revela un profundo sentido de “deber”: la *minga*, el *prestamamos*, la *uniguilla*, el *priostazgo* de fiestas religiosas y la celebración de los muertos, todas parecen girar alrededor de un sentido general del “crédito”, entendido éste como cualquier préstamo –dinero, comida, servicios o bienes– que deberá ser correspondido en el futuro. Como tales, estos “créditos” son contratos reales entre dos partes e implican un proceso de negociación en el tiempo. Casi siempre disfrazados de préstamos económicos, estos créditos revelan dimensiones vitales y connotaciones profundas relacionadas con una estrategia de producción y de reproducción del orden social y cósmico.

Uno de los objetivos de este trabajo es demostrar que la cultura y la economía no son dominios separados; no pueden tratarse como si fueran independientes y aislados uno del otro. Por el contrario, la información que se presenta en este trabajo apunta a un entendimiento más general de la economía como un sistema cultural (Gudeman, 1986; también Gose, 1994). Esto se

evidencia específicamente en el análisis de las transacciones de crédito que moldean la vida social y económica de la comunidad indígena de Pesillo. Las transacciones de crédito a corto plazo son recíprocas y no conllevan ningún interés; existen otras que, por el contrario, sí entrañan un interés: éstas son definidas localmente como *deuda*.

La deuda representa el dominio de las transacciones a largo plazo. Ambas esferas, de corto y de largo plazo, se articulan conjuntamente; cada una representa un modelo de comportamiento para la otra: la de largo plazo necesita a la de corto plazo para reproducirse, pero, al mismo tiempo, provee el modelo ideal de construcción de las relaciones a corto plazo.

Sobre la base de estas premisas, este trabajo cuestiona la centralidad de la “reciprocidad andina” en favor de un concepto de deuda que articula el orden social y cósmico. En cierto sentido, se intentará demostrar que no es la reciprocidad la que crea una deuda, sino la deuda la que establece relaciones de reciprocidad.

La primera parte de este capítulo desarrolla y analiza el concepto de “deuda”, su etimología e historia en las lenguas europeas, para mostrar la importancia que tal concepto tiene en muchas sociedades. El debate conceptual alrededor de la noción de “don”, formulado por el sociólogo francés Marcel Mauss, es importante para demostrar que la deuda, y no el don, es la verdadera protagonista de su *Essai sur le don*, que tanta importancia ha tenido en el desarrollo de las ciencias sociales, con la consecuencia de que el don ha monopolizado los debates antropológicos sobre intercambios, y ha distraído la atención con respecto a otras formas de intercambios posibles.

La segunda parte incluye una revisión crítica de la literatura sobre economía andina, con la finalidad de identificar las principales tendencias de investigación sobre intercambios que se han dado en los estudios andinos. El objetivo es mostrar que la existencia de las transacciones de crédito y de deuda son conocidas por los estudiosos del mundo andino, quienes, sin embargo, no les han prestado mucha atención, y han preferido concentrarse sobre la reciprocidad, y otorgarle de esta manera un rol central en la literatura especializada. Así como el don ha monopolizado los grandes debates antropológicos sobre intercambios, la reciprocidad ha monopolizado los debates sobre intercambios en los Andes. Finalmente, este capítulo concluye con un debate

conceptual comparativo sobre el concepto de deuda y el de reciprocidad, en el cual se definen sus principales diferencias.

1. El mundo de la deuda

No existen sociedades que no conozcan la deuda. Estudios etnológicos sobre el Japón, China y especialmente India muestran la importancia de la deuda en cuanto elemento constitutivo de la sociedad y de la cultura, al llegar a presentarse, en algunas sociedades, como la condición estructural de la condición humana (Galey, 1988; Cobin, 1988a, 1988b; Pigeot, 1988; Cartier, 1988; Ching-lang, 1988; Alleton, 1988; Fontaine, 1994. Ver también Dehouve, 1993a, 1993b; Pepin Lehalleur, 1993a, 1993b; Lartigue, 1993; Chamoux, 1993a, 1993b; Goloubinoff, 1993; Gouy-Gilbert, 1993, para México; Gaborieau, 1988; Malamoud, 1988a). Aun así, la deuda ha sido considerada principalmente bajo sus implicaciones económicas. Pocos han sido los análisis de la diversidad de las prácticas sociales y culturales que rodean las relaciones de deuda, y ésta ha sido prácticamente ignorada en cuanto categoría analítica y teórica de intercambio.

La literatura antropológica sobre intercambios ha estado condicionada por el debate suscitado por el *Essai sur le don*, de M. Mauss. Desde su primera publicación en 1925², este ensayo no ha terminado de proveer a los antropólogos de nuevas fuentes de investigación e inspiración. Así, el don de Mauss se ha convertido en el modelo *par excellence* del intercambio ceremonial, y ha dejado poco espacio para la investigación y el análisis de modelos de intercambio que no sean directamente inspirados por y comparados con el don (tales como las formas de compartir y la redistribución jerárquica; el intercambio de bienes *versus* el intercambio de dones, y otras). Igualmente, los debates antropológicos sobre intercambio y deuda han sido comparativamente insignificantes (cf. C. Humphrey y S. Hugh-Jones, 1992).

La palabra “deuda” viene del verbo latino *debere*. Este verbo es la contracción de *dehibere*, formado por *de* más *habere*. En el inglés moderno significa “haber recibido algo de alguien” y también “tener algo que le pertenece a alguien más”. En ambos casos, sea que la obligación entre las dos partes se exprese implícita o explícitamente, la palabra *deuda* significa, literalmente, “lo que se debe”. La deuda se impone por una ley moral, por obligaciones que el sujeto ha asumido o debido a circunstancias específicas. Se refiere a la relación

establecida entre dos partes en la que una (el acreedor) da algo a la otra (el deudor), que se compromete a pagarla en el futuro.

1.1 De la obligación

La primera señal de la complejidad de este concepto nos la da la etimología de la palabra misma. Las lenguas europeas modernas establecen una relación directa entre las palabras “obligación” y “deuda”, ya que ambas se derivan etimológicamente de la misma raíz latina³. Los diccionarios definen comúnmente la palabra *duty* (deber) como “la obligación moral de hacer algo”; “aquello que los seres humanos están obligados a hacer por su religión, moral y leyes, o por su racionalidad”. Este vínculo se reconoce con claridad y se refuerza por el uso del mismo verbo *deber*, tanto para indicar una *obligación* como para el estado de *estar endeudado*. La deuda, entonces, sella un contrato de obligación, expresado implícita o explícitamente.

El vínculo entre deuda y deber es ideológicamente muy fértil, pero, como C. Malamoud (1988a) nota bien, al estudiar la deuda, la atención se centra por lo general en el lado del deudor y no en el del acreedor. Se tiende a sobrepasar el hecho de que la deuda implica un “deber” también para quien presta. En lenguaje jurídico, la deuda indica, de hecho, uno de los dos lados que conforman el aspecto pasivo de la relación de obligación entre acreedores y deudores; el otro es el de la responsabilidad (*Dizionario Enciclopedico Italiano Treccani; Encyclopaedia of Social Sciences*). Si, por un lado, indica la obligación del deudor de realizar una acción específica para beneficio del acreedor (en cuyo caso la realización de tal responsabilidad se relaciona estrictamente con el honor del deudor), por otro lado implica una especie de obligación también por parte del acreedor, al ser él mismo responsable por la persona del deudor. Este punto se tratará de una manera más extensa en los siguientes capítulos. Aquí es suficiente poner énfasis en que la deuda tiene un carácter polisémico, como trataré de demostrar, y es una categoría mucho más compleja de lo que cabe esperar.

1.2 La moralidad de la deuda

El análisis lingüístico de las palabras “deuda” y “deber” pone en evidencia otros aspectos importantes de esta relación. En contraste con lenguas tales como el japonés o el chino (cf. J. Pigeot, 1988b; V. Alleton, 1988), las lenguas europeas modernas resaltan más una conexión entre la esfera de la deuda material y la moral.

Los diccionarios reportan una vez más que, en términos filosóficos, el concepto de *debere* es el principio esencial sobre el que se asienta la estructura completa de la ética humana, y se refieren a la ética “en su significado absoluto (...) el método de la práctica”, esto es, la base del comportamiento humano (*Dizionario Enciclopedico Italiano Treccani*).

Entonces, la deuda está estrictamente asociada con el “deber” en cuanto obligación moral. Igual que en sánscrito, las lenguas europeas modernas de origen latino utilizan una misma palabra para indicar tanto una deuda económica (incluido el préstamo de dinero) como una deuda moral. “Moral”, en su significado literal, se refiere al comportamiento humano, a la preocupación por la distinción entre bueno y malo, entre una conducta apropiada y una no apropiada, al deber ser, así como a lo que se adhiere a estándares convencionalmente aceptados de valor y conducta (*Collins Concise Dictionary*).

Así, en las lenguas indo-europeas la misma palabra “deuda” combina las nociones tanto de deber como de “falta”. Charles Malamoud (1988a: 8) observa la conexión lingüística entre estos dos aspectos en la palabra alemana/germana *schuld*, que significa “deuda” y “falta” al mismo tiempo, de la que se deriva la palabra *schuldung*, que significa tanto “deudor” como “culpable”. *Schuld* se deriva, a la vez, del término gótico *skuld*, que se relaciona con el verbo *skulan*, que significa “tener la responsabilidad”, “estar en deuda” y también “estar en falta”. Del mismo radical *skal* se deriva el término alemán *sollen*, “deber hacer”, y el inglés *shall* (deber), que en una etapa histórica temprana de la lengua significaba deber y responsabilidad. Estas configuraciones germánicas tienen una contrapartida latina: la palabra en inglés, francés, español e italiano para significar “fracaso” proviene de la misma raíz latina *fallere*, es decir, falta, error, carencia, culpabilidad, pecado⁴. Esto es, desobediencia o violación de una responsabilidad o de una ley moral, religiosa y social. La lengua italiana establece una conexión directa entre deuda y culpabilidad. Para explicar la palabra “culpabilidad”, los diccionarios italianos ofrecen frecuentemente el siguiente ejemplo: “aquellas deudas son un error de mi juventud”; aun más explícita es la traducción italiana de la oración “Padre Nuestro”, que utiliza la palabra “deudas” para traducir la palabra original para pecados. La conexión entre deuda y pecados se analiza en profundidad más adelante, cuando se discute el modelo del don de Mauss.

La conexión entre deuda, responsabilidad, deber y falta no es evidente sólo en las lenguas indo-europeas. También se la encuentra en el hebreo, en el

verbo “ser culpable”, y en los sustantivos que se relacionan con “deuda”, “deudor”, “obligación” y “deber” (C. Malamoud, 1988a: 8).

La deuda implica, entonces, una relación entre partes que están unidas por una fuerte obligación moral, la cual define lo que es bueno y lo que es malo, lo que está bien y lo que está mal.

1.4 Deuda y usura

La fuerte “moralidad” de la deuda tiene un origen religioso. Lo que caracteriza a la deuda como una transacción única es el interés que ésta lleva consigo, proporcional al tiempo entre el préstamo y su devolución. Esto es precisamente lo que ha llevado a la Iglesia Católica a condenarla como usura, sobre la base del imperativo bíblico de que aquél que tiene más debe dar a aquéllos que tienen menos y que esto debe ser un acto de gratuidad, *done gratis et amore* (Lc. 3, 10-14).

Una corta revisión histórica tal vez nos permita entender mejor esta noción.

Inicialmente, la usura era el precio que se cobraba por el préstamo recibido. Santo Tomás de Aquino formuló su argumento en contra de la usura sobre una base teológica por el que la usura se convirtió en un pecado mortal. Durante el siglo XIII cambió la actitud de la Iglesia Católica hacia los préstamos con interés. En Europa, ésta era una época de rápido crecimiento urbano, de expansión de los mercados y del auge de la clase comerciante. Pero también, una época en la cual se desarrollaron instrumentos jurídicos que proveían un marco legal a los préstamos con interés. De manera interesante, D. Dehouve (1993: 4) señala que estos cambios económicos y legales coincidieron con algunos drásticos cambios ideológicos relacionados con la “invención del Purgatorio”, una invención que implicaba transformaciones radicales en la concepción medieval del tiempo: mientras que en la vida mundana la práctica del crédito transformaría el tiempo en dinero, en el “otro mundo” la existencia del Purgatorio convertiría los créditos (una palabra que hoy en día todavía es sinónimo de méritos) en tiempo. Se ponía en curso una verdadera “contabilidad” de la “otra vida” con la posibilidad de calcular el tiempo de la estadía en el Purgatorio a través de las operaciones matemáticas de suma y resta. No es pura coincidencia que justo antes de que esto sucediera, la avaricia haya reemplazado al orgullo como el vicio *par excellence* (Parry y Bloch, 1989: 18).

Para la época de la conquista española de las Américas, culminó la interpenetración de estas ideologías económicas y religiosas paralelas y cada una se convirtió en el modelo de la otra, lo que dio lugar a la llamada “usura sagrada” (Dehouve, 1993). De esta manera, la Iglesia Católica logró crear un espacio de control sobre las prácticas e ideologías económicas de la época. El dominio económico de las instituciones religiosas duró hasta el siglo XIX, cuando economistas como Ricardo legitimó teóricamente la práctica de los créditos con interés.

En relación con América Latina, el legado de estas prácticas económicas llegó hasta algunos de sus países junto con la expropiación de las propiedades de la Iglesia y la prohibición, para las órdenes eclesiásticas, de poseer bienes materiales.⁵ Los decretos gubernamentales que prohibían la propiedad material eclesiástica abrió el camino a la emergencia de una nueva élite económica y política a nivel local que reemplazó a las órdenes eclesiásticas. Estas nuevas élites reforzaron su rol y su lugar en el tiempo y representan los antecedentes inmediatos de la presente situación (ver Capítulo 2, sección 3.1.).

La condena del préstamo con interés como usura en realidad antecede al catolicismo y es parte del discurso occidental ideológico y moral sobre el dinero. Sus orígenes pueden encontrarse en la aversión aristotélica hacia cualquier actividad que no fuese exclusivamente dirigida a la supervivencia humana, sino que, al contrario, podría proveer un tipo de ganancia para una de las partes involucradas (Parry y Bloch, 1989; Parry, 1986).

Actualmente, el interés inherente a un préstamo no es condenado por la ley ni por la religión. Al contrario, es autorizado, institucionalizado y controlado por instituciones oficiales que regulan los préstamos con interés al establecer normas, procedimientos y sanciones. La usura se considera hoy en día el interés cobrado sobre un préstamo por instituciones o individuos (no-oficiales) a tasas más altas que las oficiales. Sin embargo, la percepción y el discurso popular general acerca de la deuda, al menos en la mayor parte de Occidente, son todavía negativos. La sola idea de “cobrar por el tiempo” parece “autorizar” la idea de que la necesidad y la desgracia de un hombre es el capital/ganancia de otro hombre⁶. Veremos más adelante que los campesinos Quichua de los Andes ecuatorianos, quienes son el centro de este trabajo, tienen una percepción muy diferente y casi opuesta de la deuda.

2. Deuda y don: una revisión del *Essai*, de Marcel Mauss

Marcel Mauss, probablemente, no tenía idea del impacto de su trabajo e ideas en las futuras generaciones de antropólogos y en el desarrollo de la misma antropología. El número de artículos y libros que él y sus teorías del don inspiraron es tal que es imposible mencionarlos exhaustivamente aquí, y mucho menos revisarlos críticamente.⁷ Sin embargo, la mayoría de estos trabajos se concentran en el modelo de transacciones de don más que de mercancías.⁸

Los trabajos antropológicos más recientes ya no oponen los dones a las mercancías sino que muestran su coexistencia, interacción mutua y complementariedad en una misma sociedad (Gregory, 1982; Kiernan, 1988 y, especialmente, Carrier, 1990, 1991, 1995a, 1995b son sólo unos pocos ejemplos de esta orientación). Mauss, sin embargo, los consideraba como dos tipos diferentes y opuestos de intercambio y, a pesar de que no niega la existencia del don en las sociedades modernas, explícitamente los ignora para concentrarse en las sociedades primitivas, en las que el don es un “fenómeno social total”, ya que las instituciones de la religión, de la moral y de la ley actúan simultáneamente con las instituciones económicas, y realizan servicios totales.

Sin embargo, él restringe su atención específicamente a una característica de estas sociedades: “el así llamado carácter voluntario de estos servicios totales, aparentemente gratis y desinteresados pero sin embargo obligatorios y auto-interesados” (Mauss, 1979: 157)⁹.

Mientras los antropólogos que discuten “la visión maussiana del intercambio” han concentrado su atención en si los objetos son alienables o no de sus dueños y, más recientemente, en el rol jugado por el dinero en esas transacciones, yo restringiré mi análisis a la “naturaleza” misma del don, tópico muchas veces aceptado de manera poco crítica. Que el “don gratis” sea, de hecho, una realidad menos frecuente que el “don interesado” es un punto que ya se ha discutido (cf. Parry, 1986). Yo quiero llevar más allá el tema de que el don maussiano debería ser reconocido como no-gratuito y demostrar que se trata de un préstamo que crea una relación de deuda. Firth (1959) y Sahlins (1972) ya han argumentado lo mismo, pero se referían al “préstamo” en un sentido puramente económico, esto es, en un contexto de bancos, tasas de interés, etc. Mi argumento, por el contrario, intenta ampliar el debate y definir

la deuda como una categoría analítica socio-cultural en sí misma y no solamente económica.

2.1 “El espíritu de la cosa”

El punto de partida del *Essai* de Mauss es la pregunta sobre el porqué se da en primera instancia un don, definido éste como la transferencia obligatoria de objetos o servicios inalienables, entre partes relacionadas y mutuamente dependientes; ¿por qué lo “recibido haya de ser obligatoriamente devuelto? ¿Y qué fuerza tiene la cosa que se da, que obliga al donatario a devolverla?” De forma tal que “el carácter voluntario, por así decirlo, aparentemente libre y gratuito en realidad es obligatorio e interesado” (Mauss, 1979: p. 157).

De acuerdo con el sabio maori Ranapiri, cuyo testimonio completo fue recogido y publicado por Best, del cual Mauss toma el texto introducido en su propio trabajo, la respuesta parece estar en la naturaleza del don mismo, en su *hau*.

El *hau* es el “espíritu de las cosas” que obliga a los objetos de valor intercambiados a regresar a su “hogar”, a su dueño original. Debido a que los objetos de valor Maori (*taonga*) son los vehículos de su *mana*, es decir, “su fuerza mágica, religiosa y espiritual”, estos objetos ‘donados’ “tienen en sí esa fuerza en el caso en que no se cumpla el derecho y sobre todo la obligación de devolverlos”. Así, la obligación de reciprocitar es intrínseca al don mismo y no hacerlo provoca daño al que lo recibe, ya que los *taonga* mismos los “castigarán” de alguna manera (Mauss, 1979: 166-167). El *hau*, de hecho, incorpora también algo del donante, lo que se pasa al que recibe el don: el poder que el *hau* tiene sobre el que recibe hace muy peligroso el hecho de que éste lo retenga y, por lo tanto, debe pasarlo a alguien más. En otras palabras, nos dice Mauss, la razón de reciprocitar se debe a que el don tiene vida propia. Es justamente esta afirmación lo que origina la crítica de Lévi-Strauss a Mauss (1966) acerca del “psicologismo” que el *hau* implica (ver nota 14).

A partir de este momento, el *hau* se convierte en el “principio prototípico de la reciprocidad” (Sahlins, 1972: 149) y la ideología de la reciprocidad se transforma en un dogma. De aquí que los antropólogos han tratado siempre al don como un ‘regalo Hindú’: “aquél por el que se espera un retorno equivalente” (Parry, 1986: 455), sin cuestionar la validez o la naturaleza de esa obligación (cf. también Guidieri, 1989). Toda la estructura total del don

maussiano se activa por el siguiente planteamiento: hay una fuerza mágica y espiritual en aquello que se da, que obliga a ser reciprocado. Esto es particularmente evidente en el caso del robo, cuyo castigo es el efecto mágico y religioso del *mana*, es decir, el poder que el dueño retiene sobre los bienes. Los bienes robados están completamente cargados con el *hau*, el poder espiritual que toma venganza por la persona que sufre el robo y que toma posesión del ladrón, lanza un hechizo sobre él y lo lleva a la muerte o lo obliga a hacer una restitución (Mauss, 1970, nota 29; 167).¹⁰

Pero dejemos que sea el mismo Ranapiri quien hable a través de Mauss:

“Voy a hablaros del hau... El hau no es de ningún modo el viento que sopla. Imagínen-se que tienen un artículo determinado (taonga) y que me lo dan sin que se tase un precio. No llega a haber comercio. Pero este artículo yo se lo doy a un tercero, que después de pasado algún tiempo decide darme algo en pago (utu) y me hace un regalo (taonga). El *taonga* que él me da es el espíritu (hau) del *taonga* que yo recibí primero y que le di a él. Los *taonga* que yo recibo a causa de ese *taonga* (que Ud. me dio) he de devolvérselos, pues no sería justo (tika) por mi parte quedarme con esos *taonga*, sean apetecibles (rawa) o no (kino). He de devolvérselos porque son el *hau* del *taonga* que recibí. Si conservara esos *taonga* podrían causarme daños e incluso la muerte. Así es el *hau*, el *hau* de la propiedad personal, el *hau* de los *taonga*, el *hau* del bosque” (Mauss, 1979: 167).

Una consideración importante que surge del texto de Ranapiri es que, en el ciclo del intercambio de dones, quien recibe es en realidad un dueño temporal de lo recibido e intercambiado. Ya que supuestamente las cosas se mueven constantemente, quien recibe debe pasarlo a alguien más: “los que hoy son donatarios a la vez siguiente son donantes” (Mauss, 1979: 181). Al mismo tiempo, las cosas que se pasan a alguien más no son totalmente alienables, por lo que el intercambio de regalos se convierte en una transacción particular en la que algo se aliena y no se aliena al mismo tiempo. Esto significa que el don es en realidad un verdadero préstamo (cf. Guidieri, 1989: 37)¹¹.

En el Capítulo 3 del *Essai*, Mauss compara la ley romana y la germana, para arrojar luz sobre uno de los temas jurídicos más controversiales: el término latino *nexum*. Mauss adopta la traducción de Huvelin del *nexum* como “garantías suplementarias” que se dan con ocasión de un contrato; lo compara con la magia simpática y el poder que se otorga a la parte contratante por cualquier cosa que toma contacto con la parte proponente del contrato.

Mauss añade que, en realidad, esta magia es la consecuencia de la naturaleza y del carácter espiritual de la cosa que se da. Así, encuentra en el latino *nexum* un antecedente del *hau* Maori del regalo. En las páginas siguientes, Mauss explica la relación que la ley romana establece entre el que recibe (*accipiens*) y la cosa (*tradita*) recibida junto con los *nudos*, que en la ley romana son símbolos de las obligaciones implícitas en una transacción demorada, al ser el *nexum* precisamente “la garantía suplementaria”, o en lenguaje financiero moderno, el “interés” sobre el préstamo (cf. Guidieri, 1989: 39). Tanto en la ley romana como en la germana, estas “garantías adicionales” son más que simples anticipos, puesto que son ellas mismas animadas¹²; consecuentemente, el concepto latino *nexum* está impregnado de representaciones religiosas. De hecho, la religión y la ley no siempre han pertenecido a dominios separados. En la tradición religiosa judía, por ejemplo, la relación entre los humanos y Dios estaba codificada legalmente y la Ley (*Torah*) era de hecho la religión de Israel. Es con el Nuevo Testamento, especialmente con la teología de San Pablo, que el Cristianismo se impone como un modelo religioso nuevo que no se basa en la ley (cf. Sánchez-Parga, 1997). Hasta ese momento, si la deuda no podía ser pagada, el deudor se convertiría en propiedad de su acreedor. De hecho, tanto en la ley romana como en la germana, la sanción para el moroso era su alienación permanente (*damnatus*). La obligación que Ranapiri menciona, de pagar por el don so pena de un gran daño, se enfatiza aun más aquí y se confirma por la legislación romana. El *nexum*, dice Mauss, es también un contrato de compra, una obligación que puede implicar la esclavitud por deuda para la parte que no paga una deuda. Esto puede convertir a la deuda en algo “impagable”.

Originalmente, las cosas (*res*) no eran objetos inanimados y pasivos de transacciones, sino que eran activas y tenían vida. Mauss relaciona el latino *res* con el término sánscrito *rah-ratih*, que significa ‘regalo’, ‘presente’. Las cosas que se dan continúan siendo propiedad de la familia original a quien pertenecían¹³. La mayoría de los términos en latín para “contrato” y “obligación” parecen vincularse con el sistema de bonos espirituales creados para las cosas que se dan. Así, la parte contratante es *reus*, esto es, el recipiente del *res* de alguien más (el objeto) y por esta razón se convierte en su *reus*, es decir, vinculado al donante por el objeto mismo, por su espíritu. *Reus* también significa “responsable”, así como “culpable”. *Reus*, por lo tanto, pertenece tanto al lenguaje de la religión como al de la ley, al confirmar que la moral está sancionada por la religión y que las deudas, como los pecados, son “imperdonables”.

La relación deuda-deber-falta, que caracteriza el concepto moderno de deuda, es entonces anticipado por Mauss cuando él establece un vínculo sintomático entre *reus-damnatus-nexus*: “El mero hecho de ‘poseer la cosa’ coloca al *accipiens* en un estado de *quasi*-culpabilidad (*damnatus, nexus, aere...*) de inferioridad espiritual, de desigualdad moral (...) *vis a vis* del liberador” (Mauss, 1979: 229). Así, quien ha hecho una promesa se encuentra en la misma posición de alguien que ha recibido algo, es decir, permanece en una condición de *damnatus* hasta ser absuelto. Esto es, como un deudor eterno.

El don de Mauss es entonces una deuda, “concebida como una obligación que inicia la terrible espiral del endeudamiento” (Guidieri, 1989: 40). Veremos en el transcurso de este trabajo cómo la calificación negativa de la deuda es, por lo menos, contextual y no puede ser generalizada.

2.2 El “interés” del don

La “consustanciación” de cosas y personas forma el meollo del argumento de Mauss: parte del alma del donante se da y es aceptada por el que recibe y esto es lo que obliga al recipiente a reciprocitar:

“La conservación de esa cosa sería peligroso y mortal, no sólo porque sería ilícita sino también porque esa cosa sale de la persona, no sólo moral, física y espiritualmente, esa esencia, ese alimento, esos bienes muebles o inmuebles (...) otorgan un poder mágico y religioso sobre la persona” (Mauss, 1979: 168).

Sin embargo, esta explicación es también la fuente de algunas de las críticas más fuertes sobre el trabajo de Mauss. Muchos han notado que el *hau* explica por qué un regalo se devuelve, pero no por qué se ha dado en una primera instancia; tampoco por qué ha sido aceptado (por ejemplo, Lévi-Strauss, 1966, Firth, 1959; Sahlins, 1972; Gregory, 1982; Guidieri, 1989; Godelier, 1996).

Según algunos autores, las contradicciones y los “enigmas” del regalo maussiano surgen de su mala interpretación del texto original de Ranaipiri, que es parcialmente citado por Mauss en su propio trabajo.

Con base en sus propios estudios etnográficos sobre los Maori, Firth, por ejemplo, cuestiona la interpretación de Mauss del texto de Ranapiri, pero subraya sobre todo el vínculo entre el donante y el regalo, implícito en el *hau*. De acuerdo a Firth, el *hau* maori es en realidad un concepto espiritual difícil

y más pasivo de lo concebido por Mauss. El texto de Ranaipiri no contiene ningún elemento que permita suponer la lucha del *hau* para volver a su dueño original y los Maori no se basan en el *hau* mismo para castigar la delincuencia económica. Más aun, Mauss confundió diferentes tipos de *hau* que, en la visión de los Maori, son distintos. Su interpretación del *hau* sería, entonces, su “interpretación intelectualizada de éste” (Firth, 1959: 429), el resultado de una “mistificación francesa” y no de una “nativa”, como Lévi-Strauss la definió (1966: 38; cf. también Sahlins, 1972).¹⁴

Al re-analizar el texto completo de Ranapiri, Sahlins (1972) llega a la conclusión de que el *hau* es en realidad el producto del regalo, su incremento o interés. De hecho, Sahlins se da cuenta de que el intercambio de objetos de valor entre personas está precedido y seguido por el relato de la ceremonia del *hau* sobre el sacrificio de los pájaros al bosque, así como por la ceremonia de transmisión de magia. En el *hau alentador*, el sacerdote coloca el *mauri* (es decir, el poder de incrementar la capacidad física del bosque) en el bosque, para que la caza sea abundante. Consecuentemente, algunos de los pájaros capturados se devuelven al bosque a través de una ceremonia celebrada por el sacerdote, quien se los come para poder restaurar la fertilidad del bosque.¹⁵ Según Sahlins, esta ceremonia presenta una estructura triádica similar a aquella del intercambio de objetos de valor entre personas. Esto sería, entonces, un “ejemplo” para Best a fin de poder explicarle mejor por qué algunos pájaros deben ser devueltos al bosque. En la ceremonia de transmisión de magia, Sahlins también ve un intercambio con una estructura tripartita similar.¹⁶ Los comentarios de Best sobre los distintos *hau* maori sugieren que el *hau* es tanto una cualidad espiritual como un retorno material y que los dos se relacionan.

Los pasajes sobre las ceremonias descritas no son reportados por Mauss, cuyo relato del texto de Ranapiri presenta una brecha narrativa. Sin embargo, incluso en su versión “truncada”, el pasaje utilizado por Mauss ofrece algunas pistas similares a las de Sahlins, a pesar de ubicarse frecuentemente en notas y fuera del texto principal. En una de estas notas, Mauss explica el *hau* y lo compara con el latín *spiritus*, definido éste como “tanto el viento como el alma y más concretamente (...) el alma y el poder de las cosas inanimadas” (Mauss, 1979: 166). Pero la palabra latina tiene algunos significados relacionados con la vitalidad, la vida y la fecundidad. *Espíritus* también significa “el aliento vital”, “el dador de vida”, “un poder opuesto a la materialidad” (*Garzanti Latin Dictionary*), atributos que encontramos también en el *hau*

definido en palabras de Best como “el principio vital”, cuyos atributos esenciales son la fertilidad y la productividad (Best, 1901: 193, en Sahlins, 1972: 167-168).

El carácter de “producto añadido” del *hau* se explicita aun más cuando Mauss dice que lo que se devuelve a su dueño original es el “efecto” del *hau*, su producto:

“Yo recibo una cosa y se la doy a un tercero, el cual me devuelve otra, obligado por el *hau* de mi regalo, y yo estoy obligado a devolverle esa cosa, porque es necesario devolver lo que es, en realidad, el producto del *hau* del taonga que recibí de él” (Mauss, 1979: 167).

El *hau*, entonces, es estrictamente asociado con la fertilidad, la productividad y la fecundidad. Poco después, Mauss incluye otra nota para explicar la palabra *utu*, es decir, “pago”. “La palabra *utu* significa satisfacción de quien venga la sangre, satisfacción por toda la compensación, por el pago, por la responsabilidad, etc., y significa también precio. Es una compleja noción que pertenece simultáneamente al ámbito del derecho, de la religión y de la economía” (Mauss, 1979: 166, nota 27). La noción de *utu* parece ser una “compensación” para alguien que supuestamente ha sido “privado” de algo. El *hau* y el *utu* aparecen entonces como el equivalente Maori del “interés como compensación” que, a su vez, encontramos inherente en la etimología latina de la palabra *deuda*. Esto, a lo que hay que añadir la obligación de pagar siempre una deuda, empuja al don de Mauss más hacia el lado de la deuda que hacia el lado del “presente”, es decir, del acto gratuito de dar.

En este marco, la intervención de una tercera parte en la transacción, que en realidad se presenta como un imperativo, y que Mauss mismo encuentra “oscuro”, adquiere nueva consistencia. A da algo a B, quien lo transforma en algo más en intercambio con C: debido a que el *hau* es el producto de lo que C ha dado en pago a B, lo que originalmente fue dado por A, entonces este “incremento” debe darse a su dueño original. Como Sahlins ha observado correctamente, el *hau* entra en la transacción sólo en un segundo momento: si el *hau* hubiera sido realmente “el espíritu” de la cosa, éste habría aparecido desde el inicio y no en la segunda transacción entre B y C (Sahlins, 1972). Lo cual nos sugiere que la intermediación tiene un rol esencial en la producción del “incremento”.

Godelier ofrece una interpretación un poco diferente de esta transacción triádica (1996: 76-77). Este autor piensa que los dos extremos del ciclo (A y C) son los verdaderos dueños de las cosas que han sido intercambiadas: así, hay una verdadera reciprocidad entre ellos. Por el contrario, la parte intermediaria (B) no ha sido nunca la verdadera dueña del objeto que ha recibido y que pasa a C. Sin embargo, B se ha beneficiado de esos objetos y, por lo tanto, está en deuda con A y C. Esto es lo que pasa, según Godelier, en el intercambio *kula* de pulseras y collares.

De acuerdo a Mauss (1979: 188), el intercambio *kula* de brazaletes y collares es sólo un momento en el vasto sistema de prestaciones y contraprestaciones que dirige y engloba la vida económica y civil de los habitantes de las islas Trobriand. El intercambio ceremonial es sólo la culminación de todo un sistema de vida y da una expresión concreta a otras instituciones a las que aglutina. Esto resulta en regalos e intercambios obligatorios entre individuos y grupos pertenecientes a un mismo sistema.

A pesar de que Mauss (1979: 180) define el sistema Troubriand del *Kula* como “una especie de gran *potlatch*”, enfatiza la circulación de los objetos y su carácter recíproco. Sin embargo, en el *potlatch* se relleva la cantidad de lo que se “devuelve”, ya que esto determina el prestigio de las partes que transan. Para Mauss, el *potlatch* es el mejor ejemplo del fenómeno total de dar. Al tomar prestado de Boas el término *potlatch*, definido explícitamente como un sistema de deudas que se contraen y que se pagan con interés, Mauss no sólo acepta explícitamente la existencia del “interés”, sino que también la identifica como un elemento clave de estas transacciones (Boas, 1898: 38, en Mauss, 1979: 198). Independientemente de la exageración o la moderación de las diferentes versiones existentes, el corazón del *potlatch* —dice Mauss—, lo que lo distingue de otros intercambios contractuales, es precisamente el elemento de usura implícito (Mauss, 1979: 198, nota n.131). La usura, por supuesto, se usa aquí en su significado original como “interés”.

Finalmente, el comentario de Mauss sobre el pasaje de Boas, en la misma nota, no deja duda alguna acerca de la naturaleza real del don:

“Modificando los términos de ‘deuda’, ‘pago’, ‘devolución’, ‘préstamo’... y sustituyéndolos por términos como: regalos que se hacen y regalos que se devuelven, términos que por otro lado Boas acaba por utilizar, se tiene una idea exacta de cómo funciona la noción de crédito en el *potlatch*” (Mauss, 1979: 198, nota 131).

Más aun, los intercambios *potlatch* evidencian claramente dos nociones esenciales que definen el don: “las del crédito, el plazo y la del honor” (Mauss, 1979: 198).

No hay duda, entonces, de que el don del que habla Mauss es realmente un préstamo que debe ser pagado con interés. La deuda, entonces, y no el don, es el tema real del *Essai* (cf. especialmente nota 131, pág. 198).

Esencial al concepto de deuda es la noción de interés sobre el tiempo. Lo que distingue una deuda de cualquier otra forma de intercambio es su naturaleza de contrato en el que las partes acuerdan que lo que se debe pagar en el futuro debe ser mayor que lo que se prestó originalmente, porque el que presta debe ser “compensado” de alguna manera por el tiempo durante el cual se ha “privado” del objeto que fue prestado (*Encyclopaedia of Social Sciences*). El concepto central de la deuda es, entonces, la idea de que el tiempo “produce” un incremento que crece de acuerdo a su extensión. De esta manera, la deuda establece una relación vertical entre las partes que nunca será “igualada”: la naturaleza misma de la relación de deuda es tal que constantemente mantiene y reproduce la distancia inicial (ya sea económica y/o social) entre las partes.

La importancia del tiempo es enfatizada por Bourdieu (1977; 1988a) en su debate sobre el don en el contexto de las alianzas matrimoniales. Bourdieu pone énfasis sobre el aspecto político del tiempo, que él considera como cálculo. Así, el don es un modelo ideal, una “ideología” de intercambio, mientras que la deuda es su realidad, su práctica.

Las derivaciones semánticas de las palabras latinas para “contratos” y “obligación”, a las que Mauss se refiere, van más allá e implican que el que recibe es comprado (*emptus*) por el que da. Aun más, él parece estar en un estado de casi-culpabilidad, de inferioridad espiritual y desigualdad moral, debido al simple hecho de tener/poseer el objeto (Mauss, 1979: 229).

La coincidencia entre deber (de obligación) y deber (de deuda) en el verbo latino *debere*, que se explicó al comienzo de este capítulo, aparece más claramente ahora: el deber se convierte en deuda cuando es una obligación no de dar en la primera instancia, sino de devolver; cuando el “gasto” que la obligación demanda se concibe como una “restitución” y una compensación. No hay deuda sin obligación. Esto es más evidente cuando la deuda se convierte

en relación entre un acreedor y un deudor, es decir, cuando se convierte en una institución con reglas jurídicas precisas (cf. Malamoud, 1988a).

De acuerdo a lo dicho hasta aquí, las sociedades donde funciona el don son en realidad sociedades de deuda, moldeadas por la contracción de deudas y su devolución con interés, que debe ser necesariamente pagado para evitar un daño terrible a los que incumplen, incluso la muerte: “Yo te los debo dar a ti (...). Si yo conservara esos *taonga* podrían causarme daños e incluso la muerte” (Mauss, 1979: 167).

Esta explicación “mágica” es lo que Lévi-Strauss llama la “mistificación nativa” de la que Mauss no pudo escapar. También se encuentra en el centro de la re-interpretación que Sahlins hace del texto de Ranapiri, según el cual el verdadero sentido sería que “el don de alguien no debe ser el capital de otro” (Sahlins, 1972: 160). Retener los bienes podría ser inmoral y por lo tanto peligroso, ya que esto expone al que engaña a ataques justificables. La moralidad de esto, continúa Sahlins, va más allá de la reciprocidad porque ésta es una sociedad en la que las relaciones y las formas de intercambio no contemplan la posibilidad de ganar a expensas de otro. No sólo que los dones deben ser devueltos, sino que los retornos deben darse de manera justa (Sahlins, 1972: 161). El *hau*, entonces, sería una especie de “golpe preventivo ideológico en contra de los principios del mercado” (Parry, 1986: 465).

J. Parry ha evidenciado que no hay nada en el discurso de Ranapiri que evidencie un intercambio equilibrado, por lo que concluye que no se puede hablar de un intercambio “sin fines de lucro”. Al contrario, en la ceremonia de “alimento” del bosque, los cazadores devuelven sólo algunos de los pájaros y se quedan con el resto. En cualquier caso, hay una sanción para el que “incumple”, para el que recibe y se queda con el regalo para sí mismo, para el deudor que no paga su deuda. En los siguientes capítulos veremos que esto es verdad tanto para las deudas materiales como para las morales.

El sistema maussiano de dar no sería “total” si no incluyera la esfera de lo “sobrenatural”. Esta es la cuarta dimensión del ciclo del don, la obligación de devolver a los dioses. Con pocas excepciones (por ejemplo, Gregory, 1980), esta dimensión del don de Mauss ha sido generalmente descuidada por los académicos. Sólo recientemente Godelier (1996) la ha analizado más profundamente, probablemente porque el mismo Mauss restringe su análisis a unas pocas observaciones y sólo para reconocer la importancia que estas transac-

ciones entre los humanos y sus dioses tienen para una teoría global del contrato de sacrificio. El punto más importante es que los sacrificios hechos a los dioses son actos de dar que serán reciprocados (Mauss, 1979: 173). De esta manera, el ciclo de los dones recíprocos se cierra, y vincula a gente e instituciones en compromisos permanentes que articulan la vida humana.

Un énfasis particular en esta cuarta dimensión del don de Mauss se encuentra en el último trabajo de Godelier (1996), en el que el autor critica el estructuralismo de Lévi-Strauss y especialmente la primacía que Lévi-Strauss da a lo simbólico –por lo tanto, al intercambio y a la reciprocidad– sobre lo que Godelier llama lo “mental”, lo “no-contractual”, realidad cronológicamente precedente, y por supuesto más importante que el contrato.¹⁷

Godelier también llega a la conclusión de que el don de Mauss es de hecho una deuda, pero su definición de deuda no está construida sobre la noción de un intervalo de tiempo, ni sobre el concepto de interés sobre este tiempo. De acuerdo a Godelier, lo que convierte el don en deuda es la posición relativa de las dos partes antes del intercambio. Al utilizar el análisis de Gregory (1980) de los regalos a los dioses (ver Capítulo 4 de este trabajo) y al elaborar sobre la discusión de A. Weiner (1985, 1992) sobre la importancia del objeto que no está en circulación, Godelier analiza la importancia de aquellos objetos que no son intercambiados, y que por esto mismo permiten que el intercambio tenga lugar, y critica el silencio que Lévi-Strauss mantiene acerca de todo lo que en el parentesco es continuidad y no entra en el intercambio (Godelier, 1996: 52-53). Sobre estas premisas, llega a redefinir el concepto de Weiner de “retener-mientras-se-da” a “retener-para-dar y dar-para-retener”.¹⁸

Una vez aclarada la relación entre el don de Mauss y la deuda, vale la pena mencionar que la última no puede concebirse como perteneciente sólo al dominio de las relaciones económicas y tratarla exclusivamente como un fenómeno económico, como ha sido hasta ahora el caso. Más que una expresión de dependencia contractual entre individuos o grupos dominantes y deudores inferiores, la deuda es una categoría impregnada tanto de significados espirituales y morales como económicos y legales. Yo argumento que es una noción estructurante, al menos en la sociedad andina que describiré en este trabajo. Como tal, merece el estatuto de categoría analítica y teórica propia.

3. Etnografía andina

Recientemente los antropólogos han reconsiderado y elaborado las ideas de Mauss a la luz de temas más contemporáneos, especialmente entre los estudiosos de Melanesia (Carrier, 1990; Gregory, 1980, 1982; Weiner, 1985, 1992; Strathern, 1988, 1992; Gell, 1992, Carrier, 1992, 1995a, 1995b, entre otros), pero también entre los africanistas (e.g. Kiernan, 1988) e indianistas (e.g. Parry, 1986) y aquéllos especializados en la Grecia Clásica (e.g., Morris, 1986). Mientras el debate sobre dones y mercancías es un tema constante en antropología, y los debates sobre créditos y deuda son muy comunes entre estudiosos del Asia, éstos se encuentran virtualmente ausentes en la etnografía de los Andes. Si el debate sobre el don maussiano es la razón para la invisibilidad de la categoría de deuda en los debates antropológicos más amplios, el gran debate sobre la reciprocidad andina es una de las razones principales por las que los Andes han sido dejados fuera de los debates antropológicos sobre intercambio.

Los estudios andinos¹⁹ se han concentrado en la descripción y el análisis de las instituciones andinas (Von Tschudi, 1891; Markham, 1912, entre otros). Hasta principios de los años sesenta, los estudios sobre los Andes básicamente consistían en compilaciones de investigaciones históricas y sociológicas, basadas sobre todo en las Crónicas de España y otras pocas fuentes etnohistóricas. En este período se atestigua la publicación de los trabajos clásicos de Karsten (1949), Boudin (1928, 1942), Cunow (1937), Metraux (1965) y Rowe (1946).

Fue sólo después de la Segunda Guerra Mundial que la investigación antropológica y etnográfica comenzó a desarrollarse de manera sistemática en los Andes, y proveyó de bases empíricas sobre la que los trabajos meramente analíticos se podían probar. Las etnografías de entonces presentaban a las sociedades andinas como jerárquicas, oprimidas y pobres (La Barre, 1948²⁰; Mishkin, 1940, 1946; Parsons, 1940, 1045; Tschopik, 1946, 1051); a la gente andina como cruel, estúpida, desconfiada y bruta (Le Barre, 1948: 38), “hoscocos y resignados” (Mishkin, 1946: 415, 450, 460) y a su cultura como monótona (Tschopik, 1956: 501). En contraste con la gente racional, productiva, democrática de los Estados Unidos y Europa, ellos aparecían más bien como arcaicos, ineficientes, retrógrados y retrasados (cf. Starn, 1994: 15). Sin embargo, estos tempranos estudios tienen el mérito de haber abierto la puerta a los

estudios cognitivos en los Andes, al prestar atención al carácter y a la psicología de los pueblos andinos.

Las décadas de la postguerra atestiguaron la emergencia y el florecimiento de la etnografía andina que podría ser calificada, al seguir a Said, de “orientalista”. Esto es, la “esencialización” de un mundo estilizado (el mundo andino en este caso), reducido a una esencia atemporal que define y moldea su gente y cultura (Said, 1978. Ver sección 4 más abajo). A comienzos de los años sesenta, los académicos se involucraron en la búsqueda de las características “esenciales” de la “cultura andina” a través del estudio de su organización social. El énfasis en aquellos aspectos de la vida humana percibidos como únicos y esencialmente “andinos” dio luz a lo que sería llamado “lo andino”, una cultura (y su gente) inalterable, atemporal, en constante retorno sobre sí misma (cf. Flores Galindo, 1987; Van Buren, 1996; Larson, 1995, por ejemplo).

Como Starn ha señalado (1994: 15), este cambio de actitud de los antropólogos hacia los pueblos andinos debe ser entendido en referencia a un contexto más amplio; por ejemplo, el fuerte cuestionamiento en los Estados Unidos sobre la guerra de Vietnam. Los nativos del Tercer Mundo se convirtieron en el reflejo “positivo” de la autocrítica europea y norteamericana: “Si nosotros parecíamos envueltos en el individualismo, materialismo y degradación ambiental, entonces ‘ellos’ comenzaron a aparecer como colectivos, espirituales y cercanos a la naturaleza”. Como veremos, el “esencialismo” es un proceso dialéctico que necesariamente involucra el “esencializar” también a la cultura occidental.

El trabajo de J. Murra es vital para este cambio en la etnografía andina, porque su énfasis en las instituciones andinas llevó a muchos estudiosos jóvenes a buscar justificaciones mentalistas para los principios subyacentes en las estructuras socio-económicas andinas. La gente andina rural contemporánea pasa a ser considerada como heredera de sus predecesores Incas, cuya cultura y organización social se habían mantenido hasta ese momento (Starn, 1991b, 1992, 1994; Schaedel, 1988). Consecuentemente, por un lado había académicos orientados hacia los estudios simbólicos, quienes se concentraban en el estudio de los rituales de la sierra, la simbología y la religión, y ponían en evidencia su sofisticación (Zuidema, 1964; Millones, 1975; Platt 1976; Bastien, 1978). Por otro lado, había académicos orientados hacia el estudio de la ecología, que enfatizaban la adaptación armónica de las sociedades andinas a un

ambiente difícil (Thomas, 1976; Mitchel, 1976; Brush, 1977; Flores Ochoa, 1977). Para los años setenta, el cuerpo de literatura sobre los Andes era, por lo tanto, comparable a aquel sobre Meso América (Larson, 1995), cuyos estudios combinaban perspectivas simbólicas y ecológicas y elucidaban los sistemas cognitivos andinos (Gow, 1976; Isbell, 1978; Murra y Watchel, 1978; Urton, 1981; Bastien y Schaedel, 1982).²¹

Los años ochenta se caracterizaron por una proliferación de estudios sobre la “cuestión agraria”, al seguir los debates político-económicos de la década precedente, cuando los académicos comenzaron a poner atención a la inserción de la región andina en la economía política global. Volveré sobre este punto en la próxima sección, que trata más específicamente de los intercambios.

La década de los años noventa se caracterizó por un gran énfasis en la antropología política y los temas de identidad y auto-representación. Se ha dado particular atención a la manipulación de la cultura y la memoria para la reivindicación de la identidad indígena y a la re-evaluación del pasado indígena para reclamar sus derechos en el presente (ver especialmente Flores Galindo, 1987; Stern, 1987; Rappaport, 1990; Burga, 1990; Guerrero, 1991a, 1993, 1997; Gose, 1994; Starn, 1991a, 1992, 1994, entre otros).²²

4. El tema del intercambio en los Andes: revisión bibliográfica²³

Cuando revisamos las etnografías de los sistemas andinos de intercambio, vemos que el orientalismo se combina con lo que Carrier juiciosamente ha llamado “occidentalismo”, es decir, la tendencia en las ciencias sociales a reflexionar las identidades sociales y relaciones en Occidente según imágenes esenciales y simplificadas (Carrier, 1995b: 85). Así, el Occidente se ha convertido de una vez por todas en la tierra de las transacciones impersonales y del mercado. De acuerdo a Carrier, esta idea, profundamente enraizada en la antropología y la sociología, es particularmente evidente en la etnografía sobre Melanesia debido al trabajo de Marcel Mauss. Lo que Carrier dice acerca del occidentalismo, que caracteriza tanto a los estudios de Mauss como a las etnografías de Melanesia, se aplica también a las etnografías andinas. Para los estudios andinos, la combinación del *orientalismo* y del *occidentalismo* implícito en él compone lo que yo llamo “*andeanismo*”, es decir, la tendencia a proporcionar la imagen de un “mundo andino” muchas veces definido singularmente como un todo atemporal, estático, homogéneo e “igualitario”. Su cul-

tura parece haber sobrevivido el colapso del imperio Inca bajo la Conquista española, y se desarrolla en las sociedades contemporáneas que continúan reproduciéndose de acuerdo a los ideales pre-incásicos de la reciprocidad y la redistribución. Como veremos, este mundo “armónico” se presenta en oposición al sistema basado en la economía mercantil y traído a los Andes por los europeos.

En los análisis y estudios sobre los sistemas económicos y de intercambio en las regiones andinas, es posible esbozar de manera general dos corrientes de investigación paralelas. Una tiene sus raíces en la antropología y la otra en la historia y la economía política. Los antropólogos se han concentrado más en la especificidad y la continuidad de las estrategias económicas y de los tipos de organización social de los Andes, mientras que los historiadores se aproximaron a los Andes “desde afuera”, tratando de analizar los cambios económicos (y sociales) en el marco de las fuerzas globales de la expansión europea.

De acuerdo a B. Larson (1995), esta situación sintetiza el contraste que parece caracterizar a las sociedades y economías andinas, precisamente la coexistencia dentro de un mismo espacio geocultural de la peculiar organización andina, por un lado (en su punto más alto justo antes de la invasión europea), y la rápida expansión post-conquista de la economía colonial mercantil, por el otro.

El trabajo etnohistórico de J. Murra representa una piedra angular en los estudios de las sociedades andinas. Con su muy difundido modelo del “archipiélago vertical”, Murra llamó la atención sobre la capacidad de la gente andina de adaptarse al increíblemente duro medio, y desarrollar una sociedad altamente organizada y cultura única que proveyó la base para la expansión Inca justo antes del arribo de los españoles.²⁴ Al combinar la etnohistoria y la etnografía, Murra descubrió que las sociedades andinas establecieron colonias en lugares lejanos para poder acceder a productos de diferentes niveles ecológicos, para diversificar sus recursos sin involucrarse en relaciones de intercambio o de mercado con otros grupos, así como para evitar pagar tributos en bienes. Este modelo explica las dos características supuestamente esenciales y únicas de la civilización andina tradicional: el éxito de las poblaciones de altura, tales como los Lupaqa, en adaptarse a un ambiente hostil, y el funcionamiento de un sistema económico ordenado por principios diferentes de los

del mercado (Murra, 1975 (1956); 1972; 1978; 1985; 1995; cf. también Larson, 1995; Van Buren, 1996). El trabajo de Murra rompió con el viejo estereotipo acerca de los Incas al ubicar algunas de las instituciones imperiales (como la redistribución) en las prácticas andinas tradicionales; enfatizó, así, la continuidad entre ellos y las sociedades que los Incas habían conquistado. El trabajo de Murra mostró una población que había alcanzado el ancestral “ideal cultural de auto-suficiencia económica” pan-andino (Van Buren, 1996: 338-341), en dependencia, para su subsistencia, de las relaciones de reciprocidad internas en sus propias comunidades.

En su análisis de los datos andinos, Murra utilizó un enfoque comparativo y ésa es con seguridad una de sus grandes contribuciones y novedades.²⁵ Sin embargo, este mismo enfoque comparativo también “representa su identificación en términos de conceptos etnográficos desarrollados en otras áreas” (Van Buren, 1996: 340). De hecho, Murra incorporó en sus estudios algunos conceptos tomados en préstamo del estructural funcionalismo y los aplicó al concepto ecológico de adaptación; tal es el caso, por ejemplo, del modelo de archipiélago vertical, así como la idea de que la redistribución y la autoridad política beneficiaban a todos por igual. Como otros estudiosos han señalado, y como Murra mismo ha clasificado, su investigación ha sido altamente influenciada por el trabajo de Karl Polanyi, quien se preocupó por distinguir el comportamiento del mercado de otras formas de organización económica. Polanyi mostró cómo la reciprocidad se halla inmersa en las relaciones de parentesco, mientras que las relaciones con los líderes se caracterizan por la redistribución (Polanyi, 1968 (1944); cf. también Watchel, 1981; Murra, 1975; Van Buren, 1996). Además, los mismos conceptos de reciprocidad y redistribución quedaban vagos en Polanyi, ya que él creía que principios económicos similares operaban tanto en sociedades igualitarias como en sociedades estratificadas. Debido a ello, la redistribución, por ejemplo, abarca una variedad muy amplia de significados y prácticas tan diversas como las estrategias de subsistencia del hogar y el tributo impuesto por el Estado (Earle, 1977: 214-215).

Desde ese momento, sin embargo, el modelo del archipiélago vertical se ha convertido en el símbolo de la organización económica y social andina y de su originalidad. Debido a que se basa en la capacidad de las sociedades andinas de ganar acceso a una variedad de recursos evitando recurrir al intercambio con otros grupos, éste último se ha convertido en un tema marginal en la investigación andina.

Al mismo tiempo que estaba publicaba sus principales trabajos (1960-1970), los historiadores comenzaron a involucrarse en investigaciones interdisciplinarias en el llamado “tema agrario”, esto es, el estudio de la “transición” andina al capitalismo. El núcleo de este debate giraba alrededor de la naturaleza de la explotación europea mercantil y su capacidad de subordinar a América Latina, específicamente a los Andes, al mercado europeo en expansión (cf. Larson, 1995: 15).

C. Sempat Assadourian (1973, 1981, 1982, 1983, 1985) representa el mejor ejemplo de estos estudiosos, quienes dirigieron su atención hacia los procesos económicos, demográficos y sociales internos en las sociedades coloniales andinas. Él se enfocó específicamente en el carácter coercitivo de la economía colonial temprana, motivada por la necesidad del Estado de elevar tributos monetarios y por su dependencia de los ingresos por concepto de impuestos sobre la extracción de plata, lo que creó la necesidad de insertar (parcialmente) a los campesinos en la economía monetaria.

Como Larson (1995) resalta justamente, la importancia tanto de Murra como de Assadourian descansa precisamente en los nuevos enfoques que utilizaron hacia las sociedades andinas. Lejos de los enfoques previos eurocéntricos, la investigación de ambos fue crítica para el desarrollo y la comprensión de las sociedades andinas en términos diferentes de las sociedades occidentales.

Sin embargo, sus intereses paralelos reforzaron la idea de la coexistencia de dos órdenes económicos antagónicos: uno, gobernado por los ideales de reciprocidad y auto-dependencia, nutrido por el énfasis de Murra otorgado al carácter único del mundo social y mental de los Andes, a su autonomía económica y su dependencia de relaciones recíprocas internas; el otro, gobernado por preceptos mercantiles y por el individualismo competitivo, y reforzado por el énfasis de Assadourian en el poder transformador del colonialismo mercantil. Como resultado, varios análisis antropológicos se basaron en la idea de que las estrategias de vida andina y europea fueran inherentemente incompatibles.

La etnografía andina de la década de 1980 se concentró en este debate, con una consecuente gran producción de estudios sobre el sistema de la hacienda y de la pobreza rural. Los esfuerzos conjuntos de una nueva generación de historiadores marxistas, inmersos profundamente en la crítica de las cien-

cias sociales a la economía neo-clásica y a la teoría de la modernización, y de un grupo de académicos sociales “con visión histórica” lograron dar un giro a las investigaciones sobre las fuerzas externas económicas y políticas que actúan en América Latina y que conforman el cuerpo de literatura e ideas que han llegado a conocerse como “las teorías de la dependencia”.

5. La reciprocidad andina

La preocupación marxista por el proceso de “capitalización” de las economías de América Latina fue compartida por diversos antropólogos que trabajaban en los Andes. Llama la atención, en la vasta literatura de la teoría de la dependencia, el constante uso del término “campesinos” al hablar de los pueblos andinos, sin ninguna referencia tanto a su especificidad cultural como a temas de género e identidad. Más aun, esta literatura presta poca atención al rol de las culturas locales en mediar y estructurar el impacto de las fuerzas globales del cambio. Sin embargo, el magnífico y clásico trabajo de June Nash sobre el ritual y el folklore de los mineros de estaño de Bolivia trajo al escenario el tema de la identidad “indígena proletaria”. Desde la publicación de este importante trabajo etnográfico (1979), los antropólogos estudiosos de los Andes han comenzado a prestar más atención a las condiciones culturales y simbólicas de la reproducción social indígena.

Desde finales de los años setenta y en los ochenta, hubo una producción sin precedentes de estudios sobre el modo de producción comunal, concebido como diferente y de cierta forma opuesto al capitalista. De hecho, uno de los efectos principales del trabajo de Murra ha sido justamente el énfasis de la etnografía andina sobre la organización socio-económica de las comunidades, vistas como estructuradas alrededor de los ideales culturales y de las prácticas de la complementariedad ecológica, la reciprocidad y la redistribución. Es sólo recientemente que esta tesis ha sido criticada (ver Larson y Harris, 1995, y especialmente Larson, 1995).

Según visión tradicional y generalizada de reciprocidad andina esta se define como

“el intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre personas conocidas entre sí, en el que, entre una prestación y su devolución, debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación entre las partes, en lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremonial” (Alberti y Mayer, 1974: 21).

Considerada el núcleo de la organización social y económica andina, la reciprocidad se entiende como el mecanismo a través del cual se regula el flujo de mano de obra, bienes y servicios entre las instituciones de producción, redistribución y consumo. De una manera que recuerda a la división triádica de Sahlins (1972), la reciprocidad andina refleja la división interna entre intercambios simétricos y asimétricos. Los primeros se caracterizan como intercambios entre partes iguales, como por ejemplo entre los miembros de una misma comunidad: en este caso, lo que es reciprocado debe ser igual en valor a lo que se ha dado en primer lugar. Los intercambios asimétricos, por el contrario, tienen lugar entre partes desiguales, como los que se dan entre un terrateniente o un líder y los campesinos: el valor de lo que se da puede ser menor que el valor de lo que se recibe a cambio. En este caso, la reciprocidad se diluye en la redistribución, ya que lo que ha sido acumulado a través de relaciones asimétricas será sucesivamente redistribuido, generalmente a través de fiestas y entregas ceremoniales. Veremos durante este trabajo que el criterio puramente económico, utilizado para calificar los valores relativos de los bienes y servicios intercambiados, no siempre encaja con el criterio de los nativos. Como Bloch (1973: 76) ha señalado bien, la conclusión del observador no siempre encaja con el punto de vista de los actores (Ver Capítulo 3, 2.1).

De orígenes pre-Incaicos, las instituciones de reciprocidad y redistribución proveyeron la base para el desarrollo del Estado Inca, que se estableció como el centro hacia el cual los recursos convergían y desde donde se distribuían después a los diferentes ayllus.²⁶ El trabajo de Murra rompió algunos estereotipos en relación al Estado Inca. Al evidenciar que la reciprocidad y la redistribución eran utilizados como mecanismos de dominación política y de reclutamiento y movilización de mano de obra, él demostró el rol activo jugado por las fuerzas hegemónicas en este sistema particular de intercambio.

En cualquier caso, la invasión europea se consideró la causa de la destrucción de la base ideológica de este sistema económico, así como de la introducción del dinero y la emergencia de un sistema de mercado (cf. Mayer, 1974; Mayer y Zamalloa, 1974; Alberti y Mayer, 1974; Burchard, 1974; Custred, 1974).

La reciprocidad andina contemporánea se considera como la continuación de este sistema pre-hispánico, con los mismos elementos básicos, pero transformado en un mecanismo de desigualdad. Estos elementos son: la exis-

tencia de intercambios recíprocos dentro de la comunidad; la importancia del parentesco en la determinación de estos intercambios y, finalmente, la relación entre complementariedad ecológica, intercambios recíprocos y los aspectos normativos que, en conjunto, determinan el acceso a los (escasos) recursos productivos, así como al prestigio y al poder (ver Mitchell, 1991; Alberti y Mayer, 1974; Mayer 1974; Mayer y Zamalloa, 1974; Fonseca Martel, 1974; Fonseca Martel y Mayer, 1991; Orlove, 1974, 1977b, 1979b).

“Dentro de la comunidad ideal predominan las relaciones simétricas, las que por su misma naturaleza no permiten la acumulación de riqueza en manos de unos pocos comuneros (...), el foco simbólico de esta sociedad igualitaria es la tierra; y las fiestas (...) constituyen los mecanismos de redistribución a toda la comunidad de lo acumulado mediante relaciones asimétricas” (Alberti y Mayer, 1974; también ver Fonseca Martel, 1974; Malengreau, 1974).

La tierra todavía es vista como el centro material y simbólico de las sociedades andinas “igualitarias” (cf. Schaedel, 1988), las que se organizan a través de un sistema complejo de intercambios entre familias, articulados alrededor de un nexo central, que es la reciprocidad (Alberti y Mayer, 1974; Mayer, 1974; Malengreau, 1974). La evaluación de este sistema como básicamente “igualitario” está entonces implícita en la conceptualización misma de la reciprocidad andina.²⁷

Esta apreciación de la organización socio-económica tradicional andina informó todo el debate acerca de intercambios mercantiles y no mercantiles (es decir, recíprocos), concebidos como opuestos los unos a los otros. La reciprocidad se consideró característica de sistemas económicos no-monetarios, al margen, aunque no aislado, del sistema monetario nacional. De acuerdo a esta corriente de pensamiento, mientras la reciprocidad opera sólo en el interior de las comunidades indígenas, en la que los intercambios no tienen fines de lucro, los intercambios capitalistas de mercado, considerados responsables por la ruptura del modo de producción comunal, tienen lugar “fuera” de la esfera de la comunidad (Alberti y Mayer, 1974: 14). Más aun, se consideraba que el intercambio de bienes (no sólo de servicios) dentro de la comunidad, seguía una lógica diferente de la del mercado: el intercambio no-monetario y sin fines de lucro regulaba el flujo de bienes entre miembros de la comunidades, mientras que el dinero caracterizaba las transacciones con la economía nacional. La combinación de los intercambios mercantiles y no mercantiles, que sí se dan entre los campesinos andinos, ha sido entonces ex-

plicada como una “imperfección” de los mercados subdesarrollados (cf. Scott, 1974) y como una de las contradicciones que caracterizan la “integración incompleta” de América Latina al mercado mundial, del que, a pesar de todo, los campesinos dependen (J. Nash, 1979: 1). La expansión de las fuerzas impersonales del mercado se consideró un ataque a los valores básicos de la reciprocidad andina, al destruir de esta manera el mismo centro de la configuración socio-cultural de las comunidades andinas (Alberti y Mayer, 1974: 31. cf. también Custred, 1974; Burchard, 1974; Orlove, 1974). En el capítulo 3 profundizaré más específicamente algunos de estos temas.

Actualmente estos tópicos se analizan a la luz de los últimos desarrollos en la antropología económica. Taussig (1980) ha re-analizado la etnografía boliviana de June Nash desde el punto de vista de las respuestas negativas que los indígenas dan a la nueva economía capitalista, y que se convierten en formas de resistencia cultural. Investigadores como Olivia Harris (1989) y Michael Sallnow (1989) también han debatido sobre el tema de las percepciones indígenas del dinero y de las mercancías, asociadas a las narrativas locales sobre el diablo. En contra del enfoque materialista de Taussig, estos investigadores proponen una lectura innovadora de los intercambios en las comunidades andinas. Mientras Taussig considera que la visión particular del mundo que los mineros de estaño de Bolivia y los trabajadores de la caña de azúcar de Colombia es producto del capitalismo, los análisis de Harris y Sallnow abordan la temática desde una perspectiva diferente, es decir, analizan la manera cómo una visión particular del mundo –la de los pueblos de los Andes– da vida a una manera particular de representación del dinero y de las relaciones capitalistas. Tal enfoque arroja nueva luz sobre las dinámicas culturales y los procesos de construcción de la identidad (cf. Harris y Larson, 1995).

6. Reciprocidad y deuda

El tema de la deuda es muy familiar entre los investigadores de las sociedades andinas, quienes conocen de su existencia desde tiempos pre-hispánicos. El mismo J. Murra, de hecho, llama la atención sobre la deuda cuando explica que el sistema inca de reciprocidad era en realidad un sistema de deudas entre los caciques locales y su gente, calculado en tiempo y mano de obra (ver Murra, 1975, 1978; también Alberti y Mayer, 1974; Mayer, 1974; Fonseca Martel, 1974; Fonseca Martel y Martel, 1991).

La deuda también figura en documentos etnohistóricos que datan del período post-conquista. Susan Ramírez (1995), por ejemplo, toma su existencia como la principal evidencia de que la mayoría de los indígenas del siglo XVI estaban involucrados en intercambios comerciales con vendedores itinerantes. Más tarde, todo el sistema de la hacienda se basó en un sistema de deuda monetaria, mano de obra y tiempo (ver capítulo 2, sección 2 y sección 4).

Aun así, la literatura sobre este tema menciona a la deuda de manera poco crítica. La mayor parte del tiempo se la analiza en términos exclusivamente económicos y no socio-culturales, y con más frecuencia se la considera un elemento de reciprocidad, que se ha mantenido firmemente en el centro de los estudios sobre la vida socio-económica de las sociedades andinas.

Mi argumentación es que la relación entre reciprocidad y deuda es similar a la relación que se da entre las transacciones de *kula* y *potlatch*, tan famosas en la antropología económica. Tanto la deuda como la reciprocidad se pueden definir como un “contrato de crédito” entre dos partes, una de las cuales debe algo a la otra. Pero mientras en la reciprocidad, como en el *kula*, la dimensión temporal no afecta directamente la cualidad de la relación, en la deuda, así como en el *potlatch*, sucede lo opuesto. La deuda y el *potlatch*, de hecho, son relaciones de crédito en las cuales lo que se paga de vuelta debe ser mayor a lo que se tomó prestado en primera instancia. En la relación de deuda que yo analizo específicamente en este trabajo, este incremento es proporcional al tiempo que separa el acto de pedir el préstamo al de su devolución. La deuda es siempre una relación entre partes desiguales, mientras que la reciprocidad, al ser simétrica o asimétrica, es entre iguales. A diferencia del sistema *kula*, que, de acuerdo a Mauss, abarca al *potlatch*, en el caso que yo analizo en este trabajo se afirma lo opuesto: la deuda abarca la reciprocidad.

Más que el contenido de lo que se intercambia, argumento que en la reciprocidad (andina) es el acto mismo de reciprocitar lo que se enfatiza. La principal diferencia entre intercambios recíprocos asimétricos y simétricos parece estar en la percepción de la cualidad de lo que se intercambia, evaluada (generalmente) en términos económicos (financieros) contra la posición social tanto del que da como del que recibe. La posición social de las partes parece ser muy importante para definir la simetría o la asimetría en la reciprocidad. El que da más es considerado en una posición superior. Esto es muy importante para entender la conversión casi automática que se aplica al concepto de

de reciprocidad simétrica como equivalente al de igualdad. De hecho, un estatus desigual se considera como generador de reciprocidad asimétrica, mientras que la reciprocidad equilibrada sugiere igualdad social. Así, la reciprocidad equilibrada o simétrica se convierte en el sello de la igualdad (cf. Van Baal, 1975). En realidad, la definición misma de “simetría” se refiere a la idea de medida. El *New Shorter Oxford English Dictionary* la define como la proporción de las partes en relación a cada una y al centro (vol. 1-2, 1993). No hay mención, en esta definición, de la evaluación cualitativa incluida en el uso de “igual/desigual”: el paso de “simetría” a “igualdad” no es tan automático. Más bien parece haber una cierta “contabilidad” en términos materiales que establece la “simetría” y la “asimetría” del intercambio.

Al seguir el argumento de Gell (1992), mi punto es que la noción de “equilibrio” (entendido como la equivalencia de sacrificios mutuos) es inherente al concepto de reciprocidad como tal. Esto es lo que permite a Alberti y Mayer (1974: 17), así como a otros estudiosos (cf. Fonseca Martel, 1974) afirmar que, durante la era inca, lo que el Estado recibía del *ayllu* no era *económicamente* equivalente a lo que éste daría; más bien, la equivalencia *simbólica*. Algunos autores contemporáneos también enfatizan la equivalencia es simbólica de las dos partes involucradas en la reciprocidad, más allá de su posición social y de la naturaleza (económica) de lo que realmente se intercambia. Tanto los intercambios recíprocos simétricos como los asimétricos implican una interdependencia. En ambos casos, el centro del intercambio yace en la obligación mutua que une las dos partes a reciprocarse en algún momento en el futuro: cada uno de ellos será, en su turno, donante y receptor; ambos están obligados a reciprocarse. Esto es lo que los convierte en “iguales” y lo que permite a Alberti y Mayer afirmar que “a pesar de su desigualdad los intercambios asimétricos son aun recíprocos” (Alberti y Mayer, 1974: 23. Cf también Fonseca Martel, 1974).

Lo que en realidad importa en la reciprocidad es el gasto personal y el esfuerzo hacia la otra parte: “la idea básica de reciprocidad, que justifica la relación, es la misma en ambos casos (tanto en los intercambios recíprocos asimétricos como simétricos)” (Mayer, 1974: 54), un punto de vista que definitivamente borra la diferencia entre relaciones simétricas y asimétricas.

Sostengo que tanto los intercambios simétricos como los asimétricos, son relaciones entre “iguales”, en tanto que ambas partes dan y reciben, con

independencia de la naturaleza de lo que se intercambia. Pero lo que en realidad marca la diferencia con la deuda es la noción de un “tiempo fértil”, que no existe en la reciprocidad o, más aun, no altera la naturaleza de la relación. El interés sobre la deuda la caracteriza como una transacción entre “desiguales”, porque el “incremento” mantendrá la distancia entre el acreedor y el deudor. Esto es aun más evidente cuando hablamos de los intercambios con los seres superiores, que la literatura tradicional lee también en términos de reciprocidad (por ejemplo, Gose, 1994. Ver especialmente más adelante, el Capítulo 4).

La deuda, como yo la planteo, establece relaciones verticales jerárquicas. Como mi investigación revela, la deuda pertenece a la esfera de las transacciones a largo plazo y es funcional a la reproducción de un orden cósmico. La reciprocidad, al contrario, caracteriza las relaciones a corto plazo y es funcional a la reproducción del orden social. Sin embargo, las dos esferas coexisten una al lado de la otra y cada una provee la base imprescindible para la existencia de la otra.

En los capítulos que siguen desarrollo estos argumentos. El Capítulo 2 describe los contextos sociales y físicos de los créditos en Pesillo. Una sección larga se dedica a la historia de esta comunidad, especialmente a la descripción del sistema de hacienda, inicialmente católica y más tarde estatal, que ha marcado la historia de Pesillo y le ha otorgado un carácter único en comparación con el resto del país y también con otros contextos andinos. El relativamente reciente desmantelamiento del sistema de la hacienda, debido a la Reforma Agraria de 1964, no ha llevado a la consecuente desaparición del sistema socio-cultural conformado a su alrededor. Así, el complejo iglesia/Estado todavía nutre el imaginario colectivo con referentes metafóricos y simbólicos que la gente utiliza para dar sentido al mundo en el que vive; los pobladores se refieren continuamente al estilo de vida de la hacienda e insertan anécdotas y hechos de esa época para hablar de su vida actual. Así, el presente todavía se explica en una gran parte a través del pasado. Este capítulo también se refiere a una ONG local que tiene un rol importante en la vida de la población. La manera en que la ONG es percibida e integrada en la comunidad se describirá sobre todo en los Capítulos 3 y 4.

El Capítulo 3 contiene un análisis de las transacciones económicas que se dan entre los comuneros y la “gente de afuera”. Toda la vida económica de

los pesillanos se podría redefinir como un sistema de intercambios de crédito. La moral de la reciprocidad norma los intercambios “internos” a la comunidad, pero se extiende también a los intercambios con la gente de afuera, siempre y cuando estas transacciones económicas impliquen y se encuentren involucradas en relaciones sociales de largo plazo. La utilidad, por ende, no se calcula sólo en términos financieros, sino sobre la base de la participación activa que las potenciales partes de una transacción tienen en la vida social de sus “socios”. Este capítulo también introduce las transacciones económicas que pertenecen a la esfera de la “deuda”, una noción que se clarificará más en el Capítulo 4.

El Capítulo 4 contiene el meollo de mi argumentación. Aquí se describe en detalle la fiesta religiosa más importante del año, para mostrar cómo todas las transacciones recíprocas de crédito (descritas previamente) se juntan y culminan en la celebración de San Juan, con quien la gente está eternamente endeudada. El santo es dueño de la vida y la muerte, por lo que la gente se dirige a él para pedir bienestar. Esto es idealmente alcanzado a través de la manifestación de devoción hacia él, que debería materializarse en una serie de prácticas a lo largo de todo el año, hasta la época de la celebración, cuando esta devoción se expresa colectivamente. La fiesta es, por lo tanto, un pago colectivo de la deuda de la gente con el santo. Pero presenta una paradoja: al mismo tiempo que se paga esta deuda, se inicia otra, por lo que, al final, la celebración aparece como una estrategia para nunca extinguir estas deudas. El punto es que esta deuda no puede y no debe redimirse, porque es la fuente real de la vida y la abundancia: al cancelarla, la vida también se “cancelaría”.

El tema de la fertilidad y la abundancia constituyen el centro del Capítulo 5, que describe la celebración del Día de los Difuntos. Los difuntos son los intermediarios entre los vivos y los seres superiores: a pesar de que los muertos se presentan como “diversos” a los vivos, la relación entre ambos no se moldea por la deuda, como con el santo, sino que deja cierto espacio para la reciprocidad: los muertos no son conceptualmente “afuereños” o extranjeros, sino que permanecen como miembros de la familia. Los intercambios con los muertos adquieren entonces un carácter de “don”, que se sitúa entre la reciprocidad y la deuda. La “intermediación” es un eslabón esencial en la cadena de la deuda, como lo es la oposición complementaria y la alternancia de hombres y mujeres, cuya finalidad es la obtención de abundancia y fertilidad.

El Capítulo 6 presenta las conclusiones generales.

Notas

- 1 “Generosity is an obligation, because Nemesis avenges the poor and the gods for the superabundance of happiness and wealth of certain people who should rid themselves of it. This is the ancient morality of the gift, which has become a principle of justice”.
- 2 Marcel Mauss, “Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”, en *L'année sociologique*, segunda serie, 1923-24, traducción al inglés.
- 3 *Deber* en español; en italiano *dovere*; en francés *devoir*. Mientras que en estas lenguas la coincidencia de verbos es evidente, la ortografía inglesa la esconde al lector no-especialista, pues es necesario saber que ‘deber’ (*ought*) es, de hecho, el tiempo pasado del antiguo *agan*, que quiere decir *deber* (en inglés actual, *to owe*). Malamoud (1988a: 7) reporta esta coincidencia también para las lenguas rusas y germanas.
- 4 En francés *faute*, del latín *fallere*; en español *falta*; en inglés *fault* y en italiano *fallo*.
- 5 En Ecuador, el Gobierno expropió las propiedades eclesiásticas en 1908, a través de la llamada Ley de las “Manos Muertas”. Cf Capítulo 2, sección 3.
- 6 En Italia, por ejemplo, el gran problema de la usura ha sido recientemente traído a la luz a raíz de numerosos suicidios cometidos por quienes no pudieron pagar el alto interés cobrado por sus deudas iniciales recibidas de prestamistas no-oficiales y que continuamente los incrementaban. Esto ha causado un “levantamiento” popular en contra de los usureros, a tal punto que se ha aprobado una ley para condenar la usura como ofensa criminal. Pero la ira popular también se ha dirigido contra los bancos, definidos como “usureros legales”. Más aun, el hecho de que muchos de estos usureros tenían conexiones personales con los bancos a través de ciertos gerentes, quienes les direccionaban a los clientes salió a la luz.
- 7 Algunos ejemplos son: Firth, 1959; Lévi-Strauss, 1966; Sahlins, 1972; Gregory, 1980, 1982; Parry, 1986; Cheal, 1986, 1988; Strathern, 1988, 1992; Carrier, 1991, 1992, 1995a, 1995b; Godelier, 1996.
- 8 El intercambio de dones se convirtió en la característica “esencial” de sociedades “primitivas” dominadas por el parentesco, en las que los objetos son inalienables, lo que quiere decir que nunca se separan realmente de su dueño original, por lo que son asociados con el que da, el que recibe y su relación. El intercambio de mercancías caracteriza a las sociedades industriales con división de clases, organizadas alrededor de la división del trabajo. Aquí, las personas involucradas en la transacción tienen su propio interés y son individuos independientes; las mercancías intercambiadas por compra y venta son “propiedad privada alienable, definida principalmente en términos del valor de uso y de los valores de intercambio, en lugar que de la identidad de los involucrados en la transacción” (Carrier, 1991: 121).
- 9 Me refiero a la edición española de la 4ta edición francesa traducida por Teresa Rubro de Martín-Retortillo e incluida en: *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, 1979.
- 10 De la misma manera, la ley romana también reconoce la existencia de una fuerza inherente a la cosa, la cual posee una *auctoritas aeterna* y que se revela en el caso de un robo. En este sentido, la *res romana* no difiere de la propiedad hindú o *hoida* (Mauss, 1979: 228).

- 11 En este punto Guidieri hace la siguiente consideración: “todo el misterio (...) reside de hecho en la operación peculiar en la que algo se aliena y no se aliena: el préstamo” (1989: 37).
- 12 “(Las garantías suplementarias) son algo más que un simple anticipo. Son todavía residuos de los antiguos dones obligatorios debidos reciprocamente; los contratantes quedaban ligados a través de ellos. A este título, estos cambios suplementarios expresan una fricción, este vaivén de las almas y de las cosas, que se confunden entre sí. El *nexum*, el vínculo de derecho tiene su origen tanto en las cosas como en los hombres” (Mauss, 1979: 225).
- 13 “Entre las manos del *accipiens* queda, en parte algo de la “familia” del primer propietario; ésta permanece unida y une al actual poseedor hasta que pueda liberarse al ejecutar el contrato, es decir, al entregar su compensación por la cosa, el precio o servicio que vincula a su vez al primer contratante”. (Mauss, 1979: 227).
- 14 La explicación de Ranapiri de que el *hau* es la razón del intercambio maori es consistente con la visión y las categorías de intercambio maori. El “espíritu de la cosa -enfatisa Lévi-Strauss- es lo que la gente cree que es la razón para la reciprocidad, pero no la verdadera razón”. Entonces, se pregunta si “¿no estaremos enfrentando una de esas instancias (no tan raras) en las que el etnólogo se deja mistificar por el nativo?” (Lévi-Strauss, 1966: 38). Sin embargo, Lévi-Strauss interpreta esto de manera abstracta como parte del principio estructural del intercambio.
- 15 El texto original de Ranapiri, en Best, dice textualmente: “Es el *mauri* el que causa que los pájaros sean abundantes en el bosque, que sea posible matarlos y ser tomados por el hombre. Estos pájaros son de propiedad de, o pertenecen al *mauri*, el (sacerdote) *tohunga* y el bosque: esto es, son un equivalente para ese ítem importante, el *mauri*. Por lo tanto, se dice que las ofrendas deben hacerse al *hau* del bosque (...). Es por esto que algunos de los pájaros cocinados en el fuego sagrado se dejan aparte, para ser comidos por los sacerdotes solamente, de manera tal que el *hau* de los productos del bosque y el *mauri* puedan regresar otra vez al bosque” (Best, 1909: 439, en Sahlins, 1972: 158).
- 16 En esta ceremonia, el hechizo pasa del sacerdote a su estudiante, regresa al primero dotado de más valor a través de la intermediación de una tercera parte. Personalmente, yo encuentro la interpretación de Best del texto original un poco forzada. cf. también Parry, 1986: 465.
- 17 “(...) le fait que tout pouvoir contient ‘des noyaux d’imaginaire’ qui ont été nécessaires a sa formation et a sa reproduction. Or, l’imaginaire n’a de force que quand il est croyance, norme de comportement, source de morale. Et nous comprendrons bientôt que c’est précisément cette force de la croyance en l’imaginaire que Lévi-Strauss a occulté en affirmant la primauté du symbolique sur l’imaginaire” (Godelier, 1996: 47).
- 18 “Le social en se réduit pas a la somme des formes d’échange possibles entre les humains et en peut donc trouver dans l’échange, dans le contract, dans le symbolique sa seule origine, son unique fondement (...) le social n’est pas non plus la simple juxtaposition ni même l’addition de ces deux spheres, l’aliénable et l’inaliénable (...) la formule du social n’est donc pas *keeping-while-giving-mais keeping-for-giving-and-giving-for keeping* (...) il ya donc toujours dans le social humain des choses qui échappent au contract, qui en sont pas négociables, qui se situent audela de la recipocite” (Godelier, 1990: 52-53).
- 19 Debido a que el tema de mi trabajo es el intercambio económico, sólo esbozaré brevemente las tendencias generales en la etnografía sobre los Andes, como una introducción a la literatura sobre el intercambio en los Andes.

- 20 Él fue el primero (en 1948) en aplicar el prefijo cognitivo 'etno' a varios aspectos de la cultura Aymara, un dato significativo por la época, ya que las sociedades andinas se estudiaban en términos occidentales y no a través de su propia percepción y lengua.
- 21 Salomon, 1982, 1985, 1991, ofrece una revisión exhaustiva de la etnografía andina en los años sesenta y setenta. Ver también Poole, 1992. Debe enfatizarse en este punto que las tendencias de investigación dentro de cada uno de los países andinos siguen caminos diferentes y diversificados. Ver, por ejemplo, Rivera Cusicanqui (1993) para una revisión de la antropología en el Perú y en Bolivia, y Escobar (1992) para Colombia.
- 22 En el Perú, a finales de los años 1989 y 1990, se ha visto la emergencia y el desarrollo de la llamada "utopía andina", que Flores Galindo define poéticamente como el conjunto de proyectos que buscan en el pasado una alternativa a la presente realidad andina. En este proceso, la memoria ha jugado un rol de protagonista en cuanto mecanismo principal en la construcción de la identidad indígena: "La utopía andina son los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto a la dependencia como a la fragmentación. Buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca. Encontrar en la reedificación del pasado la solución a los problemas de identidad. (...) No hay una utopía azteca" (1987: 18-19). Ver también Burga, 1988, y Cervone, 1996, para una revisión crítica de estos temas. Vale la pena notar que la politización de la identidad durante la década de 1990 comenzó en Ecuador con el levantamiento indígena más grande ocurrido en el país desde el siglo XVIII. El levantamiento tuvo un gran impacto en todo el país, y trajo forzosamente al escenario la existencia y la importancia de los diferentes grupos étnicos indígenas, general y rápidamente identificados con "los pobres". También hubo importantes movilizaciones políticas indígenas en el resto del continente, particularmente en toda la región andina, tales como, por ejemplo, la "Marcha de la Paz" en Bolivia, en 1993.
- 23 Larson (1995) ofrece una revisión amplia y detallada de la etnografía andina sobre intercambios económicos, con un énfasis particular en los trabajos relacionados con la era colonial y post-colonial. Esta sección de mi trabajo le debe mucho a esta reseña.
- 24 El estudio de Mauss (1979) sobre la morfología social esquimal representa un antecedente precursor con respecto a este tipo de análisis histórico y ambientalista. Su estudio también combina un enfoque de necesidad social con las restricciones ecológicas.
- 25 Murra ha explicitado su deuda intelectual con los antropólogos sociales británicos, como Firth, Gluckman y Kuper, cuyas etnografías leyó mientras preparaba su tesis doctoral (1956).
- 26 El ayllu es una importante institución social de los Andes centrales y del sur, que antecede a la colonización europea, mientras que no existe en el Ecuador. Su definición continúa siendo debatida entre los estudiosos de los Andes. En términos muy generales, ayllu es utilizado como "comunidad" o como una población organizada de manera flexible y holgada. Durante la última década, la etnografía andina se ha inclinado a definir el ayllu peruano y el boliviano de diferente manera. En el centro y el sur del Perú, ayllu se refiere al "sistema de parentesco organizado bilateralmente, no-localizado, superficial", mientras que el ayllu boliviano se refiere a "la organización jerárquica o segmentaria" (Godoy, 1986: 723). Ver este autor para una discusión crítica del tópico.

- 27 Esto es confirmado, por ejemplo, por estudios tales como el de Schaedel (1988) sobre si la jerarquía antecedió a la expansión Inca en los Andes o no. Schaedel concluye que los Incas introdujeron la jerarquía porque era funcional a su organización estatal, mientras que las sociedades pre-Incaicas en los Andes eran gobernadas, presumiblemente, a través de la reciprocidad, lo que era más funcional en las sociedades no estatales (por lo tanto, sin un centro).

Capítulo II

LA REALIDAD FÍSICA Y SOCIAL DE LOS CRÉDITOS Y LAS DEUDAS

“Describir las (las deudas) (...) introduce en unas realidades en las que la tradicional división entre campo económico, campo social y campo político pierde su interés, ya que encubre la complejidad de las imbricaciones existentes entre los diversos acercamientos y los verdaderos juegos en acción que se dan en cada reconocimiento de las deudas”.

(Fontaine, 1994: 1382)¹

1. Contexto e historia de la región

La comunidad indígena de Pesillo se ubica al norte del Ecuador, en la parroquia Olmedo, del cantón Cayambe, en la provincia de Pichincha. El pueblo de Olmedo es la cabecera parroquial, con población mayoritariamente mestiza, contrariamente a las comunidades de la parroquia, que presentan una población esencialmente indígena.

Se llega a Pesillo por la carretera Panamericana que une al pueblo de Cayambe con Ibarra, la capital de la provincia de Imbabura. Antiguamente el centro administrativo, ceremonial y ritual de un gran Estado que comprendía toda la actual parroquia de Olmedo, Pesillo es ahora una de las seis comunidades indígenas de la parroquia, ciertamente, la comunidad más conocida entre ellas a nivel nacional².

La cordillera andina cruza el Ecuador de norte a sur (a lo largo de 700 Km. aproximadamente) y la sierra norte del Ecuador se encuentra en los llamados “Andes de páramo”, debido a la zona ecológica que la caracteriza.

Los Andes de páramo se diferencian de los Andes del sur y centrales de América, llamados “Andes de puna”, no sólo por sus características ecológicas, sino también por su organización socio-económica. El análisis de estas dife-

rencias va más allá del alcance de este trabajo; sin embargo, es importante tomar en consideración algunas de esas diferencias, ya que, hasta cierto punto, éstas han moldeado la historia de Pesillo³.

Una tradición creciente de la antropología andina reivindica los Andes septentrionales como un espacio distinto a los Andes del centro y del sur (cf. Ramón 1990). En efecto los académicos concuerdan que, además de las especificidades lingüísticas, las diferencias entre los Andes de páramo y de puna deben encontrarse en su organización socio-económica y en los patrones de intercambio existentes en la época pre-hispánica.

Los estudios etnohistóricos revelan la presencia, en el Norte, de un patrón de “archipiélago” modificado (ver Capítulo 3, sección 1.1.4). La ecología específica de los Andes del norte llevó al establecimiento de una relación diferente entre las diversas zonas ecológicas. En el Ecuador central y septentrional, los niveles ecológicos son más cercanos que en el resto de los Andes; esto significa que las sociedades pre-Incásicas del área podían operar, presumiblemente, sin establecer colonias distantes, contrariamente al caso de los Lupuqa, quienes fueron los “inspiradores” del modelo de archipiélago vertical elaborado por Murra (Murra, 1975. cf. Salomon, 1978, 1986; Lehman, 1982). Esto llevó a la formación de un sistema microvertical en el que los grupos étnicos podían satisfacer sus necesidades sin tener que realizar viajes de larga distancia o de establecer colonias lejanas, debido a que podían llegar a regiones geográficamente diversas en poco tiempo. Esto, a su vez, contribuyó a la formación de sistemas socio-políticos que llevaron a la formación de un Estado, pero a través de senderos distintos de los de las regiones centrales y del sur. Las experiencias del norte, de hecho, se basaron menos en el control hegemónico del territorio que en el control sobre los intercambios y la circulación de bienes y servicios, que se daban a través de alianzas y de relaciones de parentesco.

Antes de la llegada de los españoles al sur, los principios de reciprocidad y redistribución habían asegurado en gran medida la circulación de bienes aun sin la existencia de mercados institucionalizados, de comerciantes o del uso de la moneda. Mientras se acepta ampliamente que en la región sur la economía colonial de mercado coexistió al inicio con la economía indígena no mercantil, la historia económica del norte todavía está en debate y la existencia de mercados y comerciantes antes de la Conquista es todavía un tema sobre el cual no existe acuerdo.

Las fuentes coloniales reportan evidencias de la existencia de “comerciantes” en el norte antes del arribo europeo. Esto es, un cuerpo privilegiado de “especialistas en intercambios” en algunas partes del norte del Perú y del Ecuador (cf. Salomon, 1978, 1980, 1986; Zulawski, 1993; Murra, 1995; Stern, 1995; Sempat Assadourian, 1995; Ramírez, 1982, 1995; Andrien, 1995; Ramón, 1990). Las mismas fuentes coloniales revelan también la existencia de otros mecanismos pre-hispánicos de intercambio, localmente definidos como “regalos” o “presentes” (Ramírez, 1982, 1985; Earl y D’altroy, 1985). Para el Ecuador, por ejemplo, Salomon (1986: 106, 115-116) menciona la existencia de sistemas de reciprocidad intra-familiar, prestaciones ceremoniales y comercio directo entre las tierras altas y las bajas, así como la existencia de complejos patrones de alianzas entre cacicazgos étnicos más pequeños y relativamente descentralizados. Estos cacicazgos no luchaban por la auto-suficiencia vertical, sino que más bien utilizaban el comercio de larga distancia y la diplomacia para poder tener acceso y para hacer circular aquellos artículos que no controlaban directamente, así como artículos lujosos, tales como, por ejemplo, la concha *spondylus* (cf. también Murra, 1995; Lehman, 1982).

Pero investigadores como, por ejemplo, Ramírez (1995), mantienen que es falsa la imagen de una economía autóctona basada en el comercio para la región del norte. Esta idea surge principalmente sobre la base de una interpretación y entendimiento erróneos de los observadores europeos del siglo XVI, quienes leían la realidad nativa de acuerdo a sus propias categorías culturales y, por lo tanto, empleaban términos familiares a ellos para describir intercambios no-mercantiles (cf. también Larson, 1995). Murra (1995: 66-68), quien acepta la presencia de intercambios de larga distancia (marítimos) de bienes preciosos, concuerda que, en los Andes, estos intercambios tuvieron lugar en una variedad de contextos que no corresponden a los conceptos occidentales de ‘comercio’, ‘tributo’ o ‘mercado’, sino que más bien los desafían.

Por lo tanto, lo que los primeros observadores europeos (y también algunos de los académicos contemporáneos) definen como “comerciantes”, para S. Ramírez (1995: 141 y 1982) eran “sirvientes de confianza” de los Señores, quienes llevaban bienes (regalos y/o productos de los recursos compartidos) de un lugar a otro. Entonces, estos intercambios tenían un objetivo político más que económico. Ramírez los define como intercambios patrocinados por el Estado, dirigidos a controlar a la gente más que a acumular riqueza (1995: 141)⁴. En apoyo de esta tesis existen evidencias documentadas de que,

en el norte, los mercados se desarrollaron más gradualmente y de manera más desigual que en el sur. Aquí los importantes centros mineros propiciaron un desarrollo más rápido del mercado interno (cf. Stern, 1995; Sempat Assadourian, 1995), mientras que en el norte la mayoría de la población permanecía atada a su medio rural, producía su propia comida y honraba sus mutuas obligaciones basadas en el parentesco⁵.

Fue en la región norte, mucho más que en las regiones centrales y del sur, que el sistema español de la hacienda prevaleció hasta la primera mitad del presente siglo. Esto fue determinante en la historia de Pesillo.

2. Historia de Pesillo

La historia pre-hispánica del área no está totalmente clara, pero de la información existente es evidente que Pesillo está localizado en el borde tanto de la expansión *Cara* (los habitantes pre-Incas del área) y del mismo Imperio Inca (Hyams y Ordish, 1963; Carrera Andrade, 1963; Crespi, 1968). Esta “marginalidad” contribuyó, presumiblemente, al desarrollo de un *modus vivendi* único de un complejo tan extendido y autosuficiente que llegó a ser definido como una “república” en sí mismo (Crespi, 1968).

Los pesillanos dividen su historia de acuerdo a la sucesión de diferentes dueños y administradores de su tierra. En los relatos locales, por lo tanto, la historia de Pesillo se desarrolla cronológicamente a través de un “tiempo de los padres”, un tiempo de los “arrendatarios” y un “tiempo de la cooperativa”.

2.1 *El tiempo de los padres*

Inmediatamente después de su arribo, la atención de los colonizadores se concentró en los indígenas como fuente de tributo y mano de obra. Por lo tanto, las comunidades indígenas se parcelaron de acuerdo a las divisiones territoriales y administrativas españolas referidas como *corregimientos* y *encomiendas*. De acuerdo a Crespi (1968), el sector donde se ubica Pesillo, de anterior pertenencia *Cara*, se convirtió en un corregimiento cuya capital administrativa se ubicó en Otavalo, provincia de Imbabura. De acuerdo a los esposos Costales (1987: 7-8), Pesillo se registraba como encomienda en documentos que datan de 1559⁶. Esto es coherente con los archivos de la Iglesia, de acuerdo a los cuales la propiedad de Pesillo fue cedida por la Corona a la Orden de La Merced en 1560 (ver también Crespi, 1968: 39). Como muchos

otros de los primeros colonizadores, a los dueños de Pesillo también se les concedió una asignación permanente de indígenas que formaban el grupo principal de la mano de obra (Crespi, 1968: 37). Además, los colonizadores tenían acceso a los indígenas, quienes eran distribuidos a través del reclutamiento general de mano de obra forzada, conocida como *mita*⁷, que servía a los españoles (como a los Incas antes que ellos) para suplirse de mano de obra (*mitayos*) para tareas adicionales no agrícolas, como la construcción. A través de los siglos, el Estado católico original creció más y más, gracias a los regalos de tierras de los alrededores, hechos por “gente de buena voluntad”, así como a las continuas adquisiciones de la misma orden. Al final del período colonial, Pesillo comprendía todo el territorio de la actual parroquia de Olmedo.

2.2 El tiempo de los arrendatarios

Durante el gobierno del Presidente Eloy Alfaro Moreno (1895), el gobierno inició la “lucha” contra las propiedades de la Iglesia. En 1908, el Estado expropió todas las propiedades de la Iglesia Católica y Pesillo, como toda propiedad del Estado, pasó al control y la responsabilidad de una agencia del Ministerio de Bienestar Social, la Asistencia Social. Como tal, la tierra se dividió en cinco haciendas⁸ más pequeñas que se arrendaron a cinco arrendatarios, miembros de las familias terratenientes más importantes del país, quienes las administraban como haciendas privadas a través de la estructura jerárquica característica del sistema hacendatario. Ya que estos arrendatarios se encontraban ausentes la mayor parte del tiempo, la hacienda era administrada *de facto* por un mayoral o mayordomo, quien era normalmente un miembro de la élite indígena local o un mestizo de los centros urbanos cercanos, como Cayambe o Ayora.

De esta manera, el “tiempo de los padres” dio paso al “tiempo de los arrendatarios”.

2.3 El tiempo de la cooperativa

En 1964, bajo el gobierno militar, tuvo lugar la Reforma Agraria. El principal objetivo de la Reforma fue la redistribución de la tierra monopolizada por los terratenientes. Ya que la antigua hacienda de Pesillo había sido dividida en cinco propiedades estatales, la tierra se distribuyó enteramente entre el campesinado indígena local. Aquellos campesinos vinculados a la hacienda como campesinos residentes (*huasipungueros*) se convirtieron en due-

ños de los lotes de tierra en los que vivían (*huasipungo*), y el resto de la tierra se vendió a las cooperativas campesinas, establecidas específicamente por el Estado para este propósito⁹. La regulación legal de las cooperativas data de los años treinta, pero es sólo desde la Reforma Agraria, con la “Ley de Cooperativas” de 1966, que alcanzan notoriedad en la región de la Sierra del Ecuador.

A finales de los años ochenta, las cooperativas campesinas en todo el país terminaron de pagar su tierra al Estado, por lo cual, a partir de los noventa, comenzaron a “privatizar” las propiedades y tierras comunales, dividiéndolas entre sus miembros. Pesillo fue una de las cooperativas que inició este proceso y que, al tiempo de mi investigación, todavía no se concluía.¹⁰

3. La deuda: piedra angular de la hacienda

El sistema tradicional de la hacienda, como la conocemos ahora, se conformó en el siglo XVII, cuando hizo su aparición el sistema de mano de obra conocido como *concertaje*. Este sistema preveía que a los mitayos o peones se les concediera un avance de su sueldo y el usufructo de un pequeño lote de tierra, conocido como *huasipungo*, que debía pagarse en mano de obra.

Después de la independencia de la Corona española, la nueva república abolió el tributo al Estado, pero no a la Iglesia, y el sistema de la *mita* se reemplazó por el del *concertaje*. La definición del sistema del concertaje varía de acuerdo al momento histórico específico, a la región y a la hacienda específica y, de hecho, encontramos que, bajo el nombre de concertaje se agrupaba una gran variedad de contratos de mano de obra y relaciones (cf. Guerrero, 1991a: 86, nota 48).

En las grandes haciendas, como Pesillo, el concertaje era, de hecho, un sistema basado en el peonaje de deuda, en el que el hombre indígena (*concierto*) intercambiaba su mano de obra, energía y tiempo por un salario y el usufructo de la tierra. El concertaje era entonces un contrato entre dos partes: el terrateniente por un lado y el concierto indígena por otro. Era un contrato legal, ya que el concierto/deudor podía ser encarcelado cuando no cumplía con sus obligaciones. Las complejidades de este sistema eran tales que en realidad llegaba a ser un sistema de “esclavitud”, dado que virtualmente ninguno de los conciertos podía pagar su deuda inicial con el terrateniente y, por lo tanto, ellos mismos no podían liberarse del contrato ni liberar a su familia.¹¹

En el Ecuador, este sistema se abolió legalmente en 1918, pero no la relación social que le servía de apoyo y el término concertaje se sustituyó por el término *huasipungo*. Inicialmente el contrato de concertaje/huasipungo comenzó por razones económicas y financieras, pero el sistema tenía, de hecho, un significado mucho más amplio para los contratantes. Para poder iniciar su vida como concierto, junto con su familia, el campesino indígena recibía un “adelanto” en efectivo de parte del terrateniente, conocido como *suplido*. De esta manera el terrateniente garantizaba la permanencia del huasipunguero en la hacienda. El suplido iniciaba así un proceso de endeudamiento que ninguna de las dos partes se interesaba en terminar. El circuito de la deuda se ampliaba más y más a través de préstamos, en los que el peón indígena incurría para poder satisfacer las necesidades ordinarias y extraordinarias de su familia. Una característica de estos préstamos era su naturaleza “personalizada”, pues el terrateniente (o administrador) valoraba y evaluaba cada pedido individualmente (A. Guerrero, 1991a: 52).

Además del suplido, el sistema de la hacienda proveía otras concesiones a los residentes indígenas, entre éstas, los llamados *socorros* es decir, distribuciones de bienes de una naturaleza diferente, tales como productos agrícolas, animales, ropa y otros. Además de los socorros individuales, solicitados por el huasipunguero de acuerdo a sus necesidades, también había los socorros colectivos y generales que el terrateniente otorgaba a los indígenas “propios” en ciertas épocas del año, correspondientes a las festividades del calendario agrícola.

Tanto los suplidos como los socorros se calculaban en términos monetarios y se registraban en los libros de la hacienda con el nombre de cada huasipunguero. Éstos, de hecho, abrían una especie de “cuenta personal” con el terrateniente, en la que el dinero y los bienes se intercambiaban con los servicios y la mano de obra. Al final de cada año, se establecía para cada huasipunguero un balance de crédito/deuda. Rara vez este balance resultaba en favor del peón indígena quien, consecuentemente, se ataba a la hacienda hasta que su deuda fuera cancelada. Sin embargo, debido a su deuda, éste no recibía un salario justo y, por lo tanto, era obligado nuevamente a pedir prestado al terrateniente. La espiral de endeudamiento ni siquiera se acababa con la muerte del peón, ya que su deuda la heredaba la familia, generalmente uno de sus hijos, junto con el mismo estatus de *huasipunguero*.

Como se decía, el sistema de la hacienda fue más allá del orden económico hasta convertirse en el espacio de la producción y la reproducción de la vida material y cultural de los indígenas. Además de sus dimensiones físicas, la hacienda coincidía también con el territorio simbólico de la producción de identidad indígena: debido a que la vida entera del *huasipunguero* se desarrollaba dentro de sus confines materiales y simbólicos, la hacienda proveía a los *huasipungueros* de un sentido de pertenencia. Como el magnífico trabajo de A. Guerrero ha demostrado (1991a: 134), la hacienda era el universo real y simbólico de los *huasipungueros*, y se convirtió en la “tierra natal” indígena. Las prácticas económicas tenían un ritual y un simbolismo que reforzaba los vínculos entre los peones indígenas y la hacienda. Las distribuciones de la hacienda (específicamente los socorros generales) eran, de hecho, relacionados con fechas específicas del calendario agrícola y obedecían a sus estructuras cronológicas ritualizadas. Estas incluían la fiesta de San Juan en junio y el Día de los Muertos en noviembre (cf. P. de la Torre, 1989: 64-65; A. Guerrero, 1991a: 127. Ver capítulos 4 y 5 más adelante). En estas ocasiones, el terrateniente distribuía comida, bebida y ropa entre sus *huasipungueros*, quienes, por su parte también pedían suplidos individuales. Las “concesiones” del terrateniente eran, entonces, más que meros hechos económicos. No sólo se trataba de una estrategia para atar a sus peones a la hacienda, sino también representaba la materialización de la relación única entre el *huasipunguero* y el complejo de la hacienda.

La deuda era la base de todo el sistema de la hacienda. Era “instrumental” tanto para el peón como para el patrón. Por un lado, aseguraba una mano de obra permanente “no asalariada” para el terrateniente, ya que la fuerza laboral se disfrazaba como un “retorno” de los préstamos tomados por el peón, y por lo tanto económicamente era más conveniente que un salario. Por otro lado, se convirtió en parte del modo de vida del *huasipunguero* y era instrumental para su misma reproducción. A. Guerrero (1991a: 303) ha demostrado que la deuda era directamente proporcional a la capacidad reproductiva de la familia del *huasipunguero*, y por lo tanto, a su nivel de vida más o menos elevado. En contraste, el pago de la deuda no era proporcional a la cantidad de trabajo requerido del peón. Las deudas más altas no requerían de un nivel de trabajo más alto; por el contrario, los libros de las haciendas revelan que aquellas familias que, en el transcurso de su vida, contrajeron más deudas con la hacienda, eran también aquéllas que al final tendrían más éxito (siempre en términos relativos), al producir más ingreso para ellos y que, por lo

tanto, mejorarían sus condiciones de vida. Así que, tener deudas aparentemente potenciaba la producción y fomentaba la abundancia; en ese sentido, la deuda se convertía en una fuente de fertilidad.

4. Norvativas locales de la historia de Pesillo

La evolución regional socio-económica de Pesillo se conecta íntimamente con su historia peculiar en cuanto propiedad eclesiástica y estatal. Esto le da una posición única dentro del panorama regional.

Crespi (1968) se refiere al tiempo de los padres como a un comienzo catastrófico desde el punto de vista de los indígenas.¹² Sin ignorar este aspecto, veremos que para los pesillanos la clave de la importancia de esta época reside en otro lado.

Las historias y narrativas locales evidencian el hecho de que la gente se considera descendiente de los Incas.¹³ Sin embargo, conocen muy poco de ellos y hablan de los Incas en una forma distante y desprendida. Esto puede deberse al período muy corto de la dominación incaica del área¹⁴ y a la considerable distancia geográfica de Pesillo con respecto al Cuzco, corazón del Imperio Inca, factores que ubican a esta zona en los “márgenes” del Estado Inca.

Al contar su historia, los indígenas de la parroquia de Olmedo usualmente comienzan desde “el tiempo de los padres”, que ha tomado las connotaciones de un tiempo mítico y legendario. Las versiones locales de la historia nativa y del arribo de los conquistadores comienzan con un tiempo “original”, cuando tanto las “razas” indígenas como las mestizas vivían juntas; diferentes razas de diferentes lugares geográficos, del norte y del sur, y de diferentes estatus (hausipungueros y aparceros), vivían juntos en el mismo lugar. Más tarde, un colonizador (de origen Inca) vino y colonizó Pesillo: no tenía herramientas de hierro, sólo de madera y piedra; así, no podía cultivar la tierra, por lo que sólo crecía pasto.

Los padres vinieron con los españoles; en algunos relatos ellos mismos son españoles. Llegaron a Pesillo, bendijeron la tierra y la gente, celebraron misas que se pagaban con tierra; visitaron al poblador original y celebraron su matrimonio. Todos los relatos son muy similares y hacen hincapié en que los padres hicieron trampa y se aprovecharon de la ignorancia de la gente local para robar su tierra (ver también Yáñez del Pozo, 1988: 58, 60-62). También

establecieron los límites de esta tierra, donde formaron la hacienda, y dentro de ésta constituyeron las comunidades indígenas.

En el “tiempo de los padres”, durante la hacienda teocrática, el actual pueblo mestizo de Olmedo todavía no había sido fundado. Pesillo era un complejo residencial con una gran población: además de los peones residentes (conciertos), había también otros empleados con sus familias y algunas familias no indígenas de apegados. Éstas eran familias sin tierra, quienes vivían a lo largo del camino, cerca del centro administrativo de Pesillo: al no tener contratos de mano de obra con los padres no tenían tierra para su subsistencia. Algunas subdivisiones residenciales y un centro administrativo, religioso y ceremonial formaban el complejo. La casa del monasterio, su capilla y el cementerio servían a las haciendas vecinas, así como sus bodegas y molinos. La única autoridad reconocida en Pesillo estaba representada por el personal de la iglesia, especialmente por los padres residentes, responsables directos de la administración del complejo. Ellos establecían las reglas de conducta y de trabajo, así como los castigos para quienes no obedecían. Usualmente estos castigos eran físicamente muy violentos; eran utilizados en particular para hacer cumplir la asistencia diaria a la misa y el trabajo obligatorio no agrícola (faena) a favor de las propiedades de la hacienda, o directamente de los padres. Debido a que la guía religiosa, espiritual y educativa de los trabajadores de la hacienda era responsabilidad de los padres, los castigos físicos eran utilizados especialmente para que se cumpliera la presencia indígena en el catecismo de la mañana, así como en todas las ceremonias religiosas.

La crueldad y la violencia que caracterizaron ese tiempo están todavía vivas en la memoria colectiva de los pesillanos. Circulan muchas historias acerca de “los padres” que la gente cuenta con una mezcla de ira y miedo¹⁵. Sin embargo, a pesar de que “el tiempo de los padres” está hoy en día más allá del alcance de cualquier memoria individual, los pesillanos todavía perciben aquella época como el punto inicial de su historia y civilización.

De hecho, todos los mitos andinos sobre los orígenes comienzan con una edad más temprana, estructural y esencialmente diferente de la actual. Los antiguos documentos coloniales demuestran cuán rápido (desde el propio comienzo de la era colonial) la gente andina comienza a adaptar sus concepciones heredadas del pasado a las experiencias de las invasiones españolas (MacCormack, 1991a: 144; Dillon y Abercrombie, 1988; Silverblatt, 1988;

Hill, 1988). En esta misma línea, en Pesillo, los padres se erigen como fundadores míticos. Ellos trajeron orden donde antes había caos; ley y jerarquía en lugar de la confusión; dieron comienzo a la agricultura, es decir, a la misma “domesticación” de la naturaleza y la tierra, que durante siglos ha representado el medio principal de la supervivencia material y social de la gente. Los padres dieron a la gente una lengua y una religión y establecieron la institución del matrimonio y la misa¹⁶. Establecieron la fiesta religiosa de San Juan, la más importante del calendario ceremonial indígena (ver Capítulo 4). En una palabra, su presencia en Pesillo trajo vida, mientras que su ausencia trajo la muerte. Cuando fueron expulsados –dice la gente–, las papas se enfermaron y la tierra dejó de producir como antes, cuando los padres “solían ir de la mano con el Todopoderoso” y había cosechas buenas y abundantes.¹⁷

Desde que los padres Mercedarios dejaron el lugar, no hubo ningún sacerdote residente en Pesillo y sus habitantes debieron ir a misa y a otras ceremonias religiosas en Cayambe. Sin embargo, la presencia católica en Pesillo ha sido sorprendentemente influyente para moldear las percepciones locales de la vida y la sociedad. Después de varios años, la Iglesia ha “regresado” a Pesillo bajo una imagen “nueva” (como veremos más adelante), y ha tomado de nuevo un rol fundamental en relación a las nociones y creencias locales sobre la producción y reproducción de la vida.

5. Organización social

5.1 Comunidades y “comunidades”

En varias regiones andinas, incluidas las de Ecuador, la institución predominante es la “comunidad”.¹⁸

La comunidad puede definirse, en términos muy generales, como un grupo de familias/unidades de producción con derechos colectivos sobre un territorio específico que controlan y sobre el cual gozan de usufructo, quienes administran colectivamente asuntos de interés común (tales como la asignación del agua, el mantenimiento de los sistemas eléctricos y de irrigación), controlan la tierra comunal, organizan trabajos colectivos y, eventualmente, interactúan con el “mundo externo”.

A diferencia de Perú y Bolivia, en el Ecuador la comunidad no tiene acceso colectivo a los recursos comunes y tampoco los administra; tampoco de-

fine y organiza las formas de producción de la tierra ni la distribución de los cargos ceremoniales. Por el contrario, en Pesillo (como en la mayor parte del Ecuador) las formas de administración de la comunidad se restringen a una asociación de familias que tratan de encontrar soluciones a los problemas comunes básicos (cf. Bretón, 1997; Martínez, 1992). Sin embargo, para que una comunidad exista, las familias que pertenecen a ella deben compartir algunos recursos en común. En Pesillo casi no existe tierra comunal, con excepción de algunas partes del páramo, mientras que el agua es administrada colectivamente. En la actualidad, la comunidad es una forma de organización social instrumental con respecto al manejo y a la organización de los recursos comunes (como el agua) o servicios comunes básicos, que las familias no podrían manejar de manera individual.

La posesión colectiva de un recurso es, por tanto, la característica principal de la comunidad como tal y lo que la distingue de otra forma de institución social ecuatoriana más difundida: la *comuna*. La comuna está formada por un grupo de familias/unidades de producción, reconocido legalmente por la Ley de Comunas de 1937 (Ley de Comunas), que transformó estas agrupaciones sociales en entidades jurídicas cuya finalidad es la administración del territorio. La comunidad y la comuna no son idénticas. La comuna no implica la posesión colectiva y/o el compartir; así, cualquier agrupación de campesinos puede convertirse en una comuna sin ser necesariamente también una comunidad. La comunidad es, por lo tanto, una institución indígena específica que se refiere no sólo a la organización socio-económica sino, sobre todo, a un sentido compartido de pertenencia étnica (cf. Bonilla, 1991). De esta manera, en el Ecuador existen más comunas y asociaciones que comunidades, pero sólo la comunidad se relaciona inmediatamente con la organización específica, socio-cultural y económica, de los pueblos de los Andes.¹⁹

Por otro lado, no todas las comunidades son comunas. Pesillo es una comunidad con estatus jurídico; es una comunidad y una comuna al mismo tiempo. La comunidad comprende lo que localmente se conoce como el centro cívico y sus seis subdivisiones, llamados *sectores*. El centro cívico es representado por la agrupación de viviendas alrededor de los edificios de la antigua hacienda. Incluye la iglesia, algunas tiendas, las oficinas de las cooperativas de transporte local que une a algunas comunidades de la parroquia con el centro administrativo de Olmedo, con la capital del cantón, Cayambe, y con Ibarra, la capital de la cercana provincia de Imbabura. Los *sectores*²⁰ son pe-

queños asentamientos distribuidos alrededor del centro cívico, legalmente reconocidos como parte de la comunidad de Pesillo. Pero en el caso de Turucuchó, por ejemplo, la gente se percibe como una comunidad diferente e independiente, y así mismo lo perciben los pesillanos. Así, las divisiones jurídicas, territoriales y administrativas no siempre corresponden a las divisiones locales.

La comunidad obedece a la autoridad nacional. La única autoridad local está representada por el Comité Central indígena, esto es, el Directorio del pueblo. Sus miembros se eligen una vez al año en una asamblea general, y su principal responsabilidad es el manejo de los recursos comunes (por ejemplo, la tierra del páramo, etc.), así como la administración de los asuntos internos, tales como la organización de las fiestas y los eventos comunales que involucran a toda la comunidad. Pero su principal rol es el de un intermediario entre la comunidad y el mundo “externo”, sobre todo el Estado. Consecuentemente, el Comité Central representa la comunidad ante el gobierno nacional y sus oficiales, con el papel de trabajar para el beneficio de la comunidad. Una autoridad parcialmente independiente es la Junta de Agua, que maneja el sistema de suministro de agua (fija el precio y está a cargo de la limpieza y el mantenimiento del sistema).

Con algunas diferencias, el Comité Central ha tomado el rol que una vez desempeñaba la cooperativa, y se ha convertido en el vínculo más importante entre las poblaciones indígenas y el mundo “externo”.

5.2 Parentesco

Uno de los mayores efectos del contexto socio-económico post reforma, es el rol cambiante de la comunidad. Mientras que en el pasado la comunidad representaba el centro de la vida social y económica indígena, este rol ahora ha sido asumido por el parentesco, que se ha convertido en el eje central de las relaciones inter e intra comunitarias²¹. Esto quiere decir que, debido al contexto cambiante, la comunidad está dejando más espacio al individuo en lo que concierne a las estrategias económicas. Por ende, el individuo está adquiriendo más y más importancia en términos de afirmación étnica (cf. Bretón, 1997; Cervone, 1996).

En los Andes contemporáneos del sur y del centro, la comunidad indígena lleva a cabo un rol esencial, que es el control de la tierra y de la mano de

obra, así como de los mecanismos de ayuda mutua y de redistribución de los recursos. En Pesillo, este rol se lleva a cabo por el parentesco.

La Reforma Agraria intensificó el proceso de “descentralización” puesto en movimiento por la división de la antigua hacienda teocrática, cuando la vida económica, ritual y social de los campesinos indígenas se reconfiguró alrededor de cada una de las cinco haciendas más pequeñas. Con el desmantelamiento del sistema de hacienda, la vida indígena ya no se organizaba alrededor de un “centro” material y simbólico; los ex-huasipungueros comenzaron a ser independientes y sus líderes (los antiguos trabajadores de la hacienda), más autónomos.

Con la Reforma Agraria, el proceso de fragmentación social y económica se aceleró. La tierra liberada por la Reforma resultó ser accesible sólo a los miembros de las cooperativas, mientras que el resto de ex-huasipungueros fueron excluidos del proceso. El resultado final fue una mayor diferenciación entre la población indígena con y sin tierra (cf. Haubert, 1990; Martínez, 1995a; Bretón, 1997).

Durante un cierto período, la cooperativa llevó a cabo el rol antes desempeñado por la hacienda y se convirtió en el centro organizador de la vida de sus miembros. Las familias con acceso a tierras de la cooperativa necesitaban menos de la ayuda mutua, ya que podían acudir a la cooperativa. En los libros de la cooperativa *Atahualpa* de Pesillo todavía podemos encontrar la contabilidad de los *suplidos* y *socorros* que la cooperativa otorgaba (lo cual antes correspondía a la hacienda) a sus miembros²². Los miembros de las familias con poca tierra, especialmente hombres jóvenes, se marcharon en busca de trabajo.

El estancamiento del mercado de tierras impidió a la nueva generación acceder a lotes independientes y causó, por lo tanto, mayor presión sobre la cooperativa y aceleró el proceso de división. Con el fin de la cooperativa y la privatización de las propiedades comunes, la tierra también se redistribuyó entre los pobladores y la familia individual tomó, por lo tanto, total responsabilidad y control sobre ésta. Con la distribución total de la tierra, aumentaron las actividades mercantiles de los *ex-huasipungueros*. Esto generó un doble proceso: por un lado, la tendencia hacia el fortalecimiento de las familias nucleares; por el otro, las relaciones de parentesco asumieron una importan-

cia renovada. Así, la antigua “periferia” de la hacienda fue fortaleciendo sus vínculos sociales y económicos a través del parentesco ritual y consanguíneo.

5.3 *El compadrazgo*

Una institución extremadamente importante en los Andes es el parentesco ritual, es decir, el *compadrazgo*. Se trata de un mecanismo a través del cual los individuos y/o los grupos crean relaciones sociales selladas por una ceremonia ritual. Debido a su importancia, el *compadrazgo* ha sido analizado en profundidad por muchos investigadores. La literatura sobre el tema es vasta y heterogénea, pero a pesar de los distintos puntos de vista, todos los estudios concuerdan en la naturaleza flexible y adaptativa del *compadrazgo* (Gudeman, 1972; Montes del Castillo, 1989). De hecho, la flexibilidad de este mecanismo evidencia en sus múltiples versiones regionales.²³

En Pesillo hay varias ocasiones en las que se crean vínculos de *compadrazgo* (como los matrimonios, los bautizos y el primer corte de cabello de un niño/a), cada una de las cuales merece una descripción detallada y un análisis que va más allá del alcance de este trabajo. Aquí mencionaré sólo aquellas relaciones de *compadrazgo* directamente relacionadas e instrumentales al análisis central de este trabajo, es decir, las formas de crédito y las relaciones de deuda.

En Pesillo, el *compadrazgo* se debe explicar en el contexto más amplio de la reciprocidad, ya que obedece a sus reglas y, por lo tanto, cruza todas las relaciones sociales existentes. Como la reciprocidad, el *compadrazgo* también puede definirse como un contrato de “crédito”

El ritual que establece el *compadrazgo* une a los compadres en una obligación social y moral y demanda el intercambio recíproco de bienes y servicios. Abre un circuito de intercambios pospuestos en el tiempo, crea vínculos sociales continuos y extiende redes de alianzas potenciales (Guerrero, 1991a: 30; también Alberti y Mayer, 1974; Montes del Castillo, 1989; Botero, 1990). En la relación de *compadrazgo*, los compadres se deben mutuo respeto, ayuda y favores; en consecuencia, los lazos establecidos ritualmente adquieren consistencia, se convierten en obligatorios y demandan reciprocidad. El modelo ideal de la relación de *compadrazgo* establece, de hecho, un intercambio obligatorio tal entre compadres que no se puede rehusar nada al compadre que pide algo; como J. Murra (1975) enfatiza, es imposible responder negati-

vamente al pedido de un compadre. La existencia del compadrazgo está condicionada por el cumplimiento de las expectativas mutuas de las partes involucradas: si una de las partes no cumple su “obligación”, entonces la relación se rompe y el “contrato” está en peligro. Sin embargo, estos casos no se dan con frecuencia. Chamoux (1993a: 1775) enfatiza que, en el México rural, una violación de las reglas de compadrazgo trae castigos divinos y, por lo tanto, la gente tiene mucho cuidado en su conducta en relación a estas reglas.

En Pesillo, no he encontrado amenazas de castigos divinos por el rompimiento de reglas de conducta. Aun así, las relaciones de compadrazgo se respetan escrupulosamente: se las toma muy en serio y se presta mucha atención a la elección de los compadres. El rechazo de las demandas muy elevadas de un compadre es, de hecho, frecuente, pero es raro que esta negativa sea abierta y claramente expresada. Cuando esto sucede, la negativa se expresa siempre de una manera que enfatiza la imposibilidad de cumplir con el pedido debido a algo que está más allá de las posibilidades o los deseos del implicado.

La selección de un compadre se hace de acuerdo a un criterio de amistad, cariño y sobre todo respeto. Pero el criterio económico es de gran importancia para definir quién es una persona “respetable” y, por lo tanto, un compadre potencial. Estos criterios también incluyen la evaluación cuidadosa de la posición social del potencial compadre/comadre. Esta es la razón por la que todos los investigadores concuerdan en definir tal relación ritual como un mecanismo social que permite acceder y optimizar de los recursos debido al hecho de que la relación sellada por el ritual determina relaciones de producción como el trabajo individual y comunitario (ver Capítulo 3, secciones 1.1.2 y 1.1.3).

En el pasado, el centro de tales relaciones fue la tierra, y las relaciones de compadrazgo eran instrumentales para acceder a la tierra (cf. Martínez, 1984, 1987, 1994, 1995a, 1995b; Bréton, 1997; Guerrero, 1991b). Debido a que ahora los modos de producción indígena se han diversificado, las relaciones de compadrazgo se han adaptado a las nuevas estrategias socio-económicas de supervivencia; esto significa que, en la actualidad, el compadrazgo también interviene en las transacciones de mercado con gente de “afuera” de la comunidad, así como en la organización de los mercados. Un análisis más detallado de estas relaciones se puede encontrar en el Capítulo 3.

5.4 El matrimonio y los patrones demográficos

La continuidad de Olmedo como una parroquia indígena y campesina ya no depende sólo de la agricultura; desde el desmantelamiento del sistema de hacienda, sus residentes han ampliado el espectro de sus actividades económicas y esto afectó considerablemente su comportamiento demográfico, cada vez más distante de los patrones tradicionales al reajustarse a la nueva situación.

Varios estudios empíricos han revelado que, en las últimas dos décadas, en la zona las parejas jóvenes se casan a una edad más temprana que la de sus padres. Al mismo tiempo, ha habido una reducción en el número de niños por familia. L. Martínez (1995a) ha estudiado el comportamiento demográfico indígena en la parroquia de Olmedo y su relación con el cambio en la tenencia de la tierra. El autor encuentra que el matrimonio ha perdido la importancia de autoría como medio de acceso a la tierra. En el sistema de hacienda, el alto número de hijos resultaba adecuado para garantizar los “pagos” en mano de obra y servicios del *huasipungo*. Cuando la tierra comenzó a ser un recurso “escaso”²⁴, la gente sin tierra fue obligada a establecer una residencia larga y “obligada” con algún pariente, a cambio de constituirse en mano de obra para trabajar la tierra, bajo la figura del *arrimazgo* (cf. Martínez, 1995a), mientras que, al mismo tiempo, los jóvenes eran prevenidos de comenzar una nueva familia independiente, y posponían su matrimonio hasta obtener acceso a tierra nueva. Sin embargo, debido a la presente escasez de tierras y a las dificultades para acceder a ella, el matrimonio ha perdido su antiguo rol como una manera preferencial de establecer alianzas y garantizar el acceso a la tierra. Por lo tanto, las parejas jóvenes dejan sus respectivas familias más temprano para aliviar la presión en ellas, y los hijos han perdido el valor económico que tenían antes. Esto, y la creciente migración hacia afuera del área, han resultado en una reducción importante en las tasas de nacimiento.

En Pesillo no parece haber normas claras para la elección de una pareja “apta” para el matrimonio. Mi experiencia sugiere que la endogamia es la norma “ideal” y es raramente violada. Esta regla se refiere menos a un criterio territorial que a una “percibida” pertenencia étnica de las parejas: los matrimonios “mixtos” entre indígenas y mestizos son raros en el área.²⁵ Sin embargo, mientras que este criterio es prescriptivo para los que residen en la comunidad, no se aplica con la misma fuerza para aquéllos que residen fuera de

ella. Por lo tanto, es muy posible que los indígenas jóvenes que migran a otras poblaciones se casan con mestizos, mientras que un pesillano que reside en Pesillo rara vez se casará con alguien de Olmedo o Cayambe.²⁶

No hay una norma fija para la residencia de las nuevas parejas, que construirán su nueva casa de acuerdo principalmente, a la disponibilidad de tierra. Sin embargo, hay una tendencia flexible en favor de la virilocalidad durante la primera etapa de la vida de pareja. Generalmente, la nueva pareja vive en la casa de la familia del hombre durante algunos años antes de casarse (generalmente hasta el nacimiento del primer hijo). En primer lugar, esto da a la nueva pareja tiempo de ahorrar recursos para poder asentarse y establecerse como una familia independiente. En segundo lugar, la nueva pareja tiene el tiempo y la oportunidad de “probarse” a sí misma y conocerse mejor antes de casarse. A pesar de que las separaciones y los divorcios son muy raros entre la población indígena, todavía es posible la separación en caso de que la pareja no se lleve bien. En tercer lugar, este período también prueba la compatibilidad entre la muchacha y su suegra. Durante este tiempo la muchacha debe “probar” específicamente a la futura suegra su habilidad para llevar a cabo las tareas “femeninas” esenciales para llevar adelante una familia independiente, tales como cocinar, criar animales domésticos, etc., y al mismo tiempo debe “educarse”. La mujer pasa la mayor parte de su tiempo con su futura suegra, quien es, como cualquier “madre”, la “reina” indisputable de la cocina de la casa. La cocina representa el centro doméstico *par excellence*, de tal manera que la “introducción” de la muchacha al hogar de la casa por parte de su futura suegra pasa necesariamente por la cocina y las tareas que ahí se desarrollan: representa una suerte de “rito de transición” hacia la edad adulta. Cuando el período de aprendizaje termina, la joven muchacha es una mujer totalmente capaz de cuidar de la reproducción social y material de su familia. Con el nacimiento de un hijo, la joven pareja generalmente se casa y cambia su residencia para desarrollar su vida familiar de manera separada e independiente. En esta etapa, hay más flexibilidad en la selección de la residencia definitiva, pero siempre sujeta al criterio económico y a la disponibilidad de tierra. Consecuentemente, la pareja puede residir en el lote de tierra del hombre o de la mujer; lo mismo vale para escoger la comunidad, si son de diferentes comunidades.

6. Estrategias económicas

Las comunidades indígenas del área del trabajo de campo han sido severamente afectadas por las políticas de ajuste estructural implementadas por el gobierno desde finales de los años ochenta para poder afrontar la crisis económica que afectó a todo el país (cf. Martínez, 1994, 1995b; Bretón, 1997). Estas políticas tuvieron un doble impacto: por un lado, intensificaron las relaciones capitalistas de producción, al incrementar la inserción de los campesinos indígenas en las actividades mercantiles. Por otro lado, generaron la apertura de espacios nuevos y cada vez más importantes de actividades de producción no-tradicionales. Actualmente, la dificultad consiste en acceder a nuevas fuentes de mano de obra asalariada para poder diversificar las actividades en áreas rurales, lo que resulta en un cambio importante hacia la agroempresa y la producción para la exportación (cf. Martínez, 1995a; FLACSO-IICA, 1994).

El Censo Nacional de Familias, en 1990, indica que actualmente en las áreas rurales sólo el 60% de la población económicamente activa (PEA) involucra en actividades agrícolas tradicionales, mientras que el 40% restante se involucra en algún tipo de actividad “diversificada”, como la artesanía, la crianza de ganado y el intercambio a pequeña escala. Para la región andina del país, la información nacional resalta el aumento en el número de actividades relacionadas con la cría de ganado²⁷ y la agroempresa (Martínez, 1994).

En el área de Olmedo este proceso se evidencia –entre otras cosas– en el aumento de empleo para los jóvenes en las plantaciones de flores para la exportación, una actividad que se ha desarrollado mucho en el cantón Cayambe. También hay una visible multiplicación de las actividades productivas no-tradicionales, muchas veces apoyadas financiera y técnicamente por ONG locales, tales como la cría de truchas y el cultivo de pastos y hierbas medicinales.

En el área de estudio, la venta de leche es muy importante para la economía familiar, ya que representa el ingreso diario más seguro; tanto es así, que la economía familiar del área se desplaza visiblemente de la agricultura a la cría de ganado. Como consecuencia, prolifera las queserías en las comunidades. El mercado de la leche ha estado tradicionalmente dominado por intermediarios y compradores no-indígenas (mestizos) que la vendían a las fábricas de queso en los cercanos centros urbanos de Ayora y Cayambe. Pero desde finales de los años ochenta, el área atestigua la proliferación de quese-

rías “indígenas” dentro de las comunidades que concentran la capacidad de compra y excluyen a los mestizos (ver Capítulo 3, sección 3).²⁸

La venta de leche, el empleo en las plantaciones locales de flores (para mercados internacionales) y el trabajo asalariado fuera de las comunidades representan las fuentes más importantes de ingreso para la población indígena de la parroquia de Olmedo.

La producción agrícola es todavía importante, al emplear el 60% de la fuerza laboral local.²⁹ Los principales productos son las papas, la cebada y el fréjol producidos por los campesinos indígenas y generalmente destinados al consumo doméstico y a los mercados locales.

El desarrollo capitalista y la inserción de la economía nacional en el sistema global de producción de alimentos han homologado rápidamente los patrones de consumo en favor de una concentración de almidones en la dieta diaria. Las papas y la cebada representan los principales ingredientes en las comidas diarias de los indígenas. Cada vez más también encontramos sopas preparadas con agua caliente, sal y fideo producido localmente con harina de trigo, extremadamente barata pero de un nivel nutritivo muy bajo (cf. Bretón, 1997; Sánchez-Parga, 1988a)³⁰. De acuerdo a la estación y a las posibilidades económicas, la dieta indígena integra ocasionalmente habas cocinadas y choclos y, algunas veces, maíz tostado. Los hogares de mejor situación económica complementan su dieta con una lata de sardinas con papas. La carne se come rara vez y casi siempre en algún evento especial, tal como una celebración o una fiesta, en las que se encuentra en grandes cantidades, en ocasiones “extraordinarias”, como un funeral, en la dieta especial postparto. M. Weismantel (1994) ha analizado extensamente la dieta de la población indígena de una parroquia de Cotopaxi y ha establecido alguna equivalencia entre la comida de los indígenas y la de los no-indígenas. En Pesillo encontramos una situación similar. La cebada y las papas cocinadas, especialmente, se perciben como “muy indígenas”. En algunas ocasiones he oído a mestizos hablando con tono asombrado, pero también de burla, acerca de la capacidad “increíble” de los indígenas de comer papas en grandes cantidades, con la obvia implicación de que, “por supuesto”, los mestizos nunca lo harían. En la población no-indígena, las comidas, por el contrario, incluyen siempre arroz blanco, un *ítem* menos frecuente entre los indígenas. Veremos en el transcurso de este trabajo que la comida y la bebida tienen un significado especial en la vida social de los pesillanos.

7. La “Casa Campesina Cayambe” (CC)

La parroquia de Olmedo tiene una larga tradición de trabajo con ONGs dedicadas al desarrollo del área. En la actualidad, sólo hay dos ONGs que trabajan en actividades productivas, salud y educación. De las dos, la Casa Campesina “Cayambe” es digna de mencionar no sólo porque es la más conocida y ha trabajado en el área durante algunos años, sino también porque, como ya veremos, es una ONG *sui generis*.

La CC es una ONG católica fundada en 1986 por la Congregación Salesiana. La organización comenzó a surgir en el área durante 1987, después de que un serio terremoto afectara el norte de la provincia de Pichincha, especialmente el cantón Cayambe. El terremoto fue tan intenso que se ha convertido en un hecho significativo en la historia del lugar dividida, a partir de entonces en un antes y un después del terremoto. La gente todavía tiene miedo de hablar de ello y se preocupa mucho de que un evento así se repita. Todas las casas indígenas se destruyeron de repente en una noche lluviosa y la gente se encontró en la lluvia sin nada y sin saber cómo ni por qué. Ellos piensan que se trató de un castigo de Dios por el mal comportamiento de ciertos miembros de la comunidad (ver más adelante).

Inmediatamente después del terremoto, el área fue el centro de donaciones nacionales e internacionales para su “reconstrucción”. En la parroquia de Olmedo, el rol de “reconstructor” fue llevado a cabo por la CC lo que implicó, en un principio, la reconstrucción material de las casas de los indígenas. Las nuevas casas eran diferentes respecto a las destruidas por el terremoto, similares a las casas de los no-indígenas y, por lo tanto, conocidas como las “modernas”.

Desde ese momento, la CC no ha parado de trabajar en el área. Actualmente, esta ONG trabaja entre las comunidades indígenas de los cantones de Cayambe y Pedro Moncayo, en las parroquias de Ayora, Olmedo y Tupigachi, en el diseño y la implementación de programas de desarrollo cuyos objetivos son elevar los estándares de vida de la población local. Es la ONG más popular del área, y trabaja con 45 comunidades indígenas en proyectos de salud, nutrición, educación, planificación familiar, diversificación de la producción agrícola, ganado y comercialización de productos locales. La ONG recibe ayuda financiera de algunos donantes nacionales e internacionales y trabaja tanto con la comunidad entera como con grupos de interés, esto es, generalmen-

te con pequeños grupos de personas que trabajan juntos en un proyecto específico.

Una evaluación completa del trabajo de la CC va más allá de los objetivos de esta investigación. Lo que vale la pena mencionar es que juega un rol fundamental en la producción material y la reproducción social de los indígenas. La gente percibe su trabajo en términos muy positivos y se ha convertido en un referente esencial para ellos. Comparadas con otras ONGs, la CC ha tenido éxito al insertarse en la vida ordinaria de la gente con quien trabaja, y ganarse su respeto.

La CC tiene un carácter único, por ser una organización católica y especialmente por ser liderada por un sacerdote que es, además, el párroco de la zona. Como veremos en el Capítulo 3, éste es un hecho muy significativo, dada la importancia que la presencia de la Iglesia tuvo en esta área.

Notas

- 1 “Les décrire[les dettes](...) fait entrer dans des réalités où les distinctions traditionnelles entre champ économique, champ social et champ politique perdent leur intérêt en ce qu’elles masquent la complexité des imbrications entre les diverses approches et les véritables enjeux à l’ouvrir dans chaque reconnaissance des dette”.
- 2 La diferencia más grande entre las seis comunidades es evidente, sobre todo, en cuanto a su historia económica y, por lo tanto, su situación económica actual. Sin embargo, comparten una organización social similar y una misma cultura.
- 3 El área se encuentra en el valle inter-andino delimitado por el volcán Cayambe (5.790 m.s.n.m), al este, y por las laderas del Mojanda, al oeste, a una altitud entre los 2.800 y los 3.400 m.s.n.m. El clima es “típicamente” andino, con temperaturas que varían entre los 5 grados y los 22 grados C. durante todo el año, y bajan drásticamente en las áreas de mayor altitud y durante las noches. El invierno se caracteriza, más que por las diferencias de temperatura, que son mínimas, por las lluvias abundantes, que en cambio son escasas en el verano, cuando se registra la presencia de vientos fríos secos, especialmente en agosto, y de heladas que amenazan a los cultivos.
- 4 La autora piensa, consecuentemente, que las ferias mencionadas en las crónicas, es decir, los mercados, estaban atados a fines ceremoniales y de re-distribución. Los mercados, es decir, espacios centralizados utilizados para el intercambio y el comercio, fueron, por lo tanto, introducidos por los españoles quienes reelaboraron y redefinieron las plazas existentes para propósitos comerciales (Ramírez, 1995: 143).
- 5 En el sur, las minas actuaban como imán que atraía a los indígenas fuera de sus comunidades rurales en busca de un salario, por lo que eran introducidos inmediatamente en la economía de mercado. En el norte, por el contrario, los indígenas se insertaban marginalmente en las relaciones de mercado y sólo aquellos que se habían asentado en los puertos y las ciudades (Ramírez, 1995).

- 6 De acuerdo a estos documentos, los primeros dueños de Pesillo fueron Juan R.P. y la Orden Católica de La Merced.
- 7 La peculiaridad de las encomiendas del norte consistía en que éstas no creaban un espacio productivo diferente (como las minas) ni una estrategia diferente de producción (como la creación de obrajes en los Andes centrales). Por el contrario, la producción ya existente se reforzó de acuerdo a la demanda y al aparato interno reordenado (Ramón, 1991a: 416); en el mismo artículo, Ramón ofrece un análisis interesante del proceso histórico desde la encomienda hasta el sistema de la hacienda en el cantón Cayambe.
- 8 Estas eran las haciendas de Pesillo, La Chimba, San Pablo Urco, Chaupi y Muyurco. Ahora son cinco comunidades indígenas.
- 9 Ver Guerrero, 1991a; Crespi, 1968; Landázuri, 1980; Yánez del Pozo, 1988; Prieto, 1978; Martínez, 1995; Furche, 1980.
- 10 Legalmente, la cooperativa Atahualpa de Pesillo ya no existe. Sin embargo, al tiempo de mi investigación algunas de sus propiedades todavía pertenecían colectivamente a sus miembros, como, por ejemplo, el Páramo, para los toros. En el cantón Cayambe hay algunas cooperativas en proceso de cambiar su estatus jurídico de comunidad a asociación campesina. Esta es una agrupación de campesinos que no cumple los requerimientos de cooperativa ni de comunidad. Algunos estudios han encontrado que, desde 1985, en el Ecuador rural, ha habido una reducción drástica en el número de cooperativas y que éstas están desapareciendo; hay pocas comunidades recientemente creadas, mientras que hay un incremento importante en el número de asociaciones (Zamosc, 1995: 55-60). Algunos analistas explican este fenómeno por el hecho de que la asociación representa el modelo más flexible y menos demandante entre las formas de agrupación campesina (Bretón, 1997: 91).
- 11 Para un análisis más profundo de este sistema, ver Guerrero, 1991a, 1991b. También de la Torre, 1989; Trujillo, 1989; Ecuador Debate, 1980; Martínez, 1995.
- 12 La mejor descripción de la vida y la organización de la hacienda teocrática de Pesillo está en Crespi, 1968. También, ver la colección de historias y memorias de los pesillanos, por Yánez del Pozo, 1988.
- 13 Incluidos en esta categoría están todos los habitantes pre-hispánicos del área. Las narrativas locales no mencionan para nada los habitantes pre-Incas de la región, los Caranquis-Cayambis.
- 14 Los habitantes pre-Incas del área resistieron ferozmente la expansión inca en las provincias del norte de Pichincha e Imbabura, pero alrededor de 1525, el norte del Ecuador se incorporó eventualmente dentro del Imperio Inca. En 1532 los españoles arribaron al Perú y en 1534 fundaron la ciudad de Quito, la capital del Ecuador.
- 15 El siguiente episodio es ejemplar: durante un receso de la reunión de trabajo con el grupo local de mujeres (que se reúne en la casa vieja de la hacienda), mis amigas comenzaron a hablar y recordar el pasado, cuando todavía la casa estaba habitada. Una de las mujeres más ancianas me explicó que la gente no utiliza la parte más al este de la casa vieja porque los padres solían encerrar ahí indefinidamente a los jóvenes. De tiempo en tiempo -dice la gente-, especialmente en la noche, todavía se puede oír a los jóvenes llorar y gritar y, por lo tanto, la gente tiene miedo. Las palabras de mi anciana amiga materializaron de pronto todo el mundo cultural de los padres y la manera en que la gente todavía lo comprende y

- le da sentido. De hecho, una de las amenazas más comunes a los niños es “llamar al cura sin cabeza” para llevárselos.
- 16 “Esos padres españoles que tenían una ley para domesticar (...) nos dejaron lengua y religión. Tenemos esta ley que los padres nos dejaron como herencia” (en Y. del Pozo, 1988:). La importancia de la misa como un signo que define el Estado humano en contraste con uno no-humano se revela claramente en las palabras reportadas por Yáñez del Pozo: “Y el más pobre con la misa será enterrado. Que no le quiten la misa. Pero antes, ca algunos con misita enterraban, algunos ca no. Como perrito enterraban” (1988: 235).
 - 17 “Antes sí había que comer ya ahora ca nada (...). Ya cuando se fueron los padres ca ellos siempre que andan con el Altísimo ya sembraban papas, ocas, habas. Y después que se fueron ca ya todito lanchado” (Yáñez del Pozo, 1988: 238).
 - 18 En la literatura sobre los Andes y Meso América hay una cierta confusión conceptual e imprecisión sobre el término *comunidad*. Es por esto que algunos investigadores han sugerido el uso de términos alternativos. Por ejemplo, Chamoux y Contreras (1996) sugieren el uso del término “organización comunal”. Yo utilizo el término comunidad porque es como los indígenas del área de mi trabajo se refieren a su pueblo. Consecuentemente, en este trabajo, “comunidad” y “pueblo” son sinónimos. Para una discusión crítica de la noción de “comunidad”, ver Salomon, 1991: 13, Saignes, 1991, Gade, 1991, la colección de ensayos editados por Bonilla, 1991, y Bréton, 1997.
 - 19 La comunidad no es un vestigio de un pasado incompatible con economías “modernas” capitalistas, ni tampoco es el producto de un complejo de valores “andinos” hostiles al capitalismo. A comienzos del siglo XX, el emergente indigenismo en el Perú (vinculado a los partidos políticos de izquierda) contribuyó a la construcción de una imagen esencialista, homogeneizadora e idealista de las comunidades andinas igualitarias. Estas comunidades se conceptualizaban como basadas en el ideal de solidaridad y en busca de un bienestar colectivo. Por lo tanto, se pensaba que se regían por lógicas opuestas a la de la sociedad nacional pobre, oprimida e injusta. A partir de los años ochenta, ha habido una gran proliferación de etnografías críticas sobre las “comunidades andinas”, en las cuales se subraya el potencial para la desigualdad existente en estas comunidades, y se demuestra que son una construcción histórica post-conquista, enraizada en las políticas coloniales de reasentamiento obligado de los indígenas en un territorio establecido (las *reducciones*). Estas “comunidades” indígenas representaban la principal fuente de mano de obra para la élite europea; como tales, estaban protegidas por el orden colonial. Fue durante el siglo XIX, debido al fortalecimiento de las relaciones capitalistas de producción, que estas comunidades iniciaron un proceso sin precedentes de privatización de tierras. Para una revisión completa del tópico en la literatura andina en general, ver Larson, 1995; más específicamente, para Ecuador, ver V. Bretón, 1997.
 - 20 Éstos son Queseracucho, Arrayancucho, El Molino, Contadero, Llanos de Alba, Turucuchuco.
 - 21 Esto es evidente, por ejemplo, en la manera como los indígenas toman posesión de los espacios que solían ser de los intermediarios mestizos en los mercados locales (como el mercado de la leche) a través del uso de las relaciones de parentesco. Ver Capítulo 3, sección 3.
 - 22 Su distribución, cronológicamente, correspondía a la de los tiempos de las distribuciones de la antigua hacienda. También, en algunos casos, las razones y el uso de los *suplidos* y so-

corros eran los mismos que durante la época de la hacienda. Pero la deuda establecida con la cooperativa era diferente: a pesar de que se pagaba en mano de obra, la relación entre el nuevo deudor y los acreedores era muy diferente, ya que ahora ambos pertenecían al mismo espacio social y étnico. Ver Capítulos 3 y 4.

- 23 Para un análisis teórico más detallado sobre los orígenes y funciones del compadrazgo, ver Montes del Castillo, 1989.
- 24 Durante la administración estatal de la hacienda, los huasipungos aumentaron en cuanto a la extensión de la tierra cultivable y la mano de obra. El número de huasipungueros creció y se pusieron en circulación nuevos lotes de tierra. Muchas veces, unos huasipungos ya establecidos se subdividían y el administrador los reubicaba en otros sectores menos arables, para utilizar comercialmente la tierra vacante. Esto creó una crisis en la posesión *de facto* del huasipungo hasta aproximadamente los años cincuenta, cuando la Asistencia Social decidió no distribuir ningún lote nuevo de tierra a los huasipungueros. Ver Crespi, 1968; Martínez, 1995a.
- 25 No encontré a ninguno durante mi estadía en el área.
- 26 Conocí pesillanos que vivían en Quito casados con parejas no-indígenas de otras áreas del país. Sin embargo, esto es indicativo de las relaciones entre indígenas y no-indígenas en la parroquia de Olmedo. Un análisis de estas relaciones va más allá del alcance de este trabajo. Para un análisis más completo de la construcción social e histórica de las categorías de “mestizo” e “indígena” en los Andes, ver Harris, 1995b. Un análisis similar para Ecuador está en Cervone, 1996.
- 27 Los datos reportan un incremento en el número de cabezas de ganado en los Andes ecuatorianos desde 2.434, en 1970, a 4.359 en 1990.
- 28 Los mestizos de Cayambe y Ayora controlaban el mercado de leche. Solían emplear choferes para que la recogieran, ya que su producción estaba en las manos de las haciendas. Después de la Reforma Agraria de 1964, todos los bienes de la hacienda, incluido el ganado, pasaron a manos de las recién formadas cooperativas de campesinos, así como la comercialización de leche que era producida colectivamente y que se vendía a una de las grandes fábricas de queso. Muy pocos campesinos producían leche individualmente y aquéllos que lo hacían la vendían a la cooperativa. Más tarde, los problemas de las cooperativas contribuyeron a la emergencia de intermediarios mestizos y, cuando eventualmente los recursos de la cooperativa -incluido el ganado- se dividieron completamente entre sus miembros, la producción de la leche se volvió “individualizada” y la “lucha” por la leche empezó. Ver Capítulo 3, sección 3.
- 29 Los datos se obtuvieron de la Casa Campesina Cayambe, la ONG más popular que trabaja en el área (ver más adelante sección 8 y también Capítulo 3, sección 5).
- 30 Entre las consecuencias más importantes de una dieta tan pobre consta la alta tasa de malnutrición crónica entre las mujeres embarazadas y lactantes, así como en niños de edad pre-escolar, y una tasa extremadamente alta de bocio, que afecta un 35,6% de la población en la Sierra ecuatoriana; una continua tasa alta de mortalidad infantil, así como de enfermedades como la tuberculosis (Bretón, 1997; WB 1995: 19).

Capítulo III
**RECIPROCIDAD, TRUEQUE
E INTERCAMBIO**
**La moralidad del intercambio
y de los créditos**

“No se cierra nunca la cuenta que se ha abierto, ya que su vida garantiza en cierta forma la eternidad social”.

(Galey, 1988: 62)¹

Este capítulo describe y analiza las transacciones de crédito que tienen lugar entre la población. Crédito se define aquí como cualquier intercambio diferido en el tiempo, independientemente de su naturaleza y de los posibles intereses que conlleven. Estas transacciones de créditos definen y moldean la economía de Pesillo.

El objetivo de este capítulo es mostrar que la norma ideal de intercambio entre miembros de las comunidades indígenas es la reciprocidad y que ésta se aplica igualmente a los intercambios que involucran tanto dinero, como bienes y servicios. Mi opinión es que la reciprocidad y la deuda coexisten, pero con especificidades y niveles distintos; la reciprocidad representa una transacción a corto plazo que provee la base para una esfera transaccional a largo plazo, que es la deuda.

1. La trama social de las transacciones económicas

Los pesillanos producen la mayor parte de su alimento. La agricultura ya no es la médula de su economía y deben necesariamente depender de otras fuentes de ingreso. La principal fuente de dinero proviene de la venta de la mano de obra masculina (especialmente) a la sociedad, así como de una serie de transacciones, tales como la venta de leche y de parte de su cosecha a los intermediarios locales. Pero las estrategias de supervivencia incluyen también

una serie de transacciones “internas” a la comunidad, que representan un componente esencial de la subsistencia diaria. Estas transacciones pueden ser definidas como “créditos”, de tal manera que la economía de Pesillo puede definirse como sostenida por “intercambios de créditos”. La lógica y la moralidad de estas transacciones crediticias entre miembros de la comunidad —especialmente parientes y vecinos— es la reciprocidad.

1.1 Intercambios tradicionales “recíprocos”

Las responsabilidades y los derechos entre parientes pueden variar de acuerdo a su posición relativa dentro del grupo, en particular si son parientes consanguíneos, afines o rituales. Los lazos de parentesco penetran y afectan las transacciones económicas de diferentes maneras.

Entre familiares rara vez se otorga un crédito monetario. En la mayoría de los casos se trata de un crédito bajo la forma de “favores”, servicios y ayuda. Esto no significa que el dinero no sea utilizado en las transacciones intra familiares. En las comunidades indígenas del área, el presupuesto de la familia —que incluye todos los recursos a los que tiene acceso— se maneja en común, en el sentido de que todos los miembros contribuyen a él, de acuerdo a su posición en la familia y de acuerdo al tipo de actividades desarrolladas². Los hijos mayores que todavía residen con sus padres también siguen estas reglas; sus presupuestos serán totalmente independientes sólo cuando cambien residencia y tengan una familia propia³. Esta “comunalidad” de recursos es probablemente el principal elemento que ha llevado a algunos analistas a afirmar que los intercambios intra-familiares supuestamente no pertenecen a la esfera de la reciprocidad, lo que, por el contrario, se daría entre familias y no a su interior. Por lo tanto, las prácticas recíprocas empezarán cuando los hijos mayores formen una familia independiente con presupuesto independiente (cf. Mayer, 1974: 63). De hecho, no podemos hablar de un “compartir” entre miembros de una familia en el sentido que Sahlins da a este verbo, esto es, en el sentido de una “reciprocidad generalizada”, especialmente si tomamos el término “reciprocidad” para significar el intercambio de sacrificios mutuos y equivalentes en beneficio del otro. Como Gell indica, los intercambios intra familiares son producto de una obligación moral, en lugar de ser intercambios recíprocos. Los servicios, entonces, se realizan de acuerdo a la prescripción de los roles, que obliga a cada persona a comportarse con los otros de acuerdo con la división de trabajo por género, edad y posición de parentesco.

Es lo que Gell llama la “economía indígena de servicio”, en la que “la transferencia material de bienes entre individuos (...) ocurre como una función de la existencia de una obligación moral, que incumbe a la parte que transfiere de ‘proveer’ de algún modo a la otra parte” (Gell, 1992: 151-52). Por lo tanto, es incorrecto implicar que la “reciprocidad balanceada”, en términos de Sahlins, emerge en el contexto de la reciprocidad intra-familiar generalizada, en la que, en cambio, la transferencia material es la personificación física de una obligación de servicio (Sahlins, 1972).

Sin embargo, son diferentes las transacciones y los intercambios inter-familiares, en los que las transacciones son motivadas por la reciprocidad. Aquí vuelvo a utilizar el enfoque de Gell hacia la reciprocidad –a pesar de que el autor se refiere sobre todo a los intercambios de regalos reproductivos–, como un sistema en el que “las transferencias y los servicios pueden ser conceptualizados en los términos del esquema del intercambio de sacrificio mutuamente beneficioso (por ejemplo, la pérdida)” (Gell, 1992: 152). De esta manera, la reciprocidad provee la “ruta de escape” de un orden social en el que los objetos son transferidos y los servicios realizados por efecto de una obligación moral.

Por razones de espacio, limitaré mi discusión a los intercambios que tienen un objetivo económico explícito y no analizaré intercambios como aquellos que tienen lugar en los rituales de matrimonio –que también implican aspectos económicos pero cuyo fin explícito es social.

1.1.1 Prestamanos

Como la palabra lo indica, el *prestamanos* es un sistema en el que alguien pide prestado las “manos” de otros –su tiempo, energía, trabajo, fuerza– para trabajar en algo beneficioso para sí mismo. Este sistema funciona de la siguiente manera:

El sistema de *prestamanos* normalmente concierne tareas agrícolas, generalmente la preparación del terreno para la siembra o (más a menudo) la cosecha, pero también otras actividades tales como construir una casa. También se la utiliza en contextos que no son de trabajo, como las fiestas en las que se necesita de ayuda mutua (ver Capítulo 4). Quien necesita la ayuda de vecinos y parientes “pide la mano” yendo de casa en casa para “invitar”; para este fin, lleva una botella de licor como regalo, la que generalmente terminan

tomando juntos. En el día previsto para el trabajo, el anfitrión ofrecerá comida y bebida a quienes han respondido a su pedido, como intercambio por su labor. Como M. Sallnow (1989: 211) indica, el trabajo de subsistencia y su producto –la comida preparada– representan una misma esfera de intercambio y las relaciones sociales en las que éstos circulan adquieren, como veremos, un carácter moral axiomático. Más tarde, en época de cosecha (si se trata de un trabajo agrícola), el anfitrión ofrecerá a la gente que acudió a su llamado una parte de su cosecha. Además, él/ella reciprocará el día de trabajo al “prestar” sus propias manos cuando se le pida. El sistema de prestamos implica, entonces, una “postergación” en el pago y, por esta razón, puede definirse como un crédito pendiente en el tiempo que se paga en “manos” (servicios) y bienes (cosechas). De hecho, quien no reciproca es tildado de “moroso”, es decir, alguien que no cumple con su responsabilidad de pagar las deudas pendientes (cf. también Fonseca, 1974: 89).

La literatura sobre los Andes abunda en descripciones de tales prácticas, conocidas por los especialistas bajo diferentes nombres, como *ayni* o *wajewaje*, que, con ciertas diferencias, parecen derivarse de una práctica pan-andina de origen pre-incaico (cf. Alberti y Mayer, 1974; Mitchell, 1991; Gose, 1994; Fonseca, 1974: 87). En comparación con otras formas de intercambios recíprocos, el *prestamos/ayni* se define normalmente como una relación “simétrica” porque es un intercambio de trabajo diario: el trabajo pedido es generalmente específico y la fecha de la devolución del trabajo, explícitamente establecida. Como en otros lugares de los Andes, el *prestamos* en Pesillo es característicamente una relación entre partes que se perciben como “iguales”. Y, de hecho, el *prestamos* por lo general tiene lugar entre miembros de la comunidad; nunca encontré una transacción de este tipo entre indígenas y mestizos, considerados superiores en estatus. Los últimos, en contraste, reciben pedidos de participar en mingas, como veremos más adelante (cf. también Gose, 1994).

1.1.2 La minga

La *minga* también es una modalidad de trabajo colectivo, en la que se trabaja conjuntamente en algo beneficioso para todos los participantes. A diferencia del *prestamos*, la *minga* se aplica en los casos relacionados con los recursos comunes, cuyos beneficios son para la comunidad entera, como por ejemplo la instalación de electricidad o el sistema de irrigación. En estos ca-

sos, el anfitrión es la comunidad misma, que es a la vez una entidad *super-partes*: la gente contribuye con su labor a cambio de beneficios colectivos. La minga puede ser “convocada” por uno de los diferentes grupos a nivel de comunidad, que pide a sus miembros trabajar en algo beneficioso para todos. Por ejemplo, los padres de familia generalmente organizan una minga cuando trabajan en el pequeño lote de tierra que pertenece a la escuela, cuyos productos agrícolas se utilizan en la comida diaria de los alumnos durante el año académico. En algunos casos, las ONGs locales también utilizan este sistema para trabajar en proyectos a nivel comunitario, generalmente en infraestructura, tales como letrinas. En este caso, la ONG contribuye con los materiales y la asistencia técnica, mientras que los miembros de las comunidades aportan su trabajo.

La literatura clásica sobre el tópico enfatiza el carácter obligatorio de tal relación asimétrica de intercambio. De origen pre-incaico, la minga se caracteriza por el hecho de que las partes involucradas son claramente de un estatus desigual. Tradicionalmente, el sistema de la minga regulaba la relación entre el *ayllu* andino y la autoridad reconocida. De hecho, en la actualidad, en los Andes del sur y del centro, la minga ha mantenido mucho de su carácter tradicional y es una prestación obligatoria de labor a toda la comunidad o a un individuo de estatus superior. La comunidad juega un papel importante en regular y controlar el acceso a recursos, herencia y redistribución de la tierra, en establecer el calendario de las actividades agrícolas e incluso en seleccionar las tierras que serán trabajadas cada año, así como en resolver los conflictos internos. En estos contextos, la participación en la minga es una suerte de pago moral y material a la comunidad a cambio de los beneficios que sólo ella puede otorgar (cf. Alberti y Mayer, 1974; Fonseca, 1874; Gose, 1994). La persona que actúa de anfitrión de la minga pertenece, generalmente, a una posición superior. Este intercambio de labor, por lo general, tiene lugar entre campesinos indígenas y gente importante o de los pueblos mestizos (ver Gose, 1994), pero también entre indígenas pobres e indígenas de mejores condiciones de la misma comunidad. El carácter desigual de esta relación ha sido analizado con profundidad por varios autores (entre ellos, Orlove, 1974, 1977b, 1979b; Alberti y Mayer, 1974, Mitchell, 1991), quienes enfatizaron el carácter económicamente explotador de esta forma de reciprocidad y su rol en sostener y reproducir las jerarquías locales. Estos análisis subrayan el hecho de que el anfitrión del trabajo, quien recibe labor a cambio de comida y bebida, no está obligado a devolver el día de trabajo. Debido a que el anfitrión

está obligado a dar de comer a sus trabajadores y también a proveer de artículos como hojas de coca, alcohol y chicha –es decir, los elementos esenciales de cualquier celebración indígena–, la minga se conoce también como una forma de trabajo “festivo” que se fusiona con la redistribución (ver Mitchell, 1991: 206). De hecho, todas las relaciones de producción incluyen la alimentación de los trabajadores pero, como Gose observa, el punto es si ésta se convierte en la base para relaciones jerárquicas de explotación o si es una remuneración a corto plazo hasta que el anfitrión devuelva el día de trabajo recibido (Gose, 1994: 9; también Malengreau, 1974: 185).⁴

Comparada con estos contextos más tradicionales, la minga en el área de Pesillo tiene un carácter diverso. A diferencia de los Andes centrales y del sur, en el norte, y particularmente en el área de Pesillo, el desarrollo del sistema de hacienda y su existencia hasta tiempos recientes han contribuido a la formación de comunidades indígenas de un tipo bastante único, en las que la minga ha perdido algunas de sus características tradicionales. Estos cambios tienen implicaciones en términos de dominación hegemónica y formación de clase. Durante la época de la hacienda, la minga era una práctica común, especialmente en temporada de cosecha, cuando tanto la tierra del terrateniente y el lote del *hausipunguero* se cosechaban por medio del trabajo colectivo⁵. En la actualidad, la minga para tareas agrícolas es extremadamente rara entre los miembros de la comunidad. Debido al tamaño reducido de los lotes familiares de tierra, la gente no necesita mucha ayuda de sus parientes/vecinos: “minga ya no es, no se alcanza, entre parientes se presta la mano” (S.C. San P.U. Dic. 1995). Actualmente, la principal diferencia entre la *minga* y el *prestamanos* parece relacionarse estrictamente con el tamaño de la tierra y, sobre todo, con la cantidad de labor requerida y movilizada a través del pedido de trabajo. Además, la *minga* implica también la distribución de comida y bebidas en cantidades enormes, que los pesillanos no podrían ofrecer. A diferencia del *prestamanos*, entonces, la minga no requiere una modalidad estricta de organización: ya que no existe un anfitrión individual, representado físicamente por una persona no siempre se distribuye la comida. Con frecuencia, los participantes en la minga preparan y llevan su propio almuerzo mientras, más a menudo, los anfitriones “colectivos” de la minga ofrecen bebidas y tal vez chicha. El alcohol tiene una gran importancia en Pesillo, como en todos los Andes, y a lo largo de todo este trabajo se reiterará su rol parcial para establecer relaciones recíprocas, iniciar pedidos y firmar “contratos” de diversos tipos.

El carácter moral y vinculante de los intercambios recíprocos en los Andes es el elemento clave sobre el que se asientan los análisis tradicionales de la reciprocidad y la redistribución. La literatura clásica ha analizado estas instituciones especialmente en el contexto de la organización y el reclutamiento de trabajo. En los Andes, la mano de obra es un recurso escaso que afecta con severidad la producción campesina y no-campesina, tanto como el agua⁶ (ver como ejemplos, Mitchell, 1991: 192; Brush, 1977; Collins, 1988: 30; Guillet, 1979; Long y Roberts, 1984: 33-35; Mallon, 1983: 62; Stern, 1982: 138-157). Existe, por lo tanto, un número de mecanismos no-monetarios y de relaciones, cuyo carácter es más personal que económico, que permiten reclutar mano de obra y acceder a diferentes recursos (Mitchell, 1991: 201; Alberti y Mayer, 1974; Mayer, 1974; Fonseca Martel, 1974; Guillet, 1979; Harris, 1982: 85-88; Isbell, 1974; Mayer y Zamalloa, 1974; Orlove 1974; Sallnow, 1989: 109-111; Lund-Skar, 1995; Smith, 1989: 34-36; Stein, 1961: 106-111; Murra, 1972, 1975, 1985; Lehman, 1982: 17).

Los análisis previos sobre estos intercambios recíprocos enfatizaron los aspectos económicos y, sobre todo, sus potencialidades para el reclutamiento de mano de obra, para la formación de clase y la explotación (cf. Orlove, 1974, 1977a, 1977b, 1979a, 1979b; Mayer, 1974; Mitchell, 1991, entre otros). Los investigadores influenciados por el enfoque formal de la antropología económica han considerado estos intercambios como relaciones diádicas contractuales, en las que las familias se involucran de acuerdo a sus propios intereses individuales (por ejemplo, Mayer, 1974). Los análisis sustantivistas han subrayado, en cambio, la manera en que estos mecanismos económicos no pueden separarse de las relaciones sociales (por ejemplo, Murra, 1975). Gose (1994: 8) propone un enfoque un tanto diferente. En su libro *Deathly waters and hungry mountains*, el autor considera estas relaciones de producción en tanto “significados normativos” dentro de un sistema de subsistencia organizado ritual y temporalmente —de acuerdo a las estaciones— y que no tienen sentido fuera de su contexto. A pesar de cuestionar las distintas definiciones e interpretaciones de las formas materiales que la reciprocidad asume en la vida diaria, el autor, de hecho, no cuestiona el principio de la reciprocidad como tal, como tampoco lo hacen otros autores.

Sea como intercambio de mano de obra o como servicios, dinero o comida, la primacía de la reciprocidad andina en cuanto principio estructurante de dar-tomar-y-devolver nunca ha sido cuestionado. A pesar de que estos

análisis se han centrado en sus aspectos económicos y políticos, este principio ha sido extendido y utilizado para analizar e interpretar todos los intercambios existentes, incluidos aquéllos entre seres humanos y seres superiores. Actualmente, el dinero penetran la minga cada vez más. A quienes no participan en ella se les cobra una multa equivalente al salario de un día de trabajo, que es una suma de dinero considerable para los pesillanos. Al mismo tiempo, aquéllos que no pueden participar, pueden pagar a alguien para que trabaje en su lugar o pueden solicitar a un pariente que los reemplace. Veremos más adelante la pertinencia de tal tema.

Sin ignorar la importancia de estos análisis, como tampoco el carácter de explotación de la reciprocidad, yo quisiera enfatizar un carácter de las prácticas socio-económicas que se agrupan bajo el membrete de “reciprocidad” y que ha sido descuidado por estos análisis, es decir, su carácter de créditos⁷, esto es, algo que se pide prestado (independiente de su naturaleza) y que debe ser devuelto.

1.1.3 Siembra al partir

Otra práctica común en Pesillo es la ‘siembra al partir’, un sistema en el que las partes deciden trabajar juntos un lote de tierra y compartir la cosecha. Generalmente, A contribuye con su trabajo más los productos químicos –fertilizantes, pesticidas y otros–; B contribuye con la tierra y los dos comparten el 50% del total de la cosecha (un *guacho* cada uno).

En el pasado, este arreglo se establecía generalmente entre campesinos pobres y mestizos más acomodados. Mis informantes más viejos recuerdan la existencia de mestizos de Olmedo que prestaban a los campesinos el dinero para la limpieza del terreno: éstos eran los *chaquihuasqa*. La relación entre los campesinos y los *chaquihuasquas* era, abiertamente, una relación de crédito: el *chaquihuasqa* prestaba a los campesinos el dinero para trabajar sus lotes y ellos pagaban con la mitad de su cosecha. La palabra *chaquihuasqua* viene del quichua *chaqui* (pierna de animal) y *huasqua* (cuerda) y se refiere a la práctica de amarrar la pata de la vaca en el campo para que no se escape (A. Guerrero, comunicación personal; cf. también Yáñez del Pozo, 1988: 199). La etimología de esta palabra implica claramente un sentido de “atadura” y obligación y así mismo es percibido por la gente indígena. De hecho, el *chaquihuasca* utilizaba los mecanismos tradicionales de “regalar” chicha y otras cosas a

para poder establecer una relación de obligación moral con los indígenas. En las palabras de algunos ancianos que los recuerdan:

“Daban cualquier cosita así para la casa, para las mujeres, así para los hombres daban de beber... a las mujeres daban sal, pan, panela, para los huahuas... así cualquier cosita... y así le obligaban a uno... como amigos, compadres, con el fin de la sembrada, por amistad” (S.C., San P.U. Dic. 1995). “Se bajaba a Olmedo, en donde daban de beber (en las chicherías), hacían tomar y de ahí sí daban la plata con la condición de sembrar” (M.L., M. Dic. 1995).

En los Andes, la distribución de comida, y sobre todo de alcohol, incluidos otros “regalos”, tienen el carácter peculiar de transformar los actos económicos en actos recíprocos afectivos (ver Mitchell, 1991: 203). Pero también abren el camino para futuros pedidos imposibles de rehusar (cf. también J. Murra, 1975). Los *chaquihuasqua* eran, de hecho, mestizos sin tierra quienes, a través de este mecanismo de “crédito”, podrían asegurarse acceso a la tierra y sus productos.

Actualmente la figura del *chaquihuasqua* parece haber desaparecido. La mecanización ha elevado los costos de la agricultura. En relación con el pasado, la tierra ha perdido importancia económica y, por lo tanto, es menos atractiva para los mestizos. Los indígenas, por otro lado, tienen acceso directo al dinero a través de una variedad de formas y, por lo tanto, los arreglos de siembra al partir entre miembros de la comunidad —en lugar de con gente de afuera— es más común, a pesar de que todavía existen arreglos similares con mestizos como veremos.

Aquéllos que recurren a arreglos de siembra al partir son generalmente indígenas que no tienen o tienen muy poca tierra; pero también indígenas más acomodados que no cuentan con suficiente mano de obra familiar y que, por lo tanto, necesitan socios (cf. también Mitchell, 1991: 204).

El carácter crediticio implícito en la modalidad del *chaquihuasqua* está todavía presente en el arreglo de la actual siembra al partir⁸, ya que el dinero entra en la transacción sólo indirectamente, a través de productos tales como fertilizantes. La siembra al partir no incluye el préstamo directo de dinero sino de productos y/o mano de obra que será pagada con la cosecha.

1.1.4 La *uniguilla*⁹

Los intercambios recíprocos descritos arriba no se limitan sólo a la mano de obra. Cualquier transacción económica en Pesillo es parte de un sistema más amplio de dar-tomar-y-devolver, al que la gente recurre para manejar las crisis, así como para solucionar problemas diarios (cf. Alberti y Mayer, 1974; Mitchel, 1991). Es en este contexto más amplio que podemos incluir la práctica del intercambio de los productos agrícolas de diferentes niveles ecológicos, conocida como *uniguilla*.

La *uniguilla* funciona de la siguiente manera: A pide a B un alimento del que carece y que necesita y por el cual él/ella le devuelve inmediatamente otro alimento a cambio, incluida comida procesada, como pescado enlatado, pastas y otros. En el pasado, la *uniguilla* era el sistema utilizado para acceder a productos de diferentes niveles ecológicos, por medio del intercambio directo de productos agrícolas¹⁰ (Martínez 1995b; Murra, 1975, 1978; Larson y Harris, 1995; Van Buren, 1996). Actualmente todavía se lo utiliza entre parientes y vecinos pero, aparte de los productos agrícolas, también incluye comida procesada y los pesillanos se refieren a él también con la expresión *por cambio* (S.C., San P.U., Dic, 1995). Regresaré a este tema cuando hable acerca del trueque, para compararlos.

En comparación con los intercambios recíprocos que involucran mano de obra, la *uniguilla* es un tipo de arreglo a corto plazo; el pedido debe ser devuelto de inmediato. Esto, aparentemente, cierra el intercambio. Sin embargo, la transacción se basa en la responsabilidad moral y el compromiso permanente de las dos partes; así, se espera que los pedidos de *uniguilla* sean, en primer lugar, aceptados y después devueltos en un futuro cercano, cuando se los requiera. Debido a que deja pendiente en el tiempo el derecho de B de demandar una reciprocidad obligatoria de A, la *uniguilla* encaja en la definición general de crédito usada en este trabajo y puede, por lo tanto, ser definida comotal.

Este intercambio de créditos de diferente naturaleza es lo que construye la red constante de relaciones sociales que conforman la vida de la comunidad. Además, una transacción a corto plazo como la *uniguilla* se inserta también en la esfera de las prácticas de intercambio a largo plazo, que son funcionales a la reproducción del grupo como tal (cf. Parry y Bloch, 1989).

En teoría, la *uniguilla* puede ser definida como trueque, ya que es una transacción no-monetaria en la que los bienes se intercambian unos por otros. De hecho, la *uniguilla* representa una forma particular de trueque, comparada con las definiciones teóricas y locales de éste (ver más adelante sección 2). La gente explica esta modalidad al utilizar la expresión “por cambeo”, en la que un tipo de comida se sustituye por otro, de tal modo que cualquier cosa que no sea comida se excluye categóricamente de este tipo de intercambio. La transacción se determina menos por la cantidad y la calidad de la comida involucrada que por el gesto mismo de pedir y ofrecer, que es lo que ata a las partes involucradas. Debido a que la *uniguilla* se lleva a cabo exclusivamente entre miembros de la comunidad (“la gente de afuera” está excluida de ella), las partes involucradas son mutuamente dependientes. A comienza la transacción movido por el deseo (y/o la necesidad) de un tipo de comida que no tiene. B no entra en la transacción libremente, sino bajo una presión moral que no le permite rehusar. En este intercambio no está permitido regatear, por lo que la transacción se podría ver como beneficiosa sólo para una parte, ya que la otra no puede rehusar o quejarse. Sin embargo, en la práctica éste no es el caso. De hecho, el intercambio tiene lugar en dos fases: la primera es directa y de corto plazo; la segunda es “pospuesta” y es el “derecho” de B de iniciar, a su vez, una nueva transacción. Debido a que las transacciones de *uniguilla* tienden a ser repetitivas entre las mismas partes, B espera una devolución similar de A, para poder balancear el intercambio previo. Así, además de ser una “devolución”, esta segunda etapa da inicio a una nueva “ronda” de pedidos e intercambios.

De esta manera, la *uniguilla* es diferente (pero no totalmente separada) de otros intercambios definidos localmente como “trueque” y que examinaré luego. Mientras tanto, es importante acentuar que el sentido de “deber” y la obligación implícita en las transacciones descritas hasta aquí se aplican de igual manera a ambas partes, es decir, tanto al que pide prestado como al que presta. De acuerdo a la moralidad de la reciprocidad, el simple acto de pedir establece vínculos. Cuando A pide algo de B, es con la convicción de que B no podrá rehusar; A ya ha realizado una evaluación y determinado que él/ella puede demandar algo de B y que B actuará de manera positiva. La gente tiene una idea clara de sus derechos y responsabilidades, de tal manera que, por ejemplo, quien llama a una *minga/prestamos* sabe quién es la persona apropiada para pedir ayuda y sabe:

“lo que él puede justificadamente esperar de cada uno. Él actúa, más aun, con la expectativa de que su mapa social es más o menos preciso, que su noción de las demandas morales encaja con el sentido de obligación que los otros tienen (...) entretejido en la trama del comportamiento campesino; entonces, (...) está la estructura de un universo moral compartido, una noción común de lo que es justo” (Scott 1976: 166).

Es en este sentido que hablo de la “moralidad de la reciprocidad”, es decir, de un sistema que incluye ideas compartidas acerca de lo que se considera obligatorio (ver Humphrey, 1992) y que son mantenidas por todos los miembros de la comunidad. Más aún, A siente que él/ella tiene el derecho de pedir. Este derecho está enraizado en la percepción de que, debido a su posición en la sociedad, B tiene lo que A necesita y que, por ende, tiene el derecho de demandarlo. Al mismo tiempo, B también sabe que no puede rehusarse, porque en los ojos de la comunidad eso sería “injusto”. Finalmente, se espera que los que más tienen “compartan” con los demás a través de una serie de mecanismos (incluido el *priostazgo* de las fiestas). En esto descansa el centro de su prestigio y autoridad (cf. Scott, 1976; Montes Castillo, 1988; Sánchez-Parga, 1986; Guerrero, 1991a).

1.1.5 *Chucchir*

Es dentro de esta lógica que explicaremos otras prácticas como, por ejemplo, aquella llamada *chucchir*. Durante la cosecha hay una cantidad relativamente importante del producto (generalmente cebada y trigo) que la máquina cosechadora no puede recoger y, por lo tanto, permanece en el campo. Este “remanente” se destina generalmente a los más pobres de la comunidad, quienes van al campo después de la cosecha para recogerlo. Para ellos esto representa una ayuda económica significativa y representa también uno de los mecanismos para que los miembros sin tierra accedan a productos agrícolas. A pesar de tener que pedir permiso al dueño de la tierra, este es un asunto más bien retórico, dado el acuerdo difundido y tácito de que los más pobres y los que no poseen tierra tienen derecho sobre ese producto. En lo concerniente al dueño del sembrío, esta “concesión”, así como otras, puede entenderse como una “inversión”, no sólo en términos de bienes materiales y recursos, sino también (y tal vez sobre todo) en términos de prestigio y autoridad, respeto y lealtad. Al conceder permiso para *chucchir*, el dueño del campo incrementa su capital social el cual podrá ser utilizado más tarde. Una vez más, podríamos considerar esta práctica como una transacción de crédito pendiente en el tiempo a ser cobrado en el futuro.

La ayuda económica provista por el intercambio recíproco a nivel de la comunidad muchas veces es indispensable para la supervivencia en un ambiente frágil como el de los Andes en general y en Pesillo en particular. Pero los investigadores concuerdan en que se trata también un mecanismo que legitima y reproduce el *status quo* al favorecer un acceso desigual a los recursos, lo que representa la base para la diferenciación y la estratificación intra-comunal (cf. también Mitchell, 1991: 204; Mallon, 1983: 152, 156, 189; Sallnow, 1983: 190-91; Orlove, 1974, 1977a, 1979a).

1.1.6 Compra a fiado

El conjunto de normas que rigen la reciprocidad se aplica igualmente a servicios, bienes y dinero. Existen en la comunidad algunas tiendas incorporadas a las viviendas en las que se puede encontrar cualquier cosa, desde cigarrillos hasta pan, desde licor hasta sal, jabón, “sal de Andrews”, etc. Los dueños de las tiendas venden “a fiado”, esto es, a crédito: el producto comprado se pagará en un futuro cercano y sin interés.

En teoría, el crédito no es permitido y, de hecho, es frecuente encontrar en la puerta de las tiendas anuncios escritos a mano que dejan en claro que “aquí no se vende a fiado”. Como M.N. Chamoux (1993a: 180) ha observado en el México rural –no sin cierto sentido del humor–, la presencia misma de tales letreros evidencia la poca importancia que la gente de la región le otorga, ya que la mayoría son analfabetos y por lo tanto imposibilitados de leerlos. En la práctica, estas pequeñas tiendas viven del crédito, a pesar de que “no se fia” a todos los clientes. Sólo algunos individuos a quienes el dueño confía y quienes son conocidos como “buenos pagadores” pueden de hecho comprar a crédito. Regresaré sobre el tema de la confianza en las conclusiones. Por ahora, es importante acentuar la existencia de prácticas de crédito en dinero en la comunidad. Según mi opinión, éstas también siguen la “ley de la reciprocidad”.

De hecho, alguien que compra a fiado generalmente se vincula al dueño de la tienda por algún otro tipo de arreglo; por ejemplo, pueden ser socios en una siembra al partir (ver más adelante, sección 4); tal vez es por esta razón que hay tantas tiendas en las comunidades andinas, más de lo que se esperaría según la lógica de la ley de oferta y demanda, ya que representarían un mecanismo de establecer relaciones y arreglos socio-económicos.

La norma del comportamiento ideal entre miembros de las comunidades impone que la búsqueda de ganancia sea temperada por la reciprocidad, en lo que A. Guerrero (1991a: 31) ha llamado poéticamente “un circuito económico teñido de afectividad”.

En todos los Andes el dinero está involucrado en las relaciones recíprocas “tradicionales”. Esto ha llevado a algunos estudiosos a concluir que el acceso más fácil y extendido al dinero lleva a que éste sustituya a las prácticas de redistribución y reciprocidad, y reemplace así las relaciones comunitarias tradicionales con relaciones de mercado, en vista de que la gente ya no recibe los mismos beneficios de los vínculos recíprocos. En otras palabras, el dinero reemplaza los arreglos tradicionales recíprocos, y “destruye” de esa manera la economía tradicional y los lazos personales en los que se basaba. El dinero, por lo tanto, hace que las transacciones económicas sean más anónimas y menos determinadas por las relaciones sociales (Mitchell, 1991: 209; Lehman, 1982: 17; Burchard, 1974; Custred, 1974; Scott, 1974; Mayer, 1974, entre otros).

Pero los campesinos de los Andes tienen una larga historia de involucramiento en relaciones de mercado. Más aun, estas relaciones de mercado han coexistido con las formas más tradicionales de intercambio desde los tiempos coloniales, especialmente en los Andes del norte (Larson, 1995; Murra, 1972, 1995; Ramírez, 1995; Stern, 1995; Sempast Assadourian, 1995).

Por esta razón, entre otras, yo sugiero que los intercambios recíprocos no están desapareciendo de ninguna manera. A pesar de que la agricultura ha perdido su prominencia económica, la tierra para los pesillanos todavía tiene mucha importancia en la medida que representa el referente principal de definición de “quiénes son” sobre la base de lo que hacen. Así, arguyo que los lazos recíprocos se están reproduciendo alrededor de actividades no-agrícolas que involucran socios externos, así como también dinero.

2. Trueque e intercambio

Históricamente, los intercambios comerciales (es decir, las transacciones orientadas a la obtención de utilidad) han sido llevados a cabo siempre por comerciantes mestizos e indígenas de la vecina provincia de Imbabura. Pero las cosas están cambiando con rapidez debido a que el desmantelamiento

to del sistema de hacienda ha abierto el camino a comerciantes indígenas activos, tanto dentro como fuera de las comunidades.

3. Trueque y *cambeo*

En el área de mi investigación existe una larga tradición de intercambios no-monetarios de bienes que, en teoría, podrían encajar en la definición clásica de trueque. Este ocurre especialmente entre pobladores y comerciantes indígenas itinerantes de la provincia de Imbabura, con quienes hay se ha establecido una larga tradición de intercambios. Estos comerciantes caminan por la zona y se especializan en ponchos, chales y cobijas tejidas por ellos mismos; a veces también comercian otros artículos como esteras, por ejemplo, y también venden o intercambian sus productos por productos agrícolas y/o animales. El valor de los artículos se establece en términos monetarios y es bien conocido por la gente.¹¹ La peculiaridad de estas transacciones es que el dinero y los bienes son intercambiables: el comprador, de hecho, puede pagar una parte en dinero y el restante en animales y/o productos. De esta manera, los bienes y el dinero coexisten dentro de la misma transacción.

Generalmente, uno de los principales criterios que se mantiene en la literatura especializada para distinguir el trueque de otras formas de intercambio es la ausencia de criterios visibles que establezcan la equivalencia del valor de los artículos intercambiados, sino que las dos partes acuerdan cada vez sobre lo que es el precio “justo” (cf. Humphrey, 1992). Más aun, Humphrey y Hugh-Jones (1992: 9) observan claramente que, en el trueque,

“aun si alguna noción de valor monetario pueda haber en el trasfondo (...) sería un error pensar que el valor de consumo o de uso de los objetos pueda medirse con un estándar común y abstracto que esté presente en las mentes de las dos partes” (Humphrey y Hugh Jones (1992: 17).

Sin embargo, las transacciones con estos comerciantes implican lo contrario, porque aparentemente sí existe un estándar común que traduce el valor de los objetos intercambiados en términos cuantificables. En este mercado, la información juega un rol esencial porque los caminos que los bienes toman y los lazos entre las partes de la transacción se conocen y están ampliamente entendidos por toda la comunidad. Además, el valor de los objetos, calculado en términos numéricos, por lo general se establece abiertamente animales y bienes, entonces, equivalen a dinero y se convierten en “sustitutos” de

éste. O, desde otra perspectiva, el dinero entra en el intercambio como un bien en lugar de ser “moneda”, es decir, medida de valor de intercambio universal y homogeneizante (cf. También Strathern, 1992: 174; Humphrey, 1992).

La existencia de tal economía “combinada” se explica en diferentes maneras, de acuerdo a las distintas corrientes de estudios. Algunos argumentan que, como en otros lugares del mundo, esto se da por las “imperfecciones” de los mercados subdesarrollados. En otras palabras, la combinación de los intercambios de mercado y de trueque sería un mecanismo por el cual la economía de mercado penetra en la economía campesina (cf. Scott, 1974). Otros lo explican en relación al ambiente andino específico: la combinación de diferentes formas de intercambio reemplaza la desavenida posibilidad de acceder y controlar los diferentes nichos ecológicos, lo que era esencial para la supervivencia de diferentes grupos étnicos.

Sin embargo, como varios estudios etnohistóricos y ecológicos han mostrado, el significado económico y social del modelo del “archipiélago vertical” era más reducido en los Andes del norte debido a sus especificidades ecológicas y geográficas, comparado con otras partes de los Andes (Lehman, 1982: 17-20; Salomon, 1985: 195; ver capítulo 2, sección 2). Lo cual, a mi parecer, resta fuerza a las explicaciones de este tipo.

El trueque, por ende, es una categoría problemática e incluye diferentes percepciones, ideas y valores de acuerdo a las partes involucradas. En algunas ocasiones, los mestizos de Cayambe han utilizado el ejemplo del trueque para expresar y acentuar su “diferencia” de los indígenas, como “prueba” de una supuesta característica ingenuidad y “no propensión” intrínseca de los indígenas para el comercio.¹² Los mestizos consideran que las cosas que se intercambian por trueque son tan distintas y su valor económico es tan disparate, que los indígenas generalmente acaban perdiendo en términos económicos. Aun así, los indígenas parecen no compartir estas ideas, pues continúan involucrándose en estas transacciones. El punto es que el trueque implica claramente una percepción diferente de las cosas intercambiadas, así como del “otro transante”, como Humphrey y Hugh-Jones observan (1992: 3). Los pesillanos adquieren ropa y textiles, artículos que no se producen localmente, a cambio de animales domésticos y productos como cebada y trigo, que son la base de su subsistencia, que ellos mismos siembran y que nunca comprarían. Estos artículos son “equivalentes” a la moneda, esto es, un medio para adqui-

rir objetos esenciales para su vida diaria cuando la gente no tiene efectivo y cuando convertir sus bienes en dinero constante y sonante es un lujo que no todos pueden permitirse (Humphrey y Hugh-Jones, 1992: 4). Por lo tanto, para los indígenas, el dinero se convierte en un *ítem*, entre otros, por ser utilizado en el trueque, mas no un medio con el que se mide el valor de otros bienes. Para la gente no-indígena del área, el dinero continúa teniendo su carácter de medida de valor universal (cf. también Humphrey, 1985, 1992).

La manera en que la gente mestiza e indígena conceptualiza, percibe y practica las transacciones económicas se convierte, de hecho, en un marcador de diferencias, uno de los más importantes, entre los dos grupos, también en otros contextos andinos (por ejemplo, ver Gose, 1994: XII).¹³ Como Strathern señala, “lo que es interesante acerca del trueque es precisamente la forma en que los modelos indígenas de relaciones involucrados se centran en lo que se intercambia” (Strathern, 1992: 172).

Vale la pena enfatizar que textiles y ropa similares a aquéllos obtenidos a través del trueque se pueden adquirir fácilmente en el mercado de Cayambe. Tanto los indígenas como los mestizos concuerdan en que los textiles de Otavalo son de mejor calidad que los del mercado y duran más. Más aun, los hombres indígenas del área siempre han usado ponchos confeccionados por los otavaleños y el poncho es una de las señales “externas” básicas de su identidad indígena. Es muy común, incluso ahora, que los hombres ordenen ponchos directamente de los comerciantes, quienes los fabrican especialmente y los traen a la vez siguiente. En algunos casos, los pesillanos proveen la lana de sus propias ovejas y pagan adicionalmente una pequeña suma de dinero por el trabajo hecho. Las percepciones sobre los orígenes de los artículos adquiridos hacen de estos productos objetos valiosos y deseables a los ojos de los indígenas, quienes por lo tanto, están dispuestos a pagar más. Así, los orígenes de los bienes intercambiados y los sujetos que entran en la transacción son criterios de medición de valor y toman en cuenta al momento de establecer el precio de los bienes. Luego, nos encontramos frente a diferentes formas de “construir” el valor, diferentes maneras de percibir qué cosa tiene un valor, en un sistema económico diferente, en el cual los actores económicos actúan también como actores culturales (cf. Gudeman, 1986; Appadurai, 1986; Humphrey y Hugh-Jones, 1992). Esto es, los bienes intercambiados poseen un valor cultural que puede ser medido y cuantificado según el lugar que ocupan en un patrón cultural (cf. Sahlins, 1972: 148-161; Werbner, 1990: 282). En

cuanto a los comerciantes itinerantes, estas transacciones forman parte de su trabajo: son la manera como se ganan la vida; estas transacciones forman parte intrínseca de su identidad como comerciantes. Mientras que a través de estas transacciones los pesillanos intercambian o adquieren artículos para consumo directo, los comerciantes compran artículos para uso directo que podrán ser intercambiados a su vez con otros; en otras palabras, en su caso, estas transacciones son comerciales y orientadas a producir utilidades (cf. Anderlini y Sabourian, 1992).

La categoría local de trueque se ubica en el cruce entre “trueque puro” y “comercio puro” (cf. Anderlini y Sabourian, 1992; Humphrey y Hugh-Jones, 1992; Strathern, 1992). Pero, a diferencia de las definiciones clásicas de “intercambio de mercancías” (cf. Gregory, 1980, 1982; Carrier, 1991, 1995b, entre otros), en el caso de las transacciones por trueque de las que estamos hablando, éstas no son transacciones impersonales que tienen lugar entre individuos independientes, quienes intercambian bienes de propiedad privada, alienables y definidos prioritariamente en términos de valor de uso y de intercambio (Carrier, 1991: 121; también Parry, 1986; Mauss, 1990).

Por el contrario, los pesillanos y los comerciantes itinerantes con quienes tienen relaciones de intercambios comerciales establecen vínculos a largo plazo. Las transacciones por trueque, de hecho, tienden a ser repetitivas en el tiempo entre los mismos socios, por lo que las transacciones a corto plazo se transforman en relaciones a largo plazo. El trueque, por lo tanto, involucra no sólo bienes sino también relaciones (cf. Strathern, 1992). Los comerciantes imbabureños que visitan las comunidades son siempre los mismos; cada uno de ellos se detiene en la casa de uno de los comuneros (siempre el mismo) y su llegada se hace pública, para que quienes quieran comprar algo sepan dónde ir. Debido a que su viaje por de las comunidades toma algunos días y a veces semanas, estos comerciantes se hospedan con frecuencia en casa de un comunero, donde pueden quedarse algunos días para descansar antes de continuar. Mientras vive con su anfitrión, el comerciante comparte su estilo de vida y sus hábitos, come la misma comida y duerme con la familia; ayuda en las tareas agrícolas, si las hay, y en toda actividad que pueda darse durante su estadía, incluida la participación en las reuniones de la comunidad (cf. Yáñez del Pozo, 1988: 199). Hay casos de comerciantes que han estado comerciando por el área durante años, cuya relación comercial “de toda una vida” con algunas personas se refuerza aun más a través del compadrazgo. Tal vez debido

a su identidad étnica, los miembros de la comunidad los perciben como “iguales”, gente con quienes interactúan regularmente y desde una posición de igualdad.¹⁴ Vemos, entonces, cómo las transacciones de corto y largo plazo coexisten e interactúan. De hecho, por un lado tenemos que las relaciones de largo plazo dependen de las transacciones de corto plazo; por otro, con frecuencia se busca establecer las transacciones a corto plazo con “socios” estables, en lugar de con socios ocasionales.

A pesar de que los pesillanos y los comerciantes pueden percibir la misma transacción de manera diferente (como en el caso de trueque, que para unos es intercambio y para otros, negocio), pienso que estas diversas definiciones implican de hecho una lógica similar. Como se mencionó antes, los pesillanos no “hacen negocios” con los comerciantes en la medida en que estos intercambios no se destinan a generar ganancias, sino que adquieren objetos esenciales para la subsistencia diaria, que pagan en dinero y/o en animales o productos agrícolas, es decir, con *ítems* que pertenecen a la esfera de la subsistencia. De esta manera, el trueque no es una esfera moralmente separada de la economía familiar mientras involucre socios a largo plazo. Como resultado, el que estos comerciantes compren productos que serán intercambiados una y otra vez no es juzgado negativamente, porque la transacción no se percibe como una manera para optimizar las utilidades. Como veremos en la siguiente sección, más que una categoría económico/financiera, para los pesillanos la utilidad es más bien una categoría “social”.

Las transacciones con los comerciantes imbabureños demuestran la preocupación de los miembros de la comunidad por balancear la búsqueda de la seguridad a largo plazo con los intereses económicos de corto plazo, es decir, inmediatos. Como Bloch (1973: 77) señala, la correlación entre moralidad y compromisos a largo plazo “nos permite ver cómo el efecto de la combinación de diferentes relaciones que tienen una diferente moralidad explican la vida social”. El mercado local de leche, descrito a continuación, es una evidencia más de esta interpretación.

4. El mercado de la leche¹⁵

El mercado local de leche representa una síntesis privilegiada de las prácticas hasta aquí descritas.

Tradicionalmente, la comercialización de la leche en el área estaba en manos de intermediarios mestizos de Cayambe y Ayora, pero desde principios

de los años noventa, un grupo de indígenas ha estado activamente involucrado en el mercado de leche, al establecer pequeñas queserías en sus propias comunidades y desplazar cada vez más a los intermediarios mestizos, a través de una estrategia comercial que utiliza las relaciones de parentesco para acceder a la leche de sus parientes más cercanos y luego expandir el comercio a otros miembros de la comunidad¹⁶.

La categoría de los *lecheros*, es decir, los comerciantes de leche, no es homogénea. Pueden ser dueños de queserías que compran directamente la leche para su propia quesería; pueden ser intermediarios que compran la leche de otros productores y la venden a una o más fábricas de queso o a otros intermediarios. A menos que sean simplemente choferes que recogen la leche de las comunidades y la entregan a alguien más (generalmente a las fábricas de queso, pero también a intermediarios), los lecheros determinan el precio del producto.

La primera y más importante condición para ser lechero es, como veremos, iniciar el negocio con suficiente capital para responder a todos los pedidos de *suplido*.

4.1 El *Suplido*

El elemento esencial en el mercado de la leche es el *suplido*.

El *suplido* merece una explicación profunda debido a su importancia para la gente, así como para el funcionamiento del mercado de leche. Se trata de un anticipo de dinero que los productores piden y reciben *a cuenta leche*, es decir, a ser descontado con las ventas futuras. La modalidad de este crédito puede variar un poco: algunos lecheros fijan la cantidad de acuerdo a la capacidad de venta promedio de leche de los productores; otros fijan un tope sobre la base de su propia capacidad de disponibilidad promedio de dinero efectivo para responder a estos pedidos; otros más no ponen límites al monto de dinero que un cliente puede pedir.

El *suplido* es un elemento casi “consustancial” al mercado de leche, pues es parte integrante de las transacciones de su compra y venta, al punto que determina en gran medida la selección del lechero a quien vendérsela. Por esta razón, se puede decir que el *suplido* determina el flujo de la leche, y por lo tanto el movimiento del mercado.

En realidad, el *suplido* puede aplicarse a la comercialización de cualquier producto (incluso agrícolas), pero sólo para transacciones repetidas en el tiempo y que se dan entre partes que se conocen bien, así como entre empleadores y empleados. Los clientes y/o empleados lo perciben como un derecho propio y una responsabilidad y un deber del comprador/empleador, quien debe atender los pedidos.

Debido a las proporciones del mercado de la leche –comparado con la comercialización de otros productos–, vale la pena explicitar las razones de la significativa importancia del *suplido* de los lecheros como fundamental estrategia económica de las familias, sobre todo para aquéllas más afectadas por la migración masculina, ya que representa un ingreso en efectivo seguro e inmediato para la subsistencia cotidiana o para una emergencia; además, es un buen complemento de un crédito recibido de otra fuente. A pesar de la dificultad de seguir la pista del dinero recibido como *suplido*¹⁷, la respuesta más común y general de mis informantes es que éste otorga un tiempo de alivio (*nos saca del apuro*) mientras se buscan fuentes alternativas de crédito. El análisis de las entrevistas y conversaciones mantenidas, tanto con los productores de leche como con los lecheros, sugiere que el *suplido* se utiliza con frecuencia para gastos ceremoniales, tales como matrimonios y bautizos; sin embargo, los lecheros notan un significativo aumento general en la demanda de *suplidos* alrededor de junio, en la cercanía de la celebración de San Juan. Este elemento será retomado más adelante.

Idealmente, el *suplido* es un “anticipo” de dinero, pero se lo pide con tanta frecuencia que la cantidad anticipada generalmente supera el valor total de la leche vendida en el curso de un mes. Por lo tanto, muchos vendedores inician el mes endeudados con su lechero, que se cobra directamente en la venta del siguiente mes. Esto transforma al *suplido* en un “verdadero” crédito.¹⁸

El *suplido* es tan importante para la economía local que algunas fábricas de queso en el área han fracasado al comienzo de su actividad porque no han tenido suficiente capital para dar el *suplido* inmediatamente, y por consiguiente los productores que proveían la leche prefirieron venderla a otros lecheros.

Algunos dirían que esto no es muy diferente de lo que normalmente sucede en cualquier mercado rural alrededor del mundo, en el que los presta-

mistas de dinero informales llenan las brechas abiertas por el sistema formal (cf. IDS *Bulletin*, 23, 1993; Santos, 1993; Action Aid Ecuador, documento interno, 1994). Pero en el caso del mercado de leche, el tema va más allá de una explicación exclusivamente financiera. En primer lugar, se trata de un crédito sin interés; en segundo lugar, los lecheros “prestan” dinero sólo y exclusivamente a sus propios vendedores. Así, aun al ser muy importante por constituir un crédito fácilmente accesible para la gente, la importancia del *suplido* reside, sobre todo, en el hecho de que determina la percepción que la gente tiene de un lechero, así como su posición dentro de la trama de la vida social de las comunidades.

Todos los días, temprano en la mañana, las mujeres especialmente, se reúnen en un sitio acordado –las afueras de la casa comunal, de la iglesia o de la antigua casa de hacienda–, y todavía un poco soñolientas y con frío comienzan a conversar acerca de la noche que pasaron y el nuevo día que para ellas ya ha comenzado hace unas horas. Hablan sobre los sueños de la noche pasada y las tareas del nuevo día, de los trabajos pendientes, de la deuda por pagar, de los hijos y la escuela, del marido que está lejos o todavía borracho, de la vecina y su nueva bebé –¡una niña, pobrecita!–, la comida que deben preparar para los *gringos* que vienen a visitar la ONG local; acerca del sacerdote y la misa.

Son historias ordinarias en un día ordinario, contadas alrededor de los coloridos recipientes de la leche.

Y entonces aparece la pequeña camioneta del lechero, tocando su pito para hacerse oír. Las mujeres le dan la bienvenida, quien detiene la camioneta en medio de la plaza y cubre a todos con polvo o lodo –según la estación– y los saluda. Luego toma su pequeña libreta y tiene lugar el ritual diario de comprar, vender, pedir prestado, prestar, quejarse, demandar y reír. Durante 20 minutos por lo menos el lugar está lleno de movimiento, sonido y color alrededor de la pequeña camioneta: el lechero sobre ella, quien recibe la leche y la vierte en un gran recipiente, anota las cantidades (generalmente calculadas entre el promedio de lo que el vendedor dice y lo que los ojos del comprador ven), así como la cantidad respectiva de dinero y los pedidos específicos del vendedor para aquel día –mantequilla, queso, medicina para los animales, dinero, etc. El lechero anota estos pedidos “a cuenta leche”, que es una especie de cuenta personal del vendedor, donde se anota todo el dinero ‘anticipado’ por el lechero en la forma de efectivo o de productos y bienes. Cada dos semanas, o al final del mes, esta cantidad será deducida de la cantidad total de leche comprada y vendida. Muchas veces, estos productos exceden (en términos monetarios) el valor de la leche vendida y el proveedor se encuentra otra vez en la posición de deber dinero al lechero” (tomado del diario de campo).

Pero el lechero no es, bajo ningún concepto, un comerciante “normal”. Más que esto, es un actor central en la vida diaria de la gente, una persona con

quien contar cuando necesitan compras del pueblo vecino, o a quien acudir en caso de necesidad financiera. En la organización de las fiestas o de las celebraciones, el lechero siempre provee algo sustancial (es decir, dinero, licores o comida) y cuando uno de sus “clientes” tiene una necesidad, él está ahí “para ayudar”. Tiene una palabra para todos, pregunta por la familia, conoce los problemas específicos de la gente: “¿*pudiste llegar al banco a tiempo? Señora Rosita, le dio las vitaminas a su vaca? ¿Cómo está? ¿Todavía tiene fiebre? Etelvina, ¿le dio suficiente agua? ¿Y dónde está la Señora Eloísa? ¿Se ha recuperado de su fiebre?*” Él tiene sugerencias y bromas para todos. De esta manera, demuestra tener un conocimiento personal de cada uno de sus proveedores y de sus familias y evidencia su preocupación por ellos.

La mayoría de las personas expresan abiertamente que el criterio principal para la elección de un lechero es que sea “buena gente”: detrás de este calificativo hay todo un mundo de percepciones, obligaciones y derechos acerca de lo que se considera una transacción “justa”. De hecho, cuando se les pregunta qué hace a un buen lechero, la gente enumera lo siguiente: hace “favores”, es decir, les da suero para sus puercos o se los vende a un precio bajo; les trae lo que necesitan del pueblo; les lleva desde y hasta el pueblo; les ayuda; se preocupa por ellos y sus familias. Pero un “buen” lechero es especialmente aquél que da el *suplido* sin dificultad y hace “contribuciones” en las celebraciones o fiestas (me extenderé más sobre esto más adelante). Esto se manifiesta no sólo en la decisión de permanecer con él, sino también en el hecho de que se intercambian una serie de otros “favores” como, por ejemplo, comprarle mantequilla y queso de su fábrica, y se le invita a eventos importantes de la familia y la comunidad.

4.2 *La economía moral del mercado de la leche*

Es difícil formular un marco general de los derechos y responsabilidades de un lechero y sus proveedores. Los lecheros otorgan a sus proveedores seguridad y protección en varios sentidos: crédito seguro y sin interés, así como otros “beneficios relacionados” —de los que Scott (1976) habla—; por ejemplo, el transporte gratis, suero gratis o barato, etc. En algunos casos, se convierte en un colchón de seguridad contra los imprevistos del libre mercado.¹⁹

El punto principal es que el lechero es una figura central para responder a las necesidades materiales y ceremoniales de sus vendedores: entre la leche que fluye, el dinero que se pide y se presta, la leche y la mantequilla com-

pradas, las conversaciones, las bromas y las risas, el lechero registra todos los días una porción de la historia económica, social y personal de sus vendedores, una parte de sus vidas diarias: tristezas, penas, esperanzas, resignaciones fluyen rápida y constantemente entre él y sus vendedores. La relación entre ellos es tan personalizada que es imposible “exportarla” a alguien más; se establece una relación de mutua pertenencia, de confianza y afecto; el lechero cuida de sus proveedores, de sus vidas y sus familias de una manera que le lleva a hablar de ellas en términos de propiedad, como si se tratara de *sus propios* vendedores, un sentido de propiedad que los vendedores mismos validan con un sentido equivalente de pertenencia. La prueba consiste entre otras cosas, en que estos “favores” se limitan exclusivamente a sus vendedores.

Lo que los vendedores llaman “favores” son en realidad obligaciones, responsabilidades del lechero, expectativas a las que él debe responder en el marco de su posición y estatus. El proveedor de leche tiene el derecho de demandar su *suplido*, aquellos pequeños favores, la “preocupación” del lechero, si éste quiere que la transacción continúe. En retorno, los vendedores dan su leche y su lealtad de acuerdo a un código que debe su fortaleza y permanencia “a la fuerza de la aprobación o desaprobación moral de los miembros de la comunidad” (J. Scott, 1976: 167).

Esta “mutualidad” es un fuerte principio moral que se aplica por igual tanto a quienes dan como a quienes reciben. En una de las comunidades cercanas a Pesillo, un nuevo lechero que quería “entrar” en el área fue a hablar con la gente, tratando de convencerlos de que cambien de lechero y convertirse en sus vendedores. Uno de los elementos claves en determinar su éxito fue darles pan como “regalo”. Debe observarse que en esta comunidad se produce más leche que en otras y que el pan recibido es del tipo que la gente puede comprar por unos pocos centavos en la tienda local. Pero cuando se les preguntó por qué decidieron vender a este hombre en particular, la gente respondió: “¡Es que nos ha traído pancito!” En otra comunidad, en la misma área, se trató de licor en lugar de pan, y también del tipo ordinario.²⁰ Lo cual reitera que el aspecto “financiero” no agota la transacción.

Como se evidencia consistentemente en la literatura andina clásica, el dar y especialmente el “alimentar” es un acto arcaico que ha simbolizado siempre la “generosidad” de aquéllos que tienen más. Es una de las más importantes expresiones de poder y propiedad²¹ (cf. Guerrero, 1991a, 1991b;

Gose, 1994: 11; Crespi, 1968, 1981; Rostorowski, 1983). Pero el pan y el licor también ocupan un lugar social en la fiesta de San Juan, la fiesta religiosa más importante del año, y especialmente durante el Día de Difuntos: representan los símbolos más poderosos de la literal “alimentación” de los vivos por los muertos y la alimentación simbólica de los humanos por sus dioses.²²

Esto, junto con la importancia del *suplido* cuando se selecciona a un lechero, otorga un carácter especial a la relación entre los compradores y los vendedores de la leche. El pedido de un *suplido* (especialmente cuando el lechero no se conoce en el área) se convierte en una “prueba”, no sólo acerca de su capacidad financiera sino también de la confiabilidad del lechero y, especialmente, de su habilidad de asumir el rol (indirecto) de “alimentador”.

De hecho, es el cumplimiento de las expectativas de los vendedores (especialmente relacionadas con el *suplido*) lo que da al negocio del lechero la aprobación moral (cf. también Scott, 1976: 170). Las actividades de los lecheros cumplen, de hecho, con la clásica definición de “comercio” en el sentido de que éstas se orientan a producir utilidad y ganancia. Aquellos “favores” que los lecheros hacen a sus proveedores podrían, de hecho, ser vistos como una estrategia calculada para atraer a más clientes. En términos económicos, por lo tanto, sería una manera de maximizar las ganancias.

Sin embargo, la ganancia en sí no determina la moralidad o inmoralidad de una transacción como tal o la percepción de un lechero como “bueno” o “malo”. Como hemos visto, el precio de la leche no es el principal criterio con que se elige a un lechero, y el hecho de que uno de ellos pague menos que otros no lo convierte, de por sí, en un “mal” lechero. Más bien, un “mal lechero” es aquél que no hace “favores” y no cumple con las expectativas de sus proveedores: éstas tienen que ver no sólo con la venta de la leche, sino sobre todo con la parcial cobertura de sus necesidades y gastos ceremoniales (una tarea antes llevada a cabo por el hacendado).

Como la siguiente sección resalta en mayor grado, la utilidad no representa una categoría construida en términos monetarios o financieros.

5. El carácter personal de las transacciones económicas

El carácter personal y personalizado de las transacciones económicas caracteriza la comercialización de casi todos los productos en la región (espe-

cialmente agrícolas). Estos productos se venden con frecuencia “por adelantado” a mestizos intermediarios, quienes giran por las comunidades y establecen vínculos a largo plazo con sus proveedores.

Tanto las transacciones comerciales como las no comerciales tienden a ser repetitivas entre partes conocidas, quienes deben seguir un código tácito y claro de comportamiento. Mayer (1974: 62), por ejemplo, afirma que algunas transacciones económicas, específicamente las de mercado, no pueden definirse como pertenecientes a la esfera de la reciprocidad, que, en cambio, es el marco dentro del cual se dan las transacciones de la comunidad, ya que idealmente los campesinos limitan sus intercambios recíprocos a los servicios personales y no a los bienes. Pero como este capítulo lo demuestra, éste no es el caso en Pesillo, donde las transacciones de mercado también pueden ser “recíprocas”, mientras se conformen a una práctica legitimada por la costumbre y aceptada por todos y no sean valoradas negativamente. Esta práctica deja un cierto margen para las ganancias individuales mientras que éstas no priven a nadie; en otras palabras, mientras que la relación entre las dos partes no se agote con la transacción económica específica.

El caso de G. A. es ejemplar en este sentido. El ex-presidente de la comunidad es uno de los lecheros indígenas que ha penetrado con éxito en el mercado de la leche y es dueño de una quesería. Ha abierto recientemente una pequeña tienda en Pesillo, donde vende un poco de todo y, además, comercializa productos agrícolas en los mercados de Quito. A veces lleva los productos agrícolas de sus proveedores de leche a esos mercados, y –según dice– los vende en beneficio de ellos sin cobrarles y sin ganar nada. Lo hace como “favor” a sus vendedores de leche. De hecho, una de las razones principales por la que abrió la tienda –me dijo él– es para “ayudar” a sus clientes y evitar que ellos viajen a Cayambe a comprar lo que necesitan. La tienda, por supuesto, está abierta a cualquier persona, pero sus proveedores de leche son favorecidos, puesto que ellos pueden llevar los productos “a cuenta leche”. Su énfasis en el carácter de “favor” de sus negocios evidencia que él se consiedra una “buena persona”, preocupada por sus amigos de la comunidad, como lo ha demostrado, primero como presidente de la comunidad y ahora en el ejercicio de los negocios privados.

Su caso demuestra también que el crédito, elemento clave en el circuito de la reciprocidad, se renueva continuamente y los lazos financieros y comerciales se fortalecen gracias a arreglos sociales y económicos a través de los

cuales, a su vez, se establecen relaciones personales a largo plazo. De esta manera, las relaciones que vinculan a las partes de una transacción son de diferentes tipos. Es muy probable que los lecheros hayan pactado siembras al partir con algunos de sus proveedores, por ejemplo, o se compran y vendan sus respectivos productos. Quienes tomen parte en el *prestamano* o en la *uniguilla* también serán posibles socios en otras transacciones “comerciales”. Los comerciantes itinerantes de Imbabura, hemos visto, se convierten en compadres de sus clientes, y así sucesivamente. De acuerdo a la lógica de la reciprocidad, todos son en algún momento prestamistas y deudores, y los socios de transacciones económicas siempre se deben algo mutuamente.

Lejos de distorsionar la idea de la vida comunitaria, debe decirse que lo que se ha descrito aquí no es una sociedad ideal “igualitaria”, en la que no hay espacio para la injusticia, la discriminación y el abuso. ¡Todo lo contrario! Como en cualquier lugar de los Andes, Pesillo y sus alrededores son sociedades jerárquicas en las que todos son “ordenados” en categorías de acuerdo a su género, a su posición social y étnica y a su edad. Las implicaciones sociales y políticas de estas transacciones económicas y sus potencialidades para la producción y la reproducción de desigualdades sociales han sido ya descritas por otros investigadores (ver secciones 1.1.1 y 1.1.2). Mi punto es que las partes involucradas en la transacción que pueden ser (y de hecho han sido) definidas como “desiguales” en términos socio-económicos, en otros contextos ocupan posiciones en última instancia intercambiables, pues ellos serán, por turnos, acreedores y deudores, y ambos, a su vez, serán “deudores” de alguien más, como veremos en los capítulos que siguen. De esta manera, los miembros de la comunidad parecen estar atados unos a otros por una cadena de créditos continuamente renovados. La entera realidad económica y social de la comunidad parece basarse en una especie de “sistema de crédito” en el que la gente continuamente intercambia créditos en forma de bienes y servicios. Contrariamente a lo que algunos autores han observado (por ejemplo, Alberti y Mayer, 1974), el flujo de los bienes tiene lugar dentro del flujo de los servicios, no aisladamente de él (cf. también Humphrey, 1992).

6. El circuito del dinero

A pesar del sentido generalizado de crédito que las transacciones de la comunidad implican, los pesillanos llaman **deuda** sólo a los préstamos monetarios con interés. Estos son generalmente contratados con instituciones financieras formales, como bancos, programas de desarrollo y cooperativas de

ahorro. Los miembros de la comunidad (parientes y vecinos) se prestan dinero, pero idealmente este crédito no tiene interés.²³ De acuerdo a un estudio reciente, de todas las instituciones financieras en la parroquia de Olmedo, sólo las ONGs locales y una sucursal del banco nacional para el desarrollo agrícola son realmente accesibles a los campesinos indígenas.²⁴ Entre estas organizaciones, la Casa Campesina Cayambe provee una amplia cobertura, mucho más que las otras, como examinaré en la siguiente sección.

6.1 El programa de crédito de la “Casa Campesina”(CC)²⁵

El Programa ha estado presente desde 1988, pero sólo desde 1990 tiene un departamento independiente creado dentro de la institución para administrarlo y manejarlo. El programa ofrece tres diferentes tipos de préstamos.

Préstamos ordinarios. Éstos son los que se otorgan más comúnmente y no están dirigidos a ninguna actividad específica; cada prestamista decide cómo gastar su dinero de acuerdo a la necesidad específica del momento. Durante el tiempo de mi estadía, el máximo valor de este préstamo era de 1.500.000 sucres (aproximadamente 350 dólares de esa época), que deberían ser pagados en seis cuotas, una cada tres meses. La organización otorga aproximadamente 75 de estos préstamos al mes entre las comunidades con las que trabaja.

Préstamos de emergencia. Éstos están disponibles en casos de emergencia –generalmente un problema de salud– y por lo tanto sujetos a un sistema diferente porque se pueden recibir en cualquier momento.

Préstamos especiales. Este tercer tipo de préstamo está dirigido específicamente a apoyar o iniciar una actividad productiva no-tradicional o para la construcción de servicios higiénicos, sistemas de irrigación y otros similares.

El interés corriente para todos estos préstamos, al tiempo de mi investigación, era del 43%²⁶. En casos de los préstamos de emergencia y los préstamos especiales, las fechas y la modalidad del pago se definen para cada caso individual.

De acuerdo a una evaluación externa, conducida por los donantes internacionales, el programa de crédito CC ha sido considerado muy exitoso y, según un estudio realizado a nivel nacional por la Agencia de Desarrollo de

los Estados Unidos, es uno de los programas con más éxito del país (documento interno de CC, 1995).

Dada la situación económica nacional, el esquema de crédito CC actúa para “contener” el deterioro económico que afecta a todo el país y juega un rol muy importante en este sentido, al prevenir que la frágil economía indígena se deteriore irreversiblemente. Al mismo tiempo, permite a la gente manejar serios problemas, como enfermedad y crisis domésticas, habida cuenta del rápido y relativamente fácil acceso al dinero de tal manera que no necesiten vender sus animales o gastar sus ahorros.

6.2 El carácter colectivo de los préstamos CC

Comparado con créditos de otras instituciones financieras, como el otorgado por los bancos, por ejemplo, los préstamos CC no son nunca un asunto individual; por el contrario, tienen un carácter colectivo.

Cualquier comunidad que quiere entrar al programa escoge un delegado (mediante elección general) para ser el vínculo entre la comunidad y la institución. El delegado no recibe un salario ni otro tipo de beneficio económico de la institución ni de la comunidad. Su papel es recibir las solicitudes de préstamos que en la asamblea mensual de la comunidad serán revisadas y seleccionadas. Esta selección se hace de acuerdo a criterios comunales, según lo que uno de los delegados informó:

“Para poder recibir un crédito uno debe cumplir con los requerimientos de la comunidad. El que aplica para el préstamo debe contribuir a la comunidad con trabajo y responder a los llamados a trabajos comunales. No podemos permitir que se dé un crédito a alguien que no cumpla con estas responsabilidades de la comunidad” (P.Y., octubre, 1996).

El delegado, entonces, lleva las aplicaciones seleccionadas al Comité de Crédito que se reúne cada mes, en cuyas reuniones participan todos los delegados de las comunidades y el personal del programa CC. En estas reuniones mensuales, se decide el capital que se entregará a cada comunidad de acuerdo a los fondos disponibles ese mes; posteriormente, las aplicaciones individuales serán aceptadas o rechazadas. Los delegados comunales no se eligen para un período fijo; su cargo depende, sobre todo, de la calidad de su trabajo de acuerdo a cómo la comunidad lo percibe.

El Directorio de la comunidad (es decir, el cuerpo administrativo y organizacional a nivel de comunidad) ingresa directamente al manejo del esquema, y apoya, pero también controla, las actividades de los delegados y las decisiones que se toman en las reuniones públicas. Además, en el caso de un crédito de emergencia, para el que no es necesario pasar por todos los procedimientos ordinarios, un miembro del Directorio de la comunidad debe acompañar al aplicante a la oficina de la ONG, en la que se pide y se otorga el crédito.

El carácter colectivo de los créditos CC es particularmente evidente en el caso de las sanciones por faltas de pagos. Las comunidades que tienen cuatro casos de morosidad al momento de la reunión del Comité de Crédito no pueden recibir más préstamos hasta que los morosos hayan actualizado sus pagos. Es la comunidad entera, por lo tanto, la que sufre las consecuencias de la morosidad individual. En algunos casos, la ONG puede iniciar un procedimiento legal en contra de un deudor moroso. Esto es generalmente requerido por toda la comunidad a través de la intervención de su directorio. Este mecanismo obliga a que la comunidad ejerza un fuerte control sobre sus miembros, quienes son puestos bajo una considerable presión social (ver más adelante). El principio subyacente es que la comunidad es responsable por el comportamiento de sus miembros e interviene directamente en las decisiones que les concierne.

6.3 El carácter familiar de los préstamos CC

El carácter colectivo de los préstamos CC se manifiesta en cómo se maneja el crédito individual, especialmente en la modalidad de pago. Los préstamos se piden formalmente y se otorgan a personas individuales, quienes firman los documentos y por lo tanto asumen formalmente su responsabilidad. Sin embargo, el crédito se considera como un asunto de familia. Sucede a menudo que miembros de la misma familia se reemplazan uno con otro en el proceso del crédito. Si la persona que necesita el crédito, por ejemplo, es analfabeto y no puede firmar los documentos, alguien más de su familia lo hará por él/ella, y por lo tanto será reconocido/a legalmente como el deudor, aunque el/la beneficiaria directo/a sea otro/a.

Desde 1995 la organización ha introducido una nueva regla. El aplicante debe presentar a la organización una garantía, que puede ser la escritura de propiedad de un lote de tierra. El documento es retenido por la organización

hasta que el crédito se pague completamente. Aquéllos que, por alguna razón, no tienen tal documento, pueden presentar la escritura de algún otro miembro de la familia. No se puede saber con certeza si la familia entera se beneficia de igual manera del crédito, porque normalmente depende del uso que se haga del préstamo, pero la familia ciertamente se convierte en responsable por el pago. Si el deudor no puede pagar su deuda, uno de sus parientes más cercanos (generalmente padres o hijos) ayudan a pagar.

De la misma manera, las sanciones se extienden a toda la familia del deudor. Sólo en casos de demoras persistentes en los pagos, o ante una negativa abierta a pagar la deuda, es que la organización inicia un procedimiento legal en contra del moroso. Normalmente, el procedimiento no va más allá del primer paso (es decir, la notificación formal). El procedimiento legal implica tomar los objetos de valor que se encuentran en la casa de la persona (como la televisión, el refrigerador y también animales), así como prendas, no importa a quién realmente pertenezcan. La gente considera este procedimiento humillante: por lo tanto, toda la familia de la persona que está en mora generalmente ejerce presión colectiva para el pago del préstamo, o ayuda a encontrar una solución satisfactoria para todas las partes.

6.4 El carácter personal del préstamo CC

El carácter colectivo del crédito CC no impide que éste sea también muy personalizado, y las reglas formales pueden ser “adaptadas” a aplicantes individuales. Por lo tanto, la gente que, en teoría, no debería o no podría recibir crédito, en la práctica sí lo recibe. Recuerdo el caso de una mujer muy conocida en la comunidad por ser una de las líderes de un grupo de mujeres conocido a nivel nacional, así como también por su trabajo en favor de la comunidad. Ella había tomado un crédito CC, pero antes de pagarlo en su totalidad pidió un préstamo de emergencia. En teoría, ella no hubiera podido obtener otro préstamo; además, tenía una reputación de ser “difícil” al momento de pagar. Sin embargo, después de algunas negociaciones, el personal del programa consideró su caso como una excepción y, a la luz de sus actividades y su figura pública, se le concedió el crédito adicional.

El mismo procedimiento puede aplicarse en relación al monto del crédito. Ordinariamente, los créditos no deben exceder una cierta cantidad de dinero. Sin embargo, cuando se considera cada caso específico y la situación

personal e historia personal de cada individuo, en algunas ocasiones se considera conveniente hacer excepciones.

La organización, por lo tanto, hace una evaluación de los “méritos” de cada aplicante y decide de acuerdo a la situación. En otras palabras, el aplicante puede influenciar la decisión final de la organización: hasta cierto punto, su comportamiento puede determinar el monto del préstamo, el tipo de pago y otros. Desde mi punto de vista, esta atención personal al deudor es lo que realmente distingue el esquema de crédito CC de otras instituciones financieras formales.

En comparación con las transacciones recíprocas de crédito descritas anteriormente, el crédito del programa CC establece una “deuda”. Y nunca es el énfasis sobre el cumplimiento obligatorio de un contrato tan fuerte y reiterado como en el caso de una deuda.

7. La moralidad de la deuda

Una de las características más importantes de los intercambios recíprocos es el énfasis sobre el cumplimiento del acuerdo (generalmente tácito) entre las dos partes.

Aquél que no cumple con su responsabilidad se gana la desconfianza de toda la comunidad. Un crédito, como cualquier otra transacción pospuesta en el tiempo, implica mutua confianza y credibilidad. Si alguien se gana la reputación de “incumplido”, él/ella no encontrará muchas puertas abiertas para futuros pedidos, y cualquier potencial acreedor (parientes, amigos y vecinos) le evitarán. Por lo tanto, el respetar un acuerdo es la mejor garantía de tener acceso a otros créditos. Pero para poder ser efectivo, el respeto de los acuerdos debe ser reconocido y de alguna manera “formalizado” por el grupo social que los moviliza. Esto se hace a través del reconocimiento y la legitimación de una sanción establecida colectivamente, en el caso de que las normas se rompan y el contrato no se respeta. En el caso de los intercambios que yo he definido como “reciprocidad”, las sanciones directas tienen una naturaleza social, es decir, implican la suspensión de los intercambios mismos. Esto representa una pérdida económica que pocos pueden afrontar, dado que la totalidad de la vida social y económica depende de las potenciales alianzas entre miembros de la comunidad.

El hecho de que una comunidad no tenga derecho a otros préstamos previstos por el esquema de crédito de la ONG, si es que existen morosos entre sus miembros, ejerce presión social sobre el deudor. La presión también es moral. La importancia que la gente da al cumplimiento del contrato de crédito se utiliza y al mismo tiempo se refuerza por la ONG a través de su propia radio. Además de apoyar a los proyectos de la organización, la radio también promueve la imagen del “buen deudor” a través de propagandas, felicitaciones públicas y saludos a aquéllos quienes están al día en sus pagos. En algunos casos, el Directorio de la comunidad puede usar la radio para nombrar públicamente a aquéllos que se retrasan continuamente en sus pagos y para recordarles de la deuda pendiente. La gente generalmente responde enseguida a estas llamadas y va a la oficina del programa para pagar la deuda. No es inusual oír a la gente, en el momento de pagar, declarar que así lo están haciendo y que no deberían ser nombrados en la radio. El tono de voz alta que caracteriza este tipo de declaraciones obliga a que todos en la oficina lo oigan y tomen nota de ello, como si toda la gente fuera llamada a ser testigo del cumplimiento de la transacción. Si por error alguien que está a tiempo en los pagos es nombrado en la radio, se expresan fuertes protestas en la presencia de un testigo que pueda confirmar su versión. El temor a ser nombrado en la radio como moroso es tal que uno de mis entrevistados afirmó que prefería sacar créditos de otros lados pero no de la CC, precisamente a causa de la radio. En sus palabras: “[Yo no tomé ningún crédito de la CC] primero que todo porque dicen todo en la radio. Todo, hasta lo que uno tiene que pagar dicen. También si uno no paga ellos le dicen a todos a través de la radio” (A.G., diciembre, 1996).

El siguiente caso es un buen ejemplo. Una pareja solía ser una de las más populares y consideradas de la comunidad. Su posición como catequistas católicos les daba el prestigio y la autoridad moral como para hacer sugerencias y dar consejo en asuntos individuales y comunitarios. Ellos comenzaron a tomar créditos de la CC y de otras ONGs que operan en el área sin poder pagarlos. Decían que no lo podían hacer por problemas de salud sufridos por el esposo, que implicaba altos gastos imprevistos por el tratamiento y las medicinas, además de la imposibilidad de continuar con el trabajo para poder generar dinero y pagar las deudas. Pero los miembros de su comunidad no les creían: decían que ellos eran “vagos”, que no se preocupaban lo suficiente y que no trataban de encontrar una solución a su problema. Generalmente, la gente expresa explícitamente su preocupación acerca del pago de las

deudas y afirman que hacen cualquier cosa para poder cumplir. Buscan trabajos temporales o piden prestado dinero de algún pariente o vecino: cualquier cosa pero nunca quedar en mora.²⁷ Según la gente, esta pareja no se preocupó lo suficiente y por esto los calificó de “dejados para el trabajo”, con la consecuencia de que cayeron en desgracia y perdieron su honor frente a la comunidad.²⁸ La situación se complicó cuando la pareja, en un intento desesperado por defenderse y cancelar su deuda, difundió chismes malévolos acerca del jefe de la CC, quien es una persona popular y una autoridad moral entre la población indígena del área, y declararon su intención de iniciar procedimientos legales en su contra por usura. No había absolutamente ninguna base legal para tal procedimiento, por lo que el asunto no fue más allá, pero a este punto toda la comunidad los aisló completamente. La presión social y la resistencia hacia ellos fue tal que no lo pudieron soportar más y decidieron mudarse a otra comunidad cercana.

Este profundo sentido del honor, unido a la deuda y su pago, salió a la luz una y otra vez en mis conversaciones con la gente y puede sintetizarse en las palabras de una mujer indígena quien, al explicar por qué algunas personas en la comunidad no quieren aplicar para los créditos, dice que “la gente de honor tiene miedo de tomar créditos” (R.I., diciembre, 1996). La implicación es que tienen miedo de no poder pagar el préstamo y por lo tanto de perder su honor.

Como hemos visto, la sanción por no pagar una deuda es también de naturaleza legal, debido a que, a partir de ello, se establece una demanda que, en última instancia, podría llevar a la cárcel. Sin embargo, como he mencionado anteriormente, en el caso de CC esto nunca ocurrió durante mi estadía. Hubo muy pocos morosos con un procedimiento legal pendiente. De hecho, hasta noviembre de 1996, la tasa de pago (calculada de acuerdo al volumen de capital prestado y pagado) era del 92% mensual, y con sólo el 1% de atrasos. Esto lleva a considerar el programa como uno de los más exitosos en el país, un ejemplo que puede ser imitado (F. García, comunicación personal). Más aun, el “índice de sostenibilidad” del programa (es decir, el porcentaje del capital que cubre los gastos de administración, y que es entre los principales criterios que miden el éxito o fracaso de un programa de crédito) era del 0,5% mensual, correspondiente al 6% del capital total anual (Documento Interno de la CC, 1996). Hasta noviembre de 1996, el capital total del programa era de 2.100 millones de sucres (alrededor de 600.000 dólares americanos). Desde su

implementación, se han otorgado 7.200 préstamos, alrededor de 1.800 de los cuales todavía estaban en circulación en la época de mi investigación.

El vasto número de campesinos que piden préstamos confirma el “éxito” de este programa que, desde enero de 1996, se extendió a otras 15 comunidades en la parte sur del cantón Cayambe.

De acuerdo a un estudio de impacto que se llevó a cabo en 1996²⁹, el 91% de los créditos otorgados a indígenas se utilizó en actividades productivas (70% directamente y 21% indirectamente) y el 9% para otras actividades, tales como, por ejemplo, necesidades sociales y festivas (bautizos, bodas y otros similares). Estos porcentajes se calcularon de acuerdo a las declaraciones que los aplicantes detallan en los formularios para poder justificar el pedido de un préstamo. No hay razones para dudar de que ello corresponda al uso real del crédito; sin embargo, es difícil determinar la trayectoria de este dinero, porque generalmente la gente “combina” el dinero de distintas fuentes para alcanzar una serie de objetivos diferentes. La gente no lleva cuentas exactas de su dinero y no puede decir con precisión qué dinero vino de qué fuente y cuál se utilizó para qué propósito. Sin embargo, como sucede con el *suplido* de la leche, en este caso hay evidencia de que los pedidos de préstamos aumentan considerablemente alrededor de junio, para la celebración de San Juan. El caso de M.I. es típico. Se trata de una señora viuda, quien obtuvo un préstamo de la CC de 1,000.000 de sucres (alrededor de \$238). Con 200.000 sucres ayudó a uno de sus hijos casados; gastó 200.000 sucres adicionales para comprar artefactos electrodomésticos para ella (una licuadora, una plancha y un procesador de comida); el resto del dinero se utilizó para la celebración de San Juan. Como ella misma me dijo, “todo el resto se transformó en *castillos*” (M.I.G., noviembre, 1996). Este tema será analizado en profundidad en el Capítulo 4.

El estudio de impacto también reveló que, en su mayoría, el pequeño capital provisto por el programa de crédito, cuando se invierte en actividades productivas, permite a la gente mejorar gradualmente su condición económica y social. Cuando consideramos estos datos acerca del programa en el contexto más amplio de las actividades de la CC (ver también Capítulo 2, sección 8), es evidente que la organización otorga en gran medida los medios materiales para la producción y la reproducción de la comunidad.

Por su parte, la gente percibe el trabajo de la ONG como extremadamente valioso. Reconoce su importancia y alaba especialmente el rol de su director, a quien respetan y aprecian mucho y con quien la organización misma se identifica. Como alguien me dijo: “Antes, ¿qué éramos? Nada, botados estábamos por ahí. Pero ahora, con el padrecito ya estamos como deberíamos” (J.M., junio, 1993). Lo que quería decir con esto es que, antes de que la CC y su director comenzaran a trabajar aquí, la gente se sentía abandonada, pero ahora la CC les ha encaminado por el camino correcto. Por un lado, el director-sacerdote católico de la CC es el líder de una organización exitosa que la gente percibe como muy importante para su subsistencia material y su mejora. Por otro lado, él es también quien celebra las misas, los bautizos, las bodas y los funerales. En otras palabras, está cercanamente relacionado con las fuerzas sobrenaturales que en Pesillo todavía se piensa que determinan la vida, como veremos en los siguientes capítulos.

La CC, cuyo director-sacerdote es percibido como la personificación física de la organización, tiene, por lo tanto, el rol crítico de conectar el mundo sobrenatural con el mundo de los humanos. Aquí encontramos nuevamente la “indiferenciación” de poderes que caracterizaba a la hacienda teocrática en el tiempo de los padres Mercedarios y que le daba a Pesillo su posición única. Tal como los míticos padres de la Merced, la CC ha marcado el comienzo de una nueva era para Pesillo, en la que el orden ha surgido del desorden y el caos, y ha dado paso a la era “moderna” del desarrollo. El “tiempo de los padres” parece haber regresado en versión moderna, y una en la que, por su carácter religioso y legal, todavía juega un rol clave en la comunidad.

Notas

- 1 “On ne clôturé jamais ici le compte que l’ on a ouvert, car son morceau de vie garantit une certain forme d’ éternité sociale”
- 2 El caso más frecuente es aquél de los padres que ayudan a sus hijos a pagar una deuda recibida de una de las instituciones financieras locales.
- 3 Por ejemplo, R. (una muchacha de 20 años) solía trabajar para una familia en Cayambe durante la semana y regresaba a la comunidad (a la casa de sus padres) los fines de semana. Con el dinero que ahorrraba, ayudó a su padre a comprar una vaca.
- 4 En términos generales, la literatura clásica describe estas dos relaciones de producción en términos de una oposición básica entre simetría y asimetría, igualdad y jerarquía. (Ver Capítulo 1, sección 6, para una discusión sobre este punto.)
- 5 La colección de testimonios orales de J. Yáñez del Pozo de ex-huaispungueros es particularmente explícita sobre estas prácticas: “Sí, solíamos hacer minga para la hacienda. En tiempo de cosecha, para la cosecha del trigo (...). Nos daban comida. Nos daban el gana-

do muerto de sed (...). Entre los huaispungueros también hacíamos minga (...). Prepará-bamos comida, algo de chicha y hacíamos la minga. Con todos, con nuestros parientes. Todos estaban invitados. Les invitamos a todos para que ayuden, para que presten sus manos” (Yáñez del Pozo, 1988: 199).

- 6 La enorme importancia de la mano de obra se puede inferir del hecho de que en Pesillo, como en casi toda el área de los Andes, la unidad de medición de la tierra es la yuntada (o yungada), es decir, la cantidad de tierra que puede ser arada en un día al utilizar un animal. La yunta es, de hecho, el arado que llevan los bueyes. La yuntada, por lo tanto, no es una medida de espacio sino más bien de trabajo (ver Mitchell, 1991: 197).
- 7 P. Gose (1994: 11) piensa que los mecanismos de intercambio de mano de obra no son una manera de acumular “créditos”, como la literatura sobre los Andes generalmente acentúa. Por ejemplo, él dice que, en el ayni (el equivalente peruano del *prestamos*), es la expectativa de consumir la chicha hecha por las mujeres lo decisivo para reclutar gente, no el hecho de acumular créditos.
- 8 Un ex-huasipunguero reporta que “el *huasipungo* alcanzaba sólo para manutención, así para tener semillita (...). Eso sí, con chaquihuasca ca partidito sembrábamos poniendo semilla” (en Yáñez del Pozo, 1988: 199). Esto confirmaría mi hipótesis de que la actual siembra al partir y el antiguo arreglo del chaquihuasqua tienen una raíz común.
- 9 Parte de los contenidos de esta sección y las siguientes de este capítulo han sido publicadas en una versión resumida en *Ecuador Debate* n. 57, con el título “Reciprocidad, Trueque y Negocio: breves reflexiones”. CAAP: diciembre, 2002, Quito.
- 10 Parece ser una versión modificada a pequeña escala del modelo del archipiélago vertical de J. Murra. Éste es un mecanismo para acceder a diferentes recursos ecológicos (comida, en el caso de la uniguilla) sin comercializar con otros grupos. Una vez que el modelo “original” desapareció, se dice que el trueque lo ha reemplazado (cf. Alberti y Mayer, 1974; también Larson, 1995; Murra, 1995). Una versión “arcaica” de la *uniguilla* también es mencionada por Ramírez para la sierra del Ecuador (1995: 141) y es un elemento adicional en el debate sobre las diferencias entre las regiones del norte y del centro-sur de los Andes.
- 11 En 1995 la lana de una oveja pequeña valía cuatro o cinco barras de jabón o panes de paneta; una cobija valía un puerco pequeño, mientras que dos cobijas podían ser adquiridas con un puerco grande; una estera se podía intercambiar por una arroba de cebada. El valor de un poncho estaba fijado alrededor de 120.000 suces y de un chal, 40.000 suces.
- 12 La idea de que los indígenas no saben comerciar apropiadamente parece tener raíces antiguas. Por ejemplo, Ramírez (1995: 150) reporta que en los Andes del norte las ordenanzas dictadas en 1566 por el Dr. Cuenca tenían la finalidad de introducir algunas medidas que desanimaran la participación directa de la gente nativa rural en transacciones comerciales y así protegerles: “El Dr. Cuenca, por ejemplo, se enteró de que los vendedores ambulantes vendían a los habitantes de la comunidad vino y otros bienes importados a precios altos y compraban su ropa y ganado a precios bajos. Para remediar esto, él requirió que toda transacción tome lugar solamente delante del corregidor o sacerdote (...), él procesó y penalizó a 21 vendedores quienes fueron encontrados ‘comerciendo’ con miembros de la comunidad ilegalmente...”. La idea de que los indígenas no pueden desarrollar relaciones de mercado es todavía difundida en el Ecuador, especialmente entre algunas ONGs de corte muy paternalista.

- 13 Gose (1994: XII) ubica la diferencia entre los notables (mestizos) y los comuneros (indígenas) precisamente por su distinta comprensión del proceso económico. Sobre estas bases, el autor afirma que entre los indígenas andinos la clase y la etnicidad no son categorías separadas, porque ambos surgen del mismo conjunto de prácticas que se superponen una a otra, y por esto no deben ser tratadas de diferente manera, como hace la gran mayoría de la literatura sobre el tema.
- 14 Prueba de esto es el hecho de que, frecuentemente, los indígenas de Imbabura participan en los eventos indígenas en las comunidades de la parroquia de Olmedo como actores “internos”, mientras que los mestizos actúan como gente de “afuera” o no participan de ninguna manera, como, por ejemplo, en las celebraciones del Día de los Muertos, ver Capítulo 5, sección 2. Ver también Yáñez del Pozo, 1988: 217.
- 15 Una versión previa y parcial de esta sección fue publicada con el título “Mercados y Cultura. Un estudio de caso de los Andes del Ecuador”, en *Ecuador Debate* n. 29. CAAP, Quito, 1996.
- 16 Este fenómeno ocurre en el área indígena rural en todo el país, donde los campesinos indígenas están apoderándose de las áreas de producción tradicionalmente mantenidas por los mestizos (cf. Martínez, 1994).
- 17 El lechero anota en su cuaderno sólo la fecha y la cantidad de dinero, pero no la razón por la que se pide el *suplico*.
- 18 Y de hecho éste fue su significado original. En realidad, en los viejos libros de hacienda, el *suplico* ya se cuenta como un anticipo de dinero (o bienes) al concierto quien, junto con su familia, entraría en una relación de crédito de por vida con su patrón, al que estaría atado por siempre. (Guerrero, 1991a: 85.cf. Capítulo 2, sección 4).
- 19 En la comunidad de Muyurco, por ejemplo, la gente dice abiertamente que ellos prefieren no cambiar lecheros, a pesar de que alguien les ofrezca un precio más alto por su leche, por miedo a ser estafados, como ha sucedido en el pasado.
- 20 El simbolismo implícito en la elección de estos “regalos” merece un análisis más profundo que será realizado especialmente en los capítulos 4 y 5. En cualquier caso, esto reitera el rol de la comida y la bebida como elementos claves al establecer un acuerdo.
- 21 Sobre esta base, P. Gose (1994: 11) compara el rol de la mujeres en la familia con aquél de los terratenientes en la comunidad: ambos llevan a cabo el rol del alimentador y por lo tanto de propietario. Sin embargo, el autor no considera el hecho de que, a diferencia de los terratenientes, las mujeres no son superiores a los otros miembros de la familia; tampoco pertenecen a un grupo étnico distinto y, sobre todo, que su poder simbólico no puede compararse con el poder material de los terratenientes.
- 22 La comida es utilizada como un idioma privilegiado para describir las transformaciones de las órdenes transaccionales de corto y largo plazo. Ver Parry y Bloch, 1989: 23-26; también los ensayos de Harris, Carsten y Toren en el mismo volumen. Ver también el Capítulo 5, sección 2.2.4 en este libro.
- 23 Hay casos de dinero prestado con interés entre miembros de la comunidad, pero sólo cuando la suma es considerable. Se trata de excepciones que confirman la regla.

- 24 En las siguientes proporciones: Banco Nacional de Fomento, 9,09%; Proyecto Belga (un programa gubernamental belga-ecuatoriano para el desarrollo rural), 36,36%; la CC, 54,55% (Estudio del Gobierno de Bélgica, 1993).
- 25 La información recogida se refiere a 1996.
- 26 Estos datos son previos a la dolarización que está vigente en el país desde febrero de 2000. No son comparables con los datos actuales.
- 27 Algunos ejemplos de cómo la gente expresa esta preocupación: “Algunos se atrasan en sus pagos solamente porque son irresponsables. Cuando no se tiene plata y la fecha de la cuota se acerca, entonces se busca por dondequiera para conseguir el dinero, se pide prestado” (P.Y., Turucucho, noviembre, 1996). “ Hay que buscar cómo pagar. Si no tengo trabajo y no tengo plata, entonces, cuando se acerca la fecha en que me toca (pagar), busco un trabajo, me voy a las flores (como empleado). Pero uno no debe descuidar; siempre hay que estar listo [...]. Fulanito sacó un préstamo y compró una televisión. Ahora, yo le pregunto, ¿qué da la televisión? ¿Da plata? ¡No! ¡Y cuando se vence el tiempo, no tiene de dónde pagar!” (M. T., Turucucho, noviembre, 1996).
- 28 Peristiany y Pitt-Rivers (1992) han analizado los conceptos de “gracia” y “honor” y sus interrelaciones. Estos autores han puesto en evidencia especialmente que se trata de “campos conceptuales” más que de conceptos individuales, esto es, implican una variedad y una multiplicidad de definiciones que no solamente evidencian una variedad de actores en una sociedad dada, sino también sus intereses contrastantes. Estos campos conceptuales se basan en una lógica similar a la que relaciona estatus, poder y autoridad con buena suerte, legitimidad y santidad.
- 29 El diagnóstico de impacto fue comisionado por la ONG inglesa ACTIONAID, como parte de un estudio más amplio acerca de los programas de crédito alrededor del mundo (en regiones en las que la institución trabaja), para determinar los diferentes diseños y la organización, así como también el impacto sobre sus usuarios. El estudio de impacto en Cayambe fue conducido conjuntamente por Juan Serrano y por mí desde el 20 de octubre hasta el 30 de noviembre de 1996.

Capítulo IV
ETERNAMENTE EN DEUDA
La fiesta de San Juan

“La deuda es un pedazo de vida depositado en alguien más”.¹

(Galey, 1988: 62)

Este capítulo analiza la deuda que se establece entre los humanos y los seres superiores. La celebración de San Juan es el festival religioso más importante en el área. Está descrito y discutido como parte de un ciclo de producción y reproducción de la vida, constituido alrededor de una noción de deuda localmente definida. Esta celebración se convierte, entonces, en un momento privilegiado en la vida de Pesillo: los intercambios recíprocos entre los miembros de la comunidad son reforzados y extendidos a través de la institución de nuevas obligaciones morales y materiales y, al mismo tiempo, la deuda con el santo se renueva continuamente.

1. La celebración de San Juan

En toda la región andina ecuatoriana, junio y julio son meses de festivales comunales, tanto en áreas rurales como urbanas.²

En Pesillo, la fiesta de San Juan Bautista es la celebración más importante del año. Tiene lugar durante la semana del 24 de junio, a la que la fiesta de San Pedro le sigue inmediatamente después, durante la siguiente semana. Su celebración se extiende durante las semanas de julio e incluso agosto, en algunos casos, a través de las llamadas Octavas.

Mientras que su popularidad es reducida en otras áreas del país, en las provincias de Imbabura y Pichincha San Juan es la mayor celebración del año. Esto ha sugerido a algunos autores la posible existencia de una “área cultural de San Juan” en el interfaz de las zonas Cayambe-Imbabura, a pesar de que,

entre las comunidades del área, existe una variedad de rituales y estilos para celebrar la fiesta (cf. Crespi, 1981: 489).

La gente espera la fiesta con impaciencia y emoción. Ésta es tema de conversación a lo largo de los chaquiñanes que, como serpientes sinuosas, dan forma al paisaje andino alrededor de Pesillo y las comunidades cercanas; durante las reuniones comunales o en las sesiones semanales de mujeres; durante el receso de una minga o en otras actividades. La gente se anima y se vuelve locuaz mientras sus ojos sonríen cuando se menciona la fiesta esperada a lo largo de todo el año:

“Como decimos por aquí, papas andan y estamos ya contando los meses. Ya... ya mismo llega San Juan, que faltan sólo 12 meses... 11 meses... En el año nuevo decimos ‘ya son seis meses que faltan para seguir bailando...’” (J.M. Pesillo, julio 1997).

La gente se prepara para la fiesta a lo largo de todo el año: en cada comunidad hay por lo menos un grupo establecido de danzantes que durante el año practica y se prepara para la competencia de baile y de desfile que tendrá lugar el 24 de junio, el Día Grande. Durante las visitas a las comunidades, es frecuente observar a las mujeres, especialmente a las más jóvenes, bordando blusas nuevas, un trabajo largo debido a sus diseños muy complicados, por lo que las mujeres comienzan muy temprano para asegurarse de que las tendrán listas para San Juan.

La expectativa aumenta con la inminencia de la fiesta. Para mayo, la organización y la preparación de la fiesta es la principal preocupación de la gente: los técnicos y agrónomos de los proyectos de desarrollo en el área encuentran que es difícil cumplir el cronograma usual y muchas veces los planes operativos anuales —generalmente preparados y aprobados en diciembre— son diseñados al tomar en cuenta que, en junio y julio, las actividades deben espaciarse para permitir las preparaciones de la fiesta.

En realidad, sería tal vez más exacto hablar de la fiesta como de un “complejo” de rituales y celebraciones, en lugar de una celebración individual en honor del santo, ya que, durante toda la semana del 24 de junio, varias ceremonias, rituales y fiestas tienen lugar simultáneamente en las comunidades. Todas se originan y se realizan alrededor de un denominador común —el santo, su celebración y su alabanza—, pero se dan en distintos espacios. Cada una puede ser vista y analizada en sí misma, ya que tiene un comienzo, un desa-

rollo y un final específico. Pero, como las varias piezas de un rompecabezas, los diferentes actos adquieren su significado y belleza completa cuando se los colocan juntos, y revelan una imagen más amplia y de mucho más complejidad. Es sólo con el propósito de proveer una descripción clara del conjunto, que describiré estos momentos separadamente.

1.1 Las vísperas

En la tarde del 23 de junio, la celebración oficial comienza con una misa en la iglesia, a la que toda la comunidad es convocada y a la que los priostes (es decir, los que ofrecen las celebraciones de la víspera) seguramente asistirán. Los devotos traen a la iglesia sus propias imágenes del santo, que normalmente residen en sus propias casas, de manera que “el 23 entra adentro (de la iglesia) y amanece para el otro día, el 24” (M.E.C, Turucucho, agosto, 1997).

La celebración religiosa termina con una procesión, en la que la estatua de San Juan es llevada en hombros por algunos de los priostes de las festividades de la víspera. La procesión sigue el perímetro del patio de la iglesia y la casa colonial y es acompañada por un silencio absoluto, denso y respetuoso; a su paso, todos se santiguan y, durante unos breves instantes, todo parece suspenderse: nadie toma ni come, no hay baile ni canciones, el silencio es interrumpido sólo por las voces de aquéllos que rezan y saludan al santo. Terminado el recorrido del patio, la procesión regresa a la iglesia por una puerta lateral, en donde la estatua ocupa su lugar cerca del altar y ahí permanecerá durante todo el día siguiente (el “día grande”) y recibirá las visitas de sus devotos hasta la noche, cuando retornará a su lugar habitual en espera de la fiesta al año siguiente.

La procesión es en sí misma un ulterior signo de la importancia y la unicidad de esta fiesta, ya que las procesiones son raras en las comunidades indígenas del área. Esta manifestación, tan frecuente en otras partes del mundo católico, no se contempla en las prácticas religiosas locales. En la vecina población mestiza de Olmedo, por ejemplo, una procesión similar ocurre en Navidad, cuando la estatua del Niño Jesús es llevada por todo el pueblo (el pase del Niño) y también en Jueves Santo, para recordar la pasión de Cristo. Pero no así en Pesillo, donde Navidad y Pascua no son eventos tan importantes como la celebración de San Juan.

La celebración de San Juan de ninguna manera se relega a un momento específico del año; no es un paréntesis con un comienzo y un final. Al contrario, representa la culminación de una serie de preparaciones que ocurren durante el año. Consecuentemente, la devoción al santo no está confinada al momento de la celebración, sino que se manifiesta y se alimenta durante el año a través de ofrecimientos de misas y el cuidado de las imágenes adornadas con velas, flores, rosarios. De hecho, los devotos de San Juan guardan generalmente una imagen del santo en la sala principal de sus hogares, donde se la puede cuidar. Unos pocos días antes del Día Grande, estas imágenes se convertirán en un verdadero “altar” en donde se exhiben con velas, flores y también dinero. Cada noche, hasta el 24, hay vigiliass para el santo, en las que las casas se convierten en una especie de “iglesias en pequeña escala”. La “vigilia” está abierta a cualquiera que quiera unirse y se llama a un catequista para rezar el rosario. Las personas que tienen un pedido específico para el santo o simplemente quieren alabarle y mostrar su devoción participan en esta celebración, haciéndole ofrecimientos:

“Se van velando cada noche, (la gente acude) a dejar la espermita, el dinero, así. Rezan el rosario” (E.C., Pesillo, julio, 1997).

Las noches que preceden al 24 de junio se iluminan con fogatas encendidas prenden en toda el área: son los “fuegos de San Juan”. La gente quema hojas secas y paja para el santo para “calentarlo”:

“En las vísperas de San Juan decimos “hacémole calentar al santito”. Nos hacemos un montón de chamisas en cada casa y le quemamos. Esta es nuestra costumbre, que San Juan viene del año con frío y en todas las casas están encendidas para calentarle al santito” (F.Q., Muyurco Dic. 1996).

Vale la pena mencionar que, en el verano, justo después de la cosecha, la gente comienza a quemar el páramo. La explicación oficial para esto es que, al quemar la paja seca, con las primeras lluvias la tierra producirá nuevos brotes, que son comida importante para los animales del páramo. Pero la gente dice que este fuego es para “llamar a la lluvia”, esencial durante esta época del año, después de un verano usualmente seco, cuando la tierra debe ser preparada para la siembra. Estos fuegos pueden definirse, entonces, como una especie de ofrenda “votiva” al espíritu de la montaña o al espíritu de la lluvia, para que envíe agua a la tierra seca. Veremos más adelante que no es coincidencia que fogatas similares se enciendan en los mismos períodos que aque-

llos de San Juan; al contrario, en ambos casos el objetivo es similar y está relacionado con la fertilidad y la producción de un “incremento”.

A las oraciones sigue siempre una fiesta organizada por “los que *pasan las vísperas*”, es decir, los priostes, quienes preparan la celebración en sus casas. De acuerdo a las posibilidades de cada prioste, la fiesta es más o menos suntuosa: habrá una banda que toque música en vivo o sólo un músico y quienes participen en la oración reciben comida y bebida.

Se me dijo que, en tiempos pasados, el número de priostes debía ser mucho más alto, pero que ahora se ha reducido debido a los costos económicos que significan la celebración de las vísperas. De hecho, los priostes están obligados a servir bebidas a sus invitados durante la fiesta, especialmente si hay música en vivo. La gente baila frente al altar y toma en nombre del santo, a veces toda la noche, para halagarlo y atraer sus favores.³ Y, de hecho, la celebración completa de San Juan, en sus distintas manifestaciones, parece tener un carácter de “toma y baile” cuyo objetivo es halagar al santo y, por lo tanto, atraer sus favores, lo que en términos materiales significa atraer prosperidad y riqueza. Cabe señalar aquí que es justamente por su aversión a tomar alcohol lo que lleva a los conversos a la religión evangélica a distanciarse de las actividades comunales, por lo que no son bienvenidos en las comunidades de la sierra (Muratorio, 1980). Regresaré sobre este punto más adelante.

Es interesante remarcar que en Olmedo, pueblo mestizo cercano a Pesillo, las vísperas son similares a las que se llevan a cabo antes de Navidad para el Niño Jesús, para el que se enciende una fogata para mantenerlo caliente. Más adelante veremos que las similitudes entre San Juan y Cristo, en el contexto indígena, no son casuales.

A pesar de que las vísperas se ofrecen en hogares individuales, éstas no son de ninguna manera un asunto “privado”. Por el contrario, deben ser abiertas a cualquiera que quiera unirse y la gente que baila y canta es bienvenida como una señal de alabanza al santo, de quien se dice que, de esta manera, es honrado. De hecho, si es importante mostrar devoción hacia el santo; es igual de importante “hacer las cosas bien”, porque la respuesta del santo depende de la ejecución correcta de estos ritos:

“San Juan dicen que es bien milagroso. Por ejemplo dicen que (...) si le pasan la misa y pasan bien, entonces no les pasa nada. Si no pasan bien, San Juan les castiga” (M.E.C., Pesillo, 1997).

San Juan aparece, entonces, como un santo altamente personalizado y “humanizado”, a quien la gente viste, calienta e incluso alimenta. Muy poderoso pero también “doméstico”, como lo demuestra su ubicación permanente y su participación en el espacio y la vida de la familia⁴. San Juan es respetado y temido y la gente se dirige a él con cariño y ternura, y lo llama afectuosamente con diminutivos como “el santito” o “San Juanito”.

En todo el país, el calendario católico enfatiza la celebración del nacimiento y la muerte de Cristo (Navidad y Pascua, respectivamente), pero en Pesillo éstos no son eventos mayores, especialmente cuando se los compara con la atención y el cuidado que acompañan la celebración de San Juan, que en el área representa el evento litúrgico más importante del calendario ritual indígena. La gente es devota de otros santos (como San Miguel) y “Nuestra Señora de la Merced”. De alguna manera, cada familia tiene su propio santo “tutelar” para protección y ayuda. Pero San Juan es claramente el más importante y el personaje sagrado más conocido, el “Santo Patrono” del área. La protectora oficial de Pesillo es Nuestra Señora de la Merced; sin embargo, su celebración –en septiembre–, no puede ser comparada de ninguna manera con la celebración de San Juan, en términos de impacto y “magnitud”: su celebración es más “discreta” y es realizada por sacerdotes individuales, quienes generalmente ofrecen la misa a la Virgen. Esto es a lo que mis informantes se referían cuando decían que, a diferencia de otras fiestas de santos, para San Juan no hay sacerdotes porque es una celebración colectiva. Veremos más adelante que esto no es totalmente cierto. Es probable (a pesar de que no pude encontrar información segura al respecto) que Nuestra Señora de la Merced haya tenido un rol más activo e importante durante la época de la hacienda teocrática, cuando Pesillo era parte de un complejo más grande, perteneciente a los padres Mercedarios, que tenía el mismo nombre que la Virgen. Con la salida de los sacerdotes, ésta perdió su “primacía” en el panteón religioso local. Ella mantiene su rol de protectora de Pesillo *de jure*, mientras que San Juan es el Santo *Patrono de facto*. Sallnow considera que, a diferencia de los lugares sagrados de culto, meta de peregrinaciones andinas, los santos patronos no son tan importantes porque no son muy milagrosos, “su rol cosmológico no se enfatiza y sus cultos se observan como un asunto de rutina (...), son altamente desprovistos de contenido simbólico, ya sea ortodoxo o sincrético” (Sallnow, 1991: 142). Veremos hasta qué punto la figura de San Juan desafía este punto de vista y se posiciona, al contrario, en equivalencia estructural con los espíritus de la montaña que habitan los lugares sagrados andinos. De hecho,

San Juan se erige en la cima de un universo indígena ordenado. Es considerado muy poderoso, esto es, muy milagroso: la gente le pide protección y ayuda en todo tipo de problemas, necesidades y asuntos generales relacionados con seres humanos, animales, cosechas e incluso negocios. Pero también temen su posible ira. Como otros seres superiores andinos, San Juan también manifiesta las contradicciones y tensiones que caracterizan las percepciones y prácticas religiosas locales. M. Taussig (1980: 113) ha demostrado que, en un contexto donde el catolicismo se ha impuesto sobre las prácticas religiosas autóctonas, durante el proceso de “conquista” la gente local se apropia de la reificación católica de Dios y del Demonio como esencias simbolizadas por Dios y Satán, en una visión *quasi* maniqueísta del mundo. En esta visión, Dios y Satán no aparecen como opuestos, sino como operaciones complementarias de lo divino. Igualmente, San Juan es bien milagroso y *bien bravo* al mismo tiempo. Aun así, como pronto se evidenciará, San Juan se parece más al espíritu andino de la montaña que a un santo católico ortodoxo. El poder de San Juan es de doble filo, positivo y negativo de acuerdo al comportamiento humano, ya que su actitud depende de las acciones de la gente. En este marco, la “devoción” es una noción esencial en la estructuración de la relación con el santo: responderá positivamente de los pedidos fieles siempre y cuando demuestren su devoción: “San Juan es para todos y con la voluntad de uno se puede tener una fiesta” (J., Pesillo dic. 1996). Esto es, depende de la voluntad de uno el organizar una fiesta en honor del santo como demostración de devoción; de esto depende, en gran parte, si el santo actuará positivamente o no.

La obligación de manifestar materialmente la devoción y así evitar una sanción no se limita solamente a San Juan, sino que se extiende a todos los seres superiores y esto está difundido por todos los Andes. Los investigadores andinos han encontrado, y continúan encontrando, mucha evidencia de que los seres superiores se conciben como los dueños de la vida humana: ellos tienen el poder de dar vida y muerte; pueden enviar lluvia y hacer fértil la tierra o detener la lluvia y hacerla estéril; pueden enviar enfermedades a los animales, a la cosecha y a los seres humanos o les pueden enviar abundancia. La prosperidad y la riqueza de los humanos depende de estos seres superiores, pero su actitud mucho depende del comportamiento de los humanos (cf. Bastien, 1978; Nash, 1979; Sallnow, 1989; Harris, 1989, 1995a; Gose, 1986, 1994; Rösing, 1994, 1995, entre otros).

Los humanos se conciben en un estado de deuda con los seres superiores. El carácter colectivo de esta deuda es más evidente cuando consideramos la naturaleza de la sanción establecida por “los que incumplen”, ya que ésta es severa y afecta a la colectividad entera.⁵ Existe una abundante literatura sobre la atribución de desastres naturales (como sequías y heladas fatales para la agricultura) al incumplimiento del pago de estas deudas a los seres superiores (Gose, 1994; Rösing, 1994; Dillon y Abercrombie, 1988). En Pesillo encontramos explicaciones similares. En 1987, el área fue afectada por un terrible terremoto. La gente lo atribuyó a la “la voluntad de Dios”, un castigo por no manifestar su devoción de la manera “correcta”(cf. también Sánchez-Parga, 1988b). Este mismo sentido de castigo por falta de devoción se expresa claramente en las siguientes declaraciones de algunos pesillanos, que representan sólo unas pocas expresiones de la obligación que la gente siente hacia sus dioses:

“En la fiesta de la Merced este año nadie quiso apuntarse para el próximo año, para no gastar la fiesta en vano, dicen, y esto es por lo que no llueve. Y sólo aquí (no llueve) y esto es para ver si se arrepienten (...).

En Turucucho recién hicieron el *huaccharacay*.⁶ Antes, cada uno con su guanguito cocinado, ocas, papas, y compartían entre ellos. Le llamaban el avío. Pero se ve que ya no hay fe, porque antes llevar lejos al santito y cargado era signo de devoción. Ahora en la escuela no se hizo nada” (R.I., Pesillo, diciembre, 1996).

En 1991 el país fue afectado por una severa epidemia de cólera que mató docenas de personas, especialmente entre los indígenas de la sierra (cf. Ramón, 1991b para un análisis completo del problema; también Ferraro, 1992). En esta ocasión, las contradicciones y las incompatibilidades entre el sistema médico nacional y el indígena salieron abiertamente a la luz. Entre ellas, estaba el hecho de que la gente no podía concebir al cólera como un agente abstracto, cuyos orígenes no podían ser identificados en la esfera de lo sobrenatural; para ellos se trataba más bien de la consecuencia del rompimiento de una ley moral y cultural. Por lo tanto, entre los indígenas empezó a circular una historia que explicaba la enfermedad como un castigo enviado por el Taita Imbabura a un emigrante que había tenido mal comportamiento.

San Juan no es una excepción a esta regla. Los castigos del santo son muy temidos⁷ y, de hecho, existen varias historias acerca del castigo que se abatió sobre quienes no cumplieron con sus responsabilidades hacia el santo. Por ejemplo, en junio de 1997, dos buses de la cooperativa de transporte “24

de junio” de Pesillo (nótese el nombre) tuvieron dos serios accidentes. Al relatarlos, la gente terminaba diciendo que la cooperativa no había ofrecido su misa al santo, como debió haber hecho:

“Dicen que ahora en junio la cooperativa de transporte no le ha pasado la misa y ha virado un bus de la cooperativa, porque dicen que no le han pasado la misa a San Juanito y otro también. Dos buses casi se fueron al río y esto dicen por no creer en San Juanito. Ahí seguramente le han pasado una misa (...). Por ejemplo, cuando se le ofrece algo, por ejemplo ‘en tal fecha voy a pagar misa’ y si es que en esta fecha no hizo, le pasa cualquier cosa. Le castiga, dicen” (E.C., Pesillo, julio, 1997).⁸

San Juan aparece como la “fusión” de las categorías de los espíritus andinos de la montaña y de los santos católicos: tiene la apariencia de un santo y el poder y las funciones de un espíritu de la montaña. De hecho, la ecuación entre el Sol Inca (Inti) y Cristo no es poco común en los Andes, y revela cómo los pueblos de los Andes desde un principio adaptaron a las estructuras locales las concepciones y las formas “heredadas” (cf. Dillon y Abercrombie, 1988; Silverblatt, 1988; MacCormack, 1991a).

Los seres superiores y los humanos parecen estar en una negociación constante y en intercambio mutuo. Esta es la razón por la que la literatura clásica sobre el tema incluye esta relación bajo la categoría de “reciprocidad”, según la cual cualquier intercambio debe reciprocarse con un igual, “productos con productos y desventuras con desventuras” (Bastien, 1978: 164). Por lo tanto, los humanos deben mostrar su devoción a través de signos materiales (misas, ofrendas de flores, velas y otros), mientras que los seres superiores, por su parte, les dan vida –en el sentido más amplio. Sin embargo, yo no estoy totalmente de acuerdo con este argumento general. Como hemos visto en los capítulos anteriores, la reciprocidad asume una “igualdad” entre las partes involucradas en la medida que éstas se vinculen entre sí por un contrato que les obligue a cumplir sus mutuas obligaciones. En este sentido, se caracteriza menos por la calidad de lo que se intercambia, que por la obligación de reciprocarse. Es el acto de reciprocarse, por lo tanto, lo que determina la “igualdad” del intercambio, y ubica a todos en una posición similar. Entonces, mantengo que las relaciones entre seres humanos y seres superiores no pueden ser definidas como parte de la “reciprocidad”, primero porque es un intercambio que se da entre partes “desiguales”, es decir, entre superiores e inferiores. Como Godelier (1996: 22, 46) afirma claramente, los seres superiores no están obligados a dar o a reciprocarse nada; los humanos han recibido todo lo que tienen de los

seres superiores, de los cuales dependen, pues ellos detentan el poder supremo. Ellos, de hecho, han dado y dan voluntariamente; ellos pueden dar o no; pueden aceptar ofrecimientos o no. Los seres superiores “dan” también cuando aparentemente están recibiendo, de forma tal que su aceptación de las ofrendas de los humanos es en sí misma un acto de voluntad.⁹ Estos seres están más allá de la mutualidad obligatoria que une las partes involucradas en un intercambio recíproco; por lo tanto, la relación que los liga a los humanos no es de mutua obligatoriedad. Así, Godelier concluye, la jerarquía establecida entre los humanos y sus seres superiores es tal que los humanos se encuentran siempre en una posición de deuda. En lo que queda del capítulo, desarrollaré con mayor profundidad esta posición para el caso de Pesillo.

Mientras tanto, a las actividades por las vísperas de San Juan se suman otras celebraciones que tienen lugar en las comunidades, siempre en honor del santo. A estas alturas de la fiesta, todos los emigrantes han obtenido un permiso para dejar sus trabajos y han regresado a sus hogares en las comunidades, y virtualmente cada familia estará involucrada en una de estas celebraciones.

1.2 24 de junio: El Día Grande

Finalmente llega el Día Grande. Al describir la celebración de San Juan, la gente empieza narrando las actividades del día 24 de junio. La literatura sobre el tema trata a este día como el clímax de la fiesta, el punto hacia el que se dirige toda la celebración de San Juan, la culminación de todas las actividades previas. Trataré de mostrar que esta perspectiva es parcial y limitante y esconde la complejidad de la fiesta.

El Comité Central comienza a preparar la celebración de San Juan con meses de anticipación. Se selecciona un delegado, quien será responsable de supervisar la organización de toda la fiesta, desde la preparación de la chicha hasta su distribución junto con otras bebidas para todos; desde determinar el programa de actividades hasta la organización de la procesión que llevará la estatua del santo. El Comité Central de la comunidad designa también a algunos otros sacerdotes “menores”, seleccionados de entre aquéllos que se ofrecen como voluntarios o sugeridos por la gente durante las reuniones de preparación para la fiesta. Cada uno de estos sacerdotes está a cargo de una tarea específica; por ejemplo, preparar las colchas para las corridas de toros. Estas tareas son muy importantes en términos de obtener prestigio individual: el ser

prioste es, en general, un cargo importante y de hecho es un paso esencial en la vida de una pareja, ya que un prioste es generalmente un hombre casado y maduro. Éste cargo otorga estatus y autoridad. Los priostes —especialmente para San Juan— son personas con una posición económica holgada, ya que su cargo implica gastos considerables. Como fue durante la época de la hacienda, los priostes se designan entre las autoridades de la comunidad. El Comité Central, al ser la principal autoridad comunitaria, es también el prioste más importante de la celebración, esto es, el principal patrocinador de la fiesta y, como tal, recibirá la principal ofrenda ritual (ver más adelante). Visto bajo esta luz, la celebración de San Juan representa, de cierta manera, un espejo en el que se reflejan las relaciones sociales y políticas de los participantes, ya que ratifica ceremonialmente la organización social jerárquica existente, como algunos estudiosos ya han observado. Sin embargo, mi interpretación difiere considerablemente de éstas, ya que considero que el centro de la celebración no está en el despliegue de fuerzas sociales conservadoras, sino en la reproducción social y cósmica del grupo como tal.

Al ser el principal prioste, el Comité Central asume todos los costos de la organización, excepto los derivados de la chicha y las bebidas. En este caso, las bebidas se llaman “la boda”; éstas son pagadas por toda la comunidad a través de una cuota por cada familia, y son preparadas por un prioste:

“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 toros. Y para todos, porque lo que es chicha y trago es público, no sólo para los que donan” (J.M.1997, delegado del Comité Central a cargo de la organización de las celebraciones).

Sin embargo, ya que es el Comité Central el que asume los costos de la fiesta más importante, la contribución de las familias individuales a las “bodas” es relativamente reducida.

Debe notarse aquí que la comida no forma parte de esta “boda”, como tampoco de la celebración de un matrimonio real, que describo brevemente a continuación. El primer contacto entre dos familias cuyos hijos deciden casarse tiene lugar en el “pedido de la mano”, ocasión en la cual el futuro novio, sus padres y algún pariente cercano van a la familia de la futura novia a pedir permiso para casarse con ella. Durante este primer encuentro, que es el más importante, sólo se reparte bebidas entre los participantes. Y sólo cuando los

padres de la novia han dado su aprobación y hay un acuerdo entre ambas partes, es que la comida hace su aparición durante los siguientes encuentros. Como hemos visto en el Capítulo 3, también aquí el trago y la chicha representan la etapa inicial de un “contrato” que, así sellado, se perpetuará en el tiempo a través del ofrecimiento y la aceptación de la comida. Esto se aplica también a la fiesta de San Juan y será más evidente en dos de sus celebraciones, especialmente *la rama entre compadres y el castillo*. En los Andes, la chicha se asocia con las mujeres, ya que son ellas quienes la preparan, mientras que el trago tiene un carácter masculino, ya que son los hombres quienes lo toman y así demuestran su virilidad —entre otras cosas— mediante su capacidad de tomar grandes cantidades y de sobrellevar sus consecuencias.

Las mujeres están, de hecho, a cargo de la preparación de la chicha, lo que toma algunos días. Gose (1994) ha explicado mejor que otros la importancia de las mujeres como “productoras” de chicha en algunas sociedades andinas. Sin la chicha, muchos eventos esenciales para la producción y la reproducción social y material del grupo no podría tener lugar (cf. también Sánchez-Parga, 1990; Botero, 1990). Contrariamente a una mujer soltera, un hombre solo no puede preparar chicha, y por lo tanto no puede estar a cargo de un hogar o participar en cualquier evento comunal importante. Veremos a lo largo de todo este trabajo el importante rol llevado a cabo por las mujeres en la producción y la reproducción de la vida social y simbólica. El trago y la chicha están siempre presentes durante los rituales y las celebraciones, incluidos matrimonios y otros eventos importantes. La importancia simbólica de la comida descansa, sobre todo, en su función vital para el cuerpo, contrariamente al trago y la chicha, que no son importantes para el crecimiento físico y el funcionamiento del cuerpo. Pero éstos son elementos constitutivos de cualquier fiesta y consumidos en momentos “cotidianos” para superar las dificultades; pertenecen al espacio de las fiestas, pero también al espacio de lo “sagrado”. De hecho, durante las celebraciones como San Juan, cada vez que alguien toma un vaso de chicha, debe regar las últimas gotas al piso para —dice la gente— “regar a la Madre Tierra porque tiene mucha sed”. Lo mismo se puede decir del trago, que en la sierra del Ecuador parece haber asumido el peso simbólico, ritual y social que la chicha y las hojas de coca solían tener originalmente (y todavía tienen) en algunas áreas de Bolivia y del sur del Perú. Las libaciones a la tierra son muy comunes en los Andes; se trata de una suerte de “alimentación”¹⁰ a los espíritus para asegurar su protección y su benevolencia (cf. Rösing, 1994, 1995; Harris, 1989, 1995a; Sallnow, 1989; Bastien,

1978; Gose, 1986, 1994). Pero éste es también un gesto que propicia la fertilidad de la tierra y esto no podría ser posible sin la chicha. Weiner (1985, 1992) ha demostrado brillantemente los importantes lazos existentes entre las mujeres polinesias y los objetos sagrados, al revelar la importancia de las mujeres en el proceso de producir, legitimar y distribuir el poder religioso y político del que parecieran estar excluidas (ver también Godelier, 1996: 50). De manera similar, en Pesillo las mujeres son el vínculo esencial para accionar las dinámicas de la producción y la reproducción de la vida, más todavía durante esta celebración, cuyo centro es de hecho la perpetuación de la vida en su sentido más amplio. La importancia del trago y la chicha se debe a su asociación con la boda, que resalta tanto el rol de las mujeres como de la celebración en la producción y la reproducción de la vida. Regresaré a estos puntos a lo largo del presente capítulo.

Alrededor de las 10 a.m. del 24 de junio, las campanas de la iglesia comienzan a repicar llamando a todos a la misa. La gente se reúne en el patio exterior de la antigua casa de hacienda, fuera de la iglesia, y se saluda y habla en voz alta mientras los niños juegan alrededor. El patio tiene un forma rectangular: su límite al oeste está definido por la moderna iglesia blanca, reconstruida después del terremoto de 1987 en un estilo similar al de la antigua casa de la hacienda. La gran casa blanca colonial de la hacienda se encuentra en el lado opuesto de la entrada al patio y también fue reconstruida después del terremoto. En el lado este del patio, hay paredes de piedra, pero para la ocasión una pequeña plaza de toros se construye para la corrida de toros que se llevará a cabo en la tarde del día. Cabe mencionar que la iglesia y la casa colonial son físicamente parte de un mismo edificio, y una es continuación de la otra. De esta forma, las actividades que legitiman la autoridad y definen la forma de gobierno de Pesillo en cuanto entidad legalmente reconocida por el Estado, es decir, las actividades que moldean la identidad de la comunidad como tal y la diferencia de otras, todavía tienen lugar en el centro “colonial”, donde la iglesia y el Estado se encuentran e intervienen en los asuntos indígenas locales.

En el lado del camino principal, que sigue a lo largo del patio, es posible encontrar hombres que yacen dormidos en el suelo, después de uno o más días de borrachera, u otros visiblemente borrachos, que deambulan con una botella en la mano ofreciendo trago a sus conocidos y amigos. La borrachera es un elemento común en cualquier fiesta del área y en esta ocasión es especialmente evidente.

Sin lugar a dudas, la atmósfera es festiva. La gente se viste mejor de lo usual: las mujeres llucen sus blusas nuevas, bordadas durante el invierno, y nuevos *centros* coloridos; el cuello, las muñecas y las orejas ostentan sus mejores joyas. Los hombres visten con un estilo más occidental: pantalones negros, camisas y una chaqueta oscura, zapatos de cuero o caucho y, tanto hombres como mujeres, siempre llevan sombrero, posiblemente uno nuevo. En esta ocasión, en el patio de la hacienda, algunas mujeres abren un pequeño negocio de comida de venta al público: el tipo de comida que se vende (empanadas, pescado frito, hornado y naranjas) subraya ulteriormente la “excepcionalidad” del día, ya que ésta no forma parte de la dieta indígena cotidiana.

Algunos cuartos de la antigua casa de hacienda, que dan al patio exterior, han sido transformados en pequeñas tiendas de bebidas y comida que quedarán abiertas durante todo el día, porque la gente necesitará comprar mucha bebida para la agotadora jornada.

En la iglesia, la estatua de San Juan “espera” desde la noche anterior cerca del altar y frente a los fieles reunidos en su honor. La estatua lleva un vestido largo de una tela similar a la seda, con algunas decoraciones doradas. Algunas personas colocan billetes en el vestido y otras colocan flores y velas a sus pies. Cerca de la estatua, en el suelo, los devotos del santo colocan algunas imágenes del santo que han traído para que sean bendecidas. Una vez que la misa termina, estas imágenes serán nuevamente ubicadas en los pequeños “altares” de las casas, hasta la celebración del año siguiente.

La misa de San Juan es siempre muy concurrida y –diría yo– para la gente es mucho más importante que el servicio regular de los domingos, ya que representa la médula de su celebración del santo; por esta razón se ofrece por toda la comunidad a través del Comité Central como signo de respeto, devoción y afecto al Santo:

“La imagen de San Juan Bautista era de nuestros antepasados, la tenemos ahí (en la iglesia) año tras año para recordarle. Toda la comunidad y el Comité Central le pasan misa a San Juan. No, no, no puede ser que no le pasen misa, es una costumbre que tienen que pasar. 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 la fiesta tampoco, porque siempre hay que acercarse a la misa, siquiera a ver” (J.M., Pesillo, junio, 1997).

Hay una participación activa en la misa, que se celebra en gran parte en quichua y es acompañada de canciones religiosas.

El final de la misa marca el comienzo de la fiesta: la gente se apura hacia la plaza en la que se reúnen las cuadrillas¹¹ de danzantes disfrazados; son los personajes típicos de la fiesta, cada uno con un papel específico importante que merece una detenida descripción. La *chinuca* es un hombre vestido de mujer joven que habla y se mueve como una mujer. La inversión sexual no es para nada común en Pesillo; al contrario, hay una estricta división sexual “del mundo” que determina en gran medida los roles y tareas que los hombres y mujeres deben llevar a cabo. En la actualidad, el número de hombres disfrazados de *chinucas* se ha reducido, por lo que *chinuca* es también el nombre de aquellas mujeres que acompañan al grupo, bailando y cantando constantemente. La *chinuca* se viste con un centro tradicional y una blusa bordada, sobre la que lleva un chal tradicional alrededor del pecho. Su signo distintivo es un sombrero con una gran tela que cuelga de él y que esconde su cara. La gente recuerda que, en el reciente pasado, era imposible ver su cara y estaba prohibido mirar a sus ojos, por lo que daba la impresión de que ella hablaba “desde adentro”.

Las *chinucas* siempre van acompañadas del *aruchico*, que toca la guitarra. Su cara está pintada de manera que los ojos, boca y nariz parecen los de una mujer, o tiene gafas muy grandes que esconden sus ojos. Lleva el tradicional zamarro (cuero de oveja amarrado a las piernas), generalmente utilizado por los hombres para protegerse del frío intenso del páramo, y un cinturón de cuero; sobre sus hombros lleva dos bufandas largas que se anudan cruzadas en el pecho. De su sombrero caen sobre su espalda cintas multicolores de tela. En algunos casos usa también un cinturón con 12 campanitas. La gente dice que su nombre significa “arcoiris”, así como lo simbolizan las 12 cintas coloridas que caen de su sombrero.¹²

El líder de la cuadrilla es el *diabluma*, literalmente “cabeza del diablo”. El *diabluma* se viste con zamarros y una camisa a veces bordada; en la mano lleva un látigo. También lleva una máscara de tela de dos caras idénticas que cubre su cabeza, su cuello y la parte superior de su espalda y pecho. Tanto la nariz como las orejas son hechas de retazos de tela colorada y cosidas para que formen pequeños arcos. Sobre la máscara, el “cabello” está representado por 12 cuernos confeccionados con tela de colores que cuelgan sobre su cara. El *diabluma* guía a los cantantes y danzantes y lidera la entrada y entrega de ramas, los dos rituales centrales de la celebración. Él controla al grupo y le abre paso; no habla pero gesticula, y se divierte asustando y molestando a la gente,

pegándoles con su látigo, entrando a las casas o tiendas para robar comida y caramelos y pidiendo dinero a la gente.

En Pesillo, como en cualquier otro lugar de los Andes, el demonio es considerado la fuente de la riqueza y la fertilidad, pero a cambio del alma de uno. Luego, tiene un carácter ambiguo: por un lado provee bienestar, mientras que al mismo tiempo trae la muerte; de la misma manera, el *diabluma* roba comida, caramelos y botellas de trago de la gente, pero al hacerlo garantiza que esta propiedad “robada” será devuelta en mayor cantidad a sus dueños. Los “contratos con el demonio” son más frecuentes que lo que uno sospecharía y son muy respetados y temidos (ver Crain, 1990; Taussig, 1980; Nash, 1979; Sallnow, 1989; Harris, 1989, 1995a). Sin embargo, en Pesillo la riqueza material y el dinero se asocian estrictamente con la iglesia católica –personificada especialmente por los padres de la Merced– y los personajes católicos como los santos y Dios. Hay algunas historias que confirman esto (cf. Balladelli, 1989; Yáñez del Pozo, 1988). Al relatar sobre la manera de llevar a cabo algunos rituales que deben acompañar la máscara y el comportamiento del *diabluma*, mis entrevistados contaban que, en el pasado, actuar como *diabluma* era un compromiso que debía ser asumido durante 12 años seguidos o de lo contrario el demonio lo castigaría: “...quien se ponía la máscara de *diabluma*, ya tenía que ponerse a bailar 12 años” (R.V. Ayora, 1997).

A pesar de que esta norma no es tan rígida, actualmente todavía hay quienes la respetan y, en cualquier caso, el papel de *diabluma* no se asume con mucha ligereza. La máscara misma es objeto de una serie de rituales para ser “curada” antes de usarse.¹³ Si estos rituales se llevan a cabo correctamente, el demonio ayudará a la persona que lleva la máscara y le dará fuerza; de lo contrario, la persona tendrá problemas durante la fiesta, se emborrachará pronto y será perseguida por el demonio, que además se la puede llevar. La gente respeta y teme tanto al *diabluma* como a su máscara y es común amenazar a los niños que se portan mal con ponerle la máscara del *diabluma*: “a nosotros, de niños, nos hablaban que nos ponían (la máscara), así que podía venir el accidente, las energías negativas” (R.V., Ayora, 1997).

Aunque con menor frecuencia que en el pasado, todavía es común que en San Juan la gente se disfrace –de mestizos, de políticos locales, de mujeres¹⁴. Esto otorga a la celebración un carácter carnavalesco: la atmósfera es jovial pero también irreverente, ya que la gente se burla de los otros y se hacen

bromas sobre políticos nacionales y otras autoridades locales. La fiesta está claramente marcada por un fuerte carácter sexual que se manifiesta sólo parcialmente en bromas y gestos. Con ritmo incesante, las canciones cuentan de “las peleas” que caracterizan las relaciones de hombres y mujeres o tienden a criticar o burlarse del otro sexo, y subrayan la falta de sensibilidad hacia las manifestaciones de amor de la pareja; todas tienen un sentido sexual muy marcado y tanto su tono como su contenido pueden parecer “triviales”¹⁵. De hecho, M. Crain reporta que, en el área de su investigación, la fiesta de San Juan tiene un carácter de iniciación sexual de las mujeres (Crain, 1989).

En otras regiones de los Andes, el carnaval marca el término de la estación lluviosa y celebra el festival de las Primeras Frutas y del Nuevo Año (ver Harris, 1982: 57-58). También se relaciona explícitamente con el Día de los Muertos y, por lo tanto, con el peligro pero también con la fertilidad que los muertos traen (cf. también Gose, 1994 y ver capítulo 5 más adelante). En Ecuador, el carnaval se celebra justo antes de la Cuaresma, pero en Pesillo éste no es el caso, aunque la gente conozca su existencia. En cambio, la presencia de personajes disfrazados, el carácter borroso de las diferencias sexuales, el fuerte carácter sexual que permea a toda la celebración, la presencia del diablo y la fuerte asociación con la fertilidad y la abundancia, hace sospechar que la celebración de San Juan es, de hecho, el carnaval de los pesillanos. Como tal, es la época para los ritos de incremento y fertilidad.

1.2.1. La entrada de las comunidades

Cada año el Comité Central organiza un programa diferente para la fiesta, que generalmente incluye una competencia entre comunidades, una corrida de toros y el ofrecimiento de la *rama de 12 gallos*, generalmente al mismo Comité Central –pero también a instituciones o personas de reconocido prestigio–, lo cual representa el clímax de la celebración.

Un momento fuerte de la fiesta es la *entrada de las comunidades* al patio de la iglesia y de la casa de hacienda.

Los participantes se concentran a la entrada a Pesillo, cerca del cementerio, en el cruce de caminos que lleva a Olmedo y a otros sectores indígenas. La *entrada* al patio comienza entonces “desde afuera”: cada sector forma un equipo cuyos miembros se reconocen por una característica determinada (por ejemplo, un sombrero específico o tal vez una cinta). Cada sector está en-

cabezado por un líder y dos miembros que llevan una pancarta con el nombre del sector. Todos juntos forman un largo desfile que evoluciona ordenadamente hacia el centro cívico y entra el patio exterior de la antigua casa de hacienda de Pesillo. A diferencia de la procesión del 23 de junio, aquí no se lleva estatuas ni objetos sagrados; aún así, yo me refiero a este desfile como una procesión, porque su significado último es religioso, similar al de la procesión con la estatua del santo. Justo antes de iniciar la marcha, la atmósfera se llena de entusiasmo y tensión: los líderes gritan las últimas órdenes a su equipo; algunos llevan a cabo las últimas revisiones; las muchachas chequean mutuamente sus apariencias y llevan su cabello trenzado con cintas de colores.

Cuando la procesión comienza en marcha lenta, cada equipo empieza a cantar separadamente a la música de las guitarras de uno o más *aruchicos*. De hecho, participan en la procesión algunos de los personajes de las cuadrillas: las *chinucas* tocan flautas y cantan, danzando graciosamente y el *diabluma* abre el camino, con su látigo listo para golpear a cualquiera que se le cruce.

La marcha lenta y colorida parece marcar el paisaje. Después de la misa del 23, la procesión que lleva la estatua del santo en cierto modo “dibuja” el patio de afuera de la iglesia y la casa de hacienda, que es el corazón mismo de la comunidad. De esta manera, parece marcar los límites del “centro cívico, el centro de la vida “civilizada”. El desfile de las comunidades, sin embargo, parece enfatizar lo contrario: al entrar a la comunidad desde “afuera” de Pesillo, los miembros de las comunidades parecen delimitar claramente su espacio geográfico y étnico. La literatura antropológica sobre los Andes contiene un número altísimo de referencias sobre la división del espacio en las comunidades, cuyos orígenes se remiten a la época Inca, eso es: *hanan/hurin-arriba/abajo* (cf. Rowe, 1963; Fock, 1981; Weismantal, 1994; Gelles, 1995). En Pesillo no existe tal división del espacio entre sectores de “arriba” y “abajo” y la ubicación espacial aparentemente no tiene ningún significado especial.¹⁶ En cambio, como otras comunidades de la sierra del país, Pesillo presenta una división espacial concéntrica entre un “centro” y una “periferia” (cf. Bourque, 1994: 229).¹⁷

Los mestizos de Olmedo y los indígenas de las comunidades aledañas nunca se mezclan durante la celebración de San Juan: cada uno tiene su propia celebración, con su propia misa, desfile, competencia y fiesta. Los dos centros poblados están separados tan sólo por 2 Km. Aproximadamente, y para

un observador de “afuera” podría parecer que uno es la prolongación del otro. Los contactos económicos y sociales entre sus habitantes son frecuentes y constantes y la corta distancia geográfica se cubre cada día, especialmente por lo indígenas, gracias a los frecuentes buses, o a pie. Aun así, la distancia geográfica parece aumentar en ciertas ocasiones y nunca parece tan grande e insuperable como durante esta celebración¹⁸.

De esta manera, las procesiones por San Juan parecen diseñar un mapa no sólo de los espacios religiosos, sino también de los sociales y étnicos: al poner énfasis sobre la distancia física desde Olmedo, la procesión parece marcar también una distancia más amplia basada en la pertenencia espacial y étnica. Más que eso, ambas procesiones representan la reapropiación simbólica de un espacio “sagrado”. Los grupos nunca dejan de cantar y de tocar música, de tal manera que desde una cierta distancia la impresión es de una gran cola danzante y “el viaje entero adquiere una cualidad danzante surreal” (Sallnow, 1991: 148). Esta es una característica fundamental de las romerías a los santuarios andinos, que M. Sallnow (1991: 148) interpreta como un

“mapeo kinestético del espacio, un graficar a través de los movimientos del cuerpo los contornos del paisaje religioso (...) desde las tierras natales periféricas hacia el centro sagrado, un lugar especialmente santificado en el que las divinidades cristianas han comenzado a fusionarse con los poderes andinos telúricos”.

Lo mismo podemos decir de la celebración de San Juan. La marcha lenta hacia el patio es un ritual de transición espacial, desde las “tierras natales periféricas” –fuera de Pesillo– al centro sagrado que alberga la “casa” de San Juan: el patio de la casa de hacienda y la iglesia, donde las autoridades mundanas y las trascendentes solían encontrarse al tiempo de la antigua hacienda para intervenir en la vida de la comunidad, y así lo siguen haciendo. Hemos visto en el capítulo 2 hasta qué punto la iglesia y la hacienda formaban un espacio material y simbólico unificado en Pesillo. De la misma manera que las romerías a los santuarios sagrados, las procesiones de San Juan parecen ser la reapropiación simbólica de un paisaje animado y poderoso. Como ya hemos dicho, toda la celebración de San Juan tiene un carácter “danzante”. De hecho, cuando se acerca el tiempo de la celebración, el eslogan para anunciar el programa y para animar a la gente a participar es “a bailar, a bailar, a bailar”, repetido obsesivamente también durante la fiesta. Bailar y beber tienen de hecho un carácter ceremonial y de esa manera pueden verse como una *sinécdoque* para toda la celebración.

La importancia de las bebidas y el baile en la esfera religiosa es evidente en el siguiente episodio. Una mujer indígena me dijo que ella y su esposo solían trabajar para gente evangélica en Quito y estaban muy contentos porque ganaban bien, eran bien tratados y sus empleadores les regalaban ropa y otros objetos. Esto continuó hasta que se les pidió que se convirtieran a la religión evangélica. En ese punto, ellos decidieron dejar el trabajo y regresar a la comunidad. La mujer explicó la razón de su regreso de la siguiente manera:

“Ellos querían que nos hiciéramos evangélicos y a mí no me gustó. Ellos (la gente evangélica) siempre tienen la Biblia en su mano, haciendo lo que sea, la tienen con ellos; duermen y tienen la Biblia, comen y tienen la Biblia. No les gusta beber y no quieren que nosotros bailemos y nos emborrachemos. No les gusta el trago y la fiesta. Ellos no creen en nada, ni en los santos, San Juan ni Nuestra Señora de la Merced, la Virgen. Nada, sólo creen en Dios nuestro Padre y nada más. A mí no me gustó y por eso regresé” (R. M., Pesillo, junio, 1992).

El rechazo evangélico a la bebida y el baile es visto como una falta de fe y devoción, como se enfatiza en el siguiente relato de uno de mis entrevistados:

“Hace cinco años, en La Chimba los evangélicos botaron a los santitos al río y no llovió más de un año. Se perdieron los sembríos. Se arrepintieron y pidieron perdón y dejaron de ser evangélicos” (R.I. Pesillo, diciembre, 1996).

Encontraremos esta caracterización negativa de la gente evangélica a lo largo de todo este capítulo.

Al acercarse a Pesillo, la música y las canciones se intensifican, así como sucede siempre durante uno de los momentos “fuertes” de la celebración. Cada grupo entra en la plaza en un orden pre-establecido y, entre las aclamaciones del público, llega al centro del patio: aquí se ha construido una tarima para los miembros del jurado, conformado por autoridades tanto indígenas como mestizas,¹⁹ que decidirán sobre la mejor actuación y proclamará el ganador del desfile, que culmina con la presentación de un baile acompañado de música y canciones por parte de cada grupo.

Cuando el desfile termina, el jurado se toma un tiempo para decidir el resultado, mientras el público y especialmente los grupos esperan nerviosamente. Entonces, el presidente del jurado declara públicamente los nombres de los ganadores que, entre el aplauso y los gritos de sus simpatizantes, reci-

ben un trofeo. Los premios son “ofrecidos” por las instituciones locales (por ejemplo, las radios locales o tiendas, asociaciones, grupos y otros).

Por lo que conozco, los grupos generalmente están conformados por las mismas personas todos los años; en algunos casos los grupos se reúnen durante el año para poder ensayar y prepararse para el evento del año siguiente. La gente parece poner mucho énfasis en el carácter “competitivo” de la fiesta y aquéllos que no ganan manifiestan claramente su frustración y decepción. De hecho, ganar una competencia en esta ocasión parece acarrear un elemento importante de prestigio personal para el líder del grupo y sus miembros. Mientras mejor es la actuación, mayor es el número de participantes y seguidores, mayor éxito tendrá el desfile y por ende su contribución a la diversión general, y así mayor es el prestigio del líder. La fiesta también será recordada a lo largo del año por la calidad de sus presentaciones y por lo tanto por las habilidades personales de aquéllos involucrados en ella.

El “mapeo” del paisaje y del espacio físico y simbólico parece ser el carácter dominante de la celebración de San Juan²⁰: se da después de la misa del 23 de junio; se da en la entrada de las comunidades y durante la presentación en el patio. Pero la “entrada” a la plaza parece presentar un elemento adicional, el de competencia y que tiene relación con lo que los especialistas conocen como la “toma de la plaza”, un elemento común en los festivales andinos. Algunos autores leen en él una versión revisada o una reminiscencia del tradicional *tinqui* andino, una lucha simbólica entre los indígenas de *mitades* diferentes y rivales, existentes en todos los Andes (cf. Guerrero, 1991a; Gose, 1994; Bastien, 1978; Crain, 1989; Cervone, 1996; Bourque, 1995; Gelles, 1995). Algunos autores sugieren que su presencia en los festivales de cosecha tiene que ver con la fertilidad de la tierra: el contacto de la sangre humana con la tierra, la haría fértil (ver Hopkins, 1982; Guerrero, 1991a; Cervone, 1996; Gose, 1994). T. Platt (1987a) la explica en términos de la oposición complementaria que permea el espacio social y político Aymara: las *mitades* afirman su identidad, marcan sus diferencias y son complementarias en esta pelea ritual. Al mismo tiempo, canalizar los conflictos a través de un ritual es también un intento de controlarlos (ver también Harris, 1981; Cervone, 1996).

El “tomarse” la plaza es todavía muy común en los festivales indígenas ecuatorianos (Cervone, 1996; Bourque, 1995; Guerrero, 1991a) cuyo objetivo es dominar a la parte rival y así ganar la plaza²¹. Algunos autores interpretan

este evento como la apropiación simbólica de un espacio que durante el tiempo ordinario está cerrado a los indígenas. Más que esto, es el espacio del poder hegemónico que sostenía todo el sistema de la hacienda y que todavía se ejerce sobre los indígenas (cf. Crespi, 1968, 1981; Crain, 1989; Guerrero, 1991a). Los pesillanos todavía hablan de estas entradas, cuando en un caos general, las partes se peleaban para poder “tomar posesión” del patio y dejar a los otros fuera.²² A través del tiempo, la entrada ha perdido gradualmente la violencia y la crueldad que la hizo famosa y temida por los mestizos y los terratenientes.²³

A pesar de que hoy en día la hacienda de Pesillo ha sido desmantelada, los diferentes grupos todavía entran al patio externo de la hacienda, y bailan en lugar de pelear. Aun así, esta ceremonia “revisada” ha mantenido su carácter de “apropiación” simbólica y material del espacio y también de competencia. De hecho, cada grupo hace un esfuerzo notorio por atraer la atención de la autoridad central; la presentación del grupo individual lleva en sí algunos elementos de prestigio y de auto-promoción delante de la autoridad y el poder central: la frustración y la ira que la gente todavía demuestra cuando no gana es un signo de ello. Este aspecto de competencia puede ser encontrado también, aunque en menor escala, en la competencia de baile, casi una contienda entre mujeres y hombres, así como se expresa en la letra de las coplas tradicionales.

El actual patio de hacienda, entonces, se ha convertido en una “abstracción”, un campo de oposición y alternancia entre diferentes grupos, al mismo tiempo que mantiene su carácter “tradicional” de punto de encuentro entre el poder socio-político y trascendental, como veremos más adelante.

1.2.2 La entrega de la rama de gallos

A la *entrada* sigue la oferta de una rama de gallos al Comité Central por parte de las comunidades. La *rama* consiste de 12 gallos vivos atados a un palo y, en los tiempos pasados, los campesinos indígenas ofrecían a su patrón o al sacerdote local, como un signo de respeto y un reconocimiento de su autoridad y prestigio.

Hoy en día, en Pesillo hay dos tipos de *rama*: la una se da generalmente al Comité Central, es decir, a la autoridad central de la comunidad, y es colectiva, ya que es toda la comunidad que la ofrece y que yo defino *rama cen-*

tral. Un segundo tipo es la que grupos o individuos (no necesariamente toda la comunidad) ofrecen a un grupo o a un individuo considerado “digno” de recibirla, para agradecerle por sus “servicios” a la comunidad.²⁴ De las informaciones que he recabado, este segundo tipo de *rama* es muy reciente y es definido como “regalo”, ya que quien la recibe no tiene ninguna “obligación” explícita de reciprocársela, como tampoco un rol activo en la ejecución del ritual. Veremos más adelante cómo este “regalo” se relaciona con el tema de la deuda, la riqueza y el poder. Esta *rama-regalo* se diferencia explícitamente de la *rama central*, pues ésta implica un compromiso y además involucra la participación activa del receptor en el ritual. Esta es la versión “tradicional” descrita de manera extensa en la literatura. A lo largo de este trabajo me referiré, sobre todo, a esta ofrenda tradicional, ya que la gente pone mucho más énfasis y atención en ella que en la *rama-regalo* considerada casi un acto “complementario” de la celebración de San Juan. Sin embargo, la versión moderna de la *rama-regalo* no debe ser ignorada dentro de la semántica de la fiesta de San Juan, como veremos después.

El ritual del ofrecimiento de la *rama*²⁵ *colectiva* comienza el año anterior, durante la celebración previa de San Juan, cuando aquéllos que presentarán la *rama* en el siguiente año piden directamente al Comité Central por un gallo, que se devolverá en la siguiente celebración en la forma de la rama de 12 gallos, y de esta manera sellan un compromiso.²⁶ En el pasado, había priostes individuales que presentaban la *rama*, pero hoy en día su función es generalmente asumida por grupos, sectores u organizaciones locales.

El gallo recibido es llevado a casa y convertido en “gallo-caldo”, una sopa que se comparte con los miembros del grupo que ofrece la rama. Al participar en el “gallo-caldo”, se acepta el compromiso de ayudar en la preparación de la fiesta que acompaña la ofrenda de la rama al año siguiente, ya sea aportando con un gallo o con cualquier otra cosa que se necesite.

Al año siguiente, la *rama* se ofrece durante el desfile del Día Grande. Los gallos generalmente se atan a un caballo hermosamente adornado, seis en cada lado del mismo, acompañados por el grupo que los ofrece. Sus miembros bailan y cantan sin descanso, lo que es recibido con entusiasmo por el público que participa. El grupo entonces deja el lugar para el siguiente grupo, y así sucesivamente hasta que todos hayan presentado su rama.

Este tipo de rama se ofrece siempre al Comité Central el 24 de junio ²⁷ y por esta razón la llamaré la rama “central”, para enfatizar su carácter colectivo diferente de otras ramas “des-centralizadas” que se dan entre los comuneros.

1.2.3 La “rama central”: breve versión histórica

A pesar de los numerosos testimonios históricos y de la descripción y el análisis contemporáneos, de muchas maneras la celebración de San Juan, y sobre todo la ofrenda de la *rama*, queda envuelta en el misterio (ver también Crespi, 1968, 1981; Buitrón, 1964; Parsons, 1945; Rubio Orte, 1956; Crain, 1989; Guerrero, 1991a).

Tradicionalmente vinculada de cerca al sistema de hacienda, de acuerdo a los analistas que la han presenciado y analizado, la celebración provee un reflejo privilegiado de las desigualdades del mundo local, afirmados y renovados simbólicamente cada año, a través de la alternancia de imitación e inversión de la jerarquía tradicional. Al mismo tiempo, era considerada “instrumental” para todos los actores que participaban en ella, ya que ofrecía a ambas partes (el patrón y los peones) ciertas ventajas materiales.

Las descripciones anteriores de la fiesta en Pesillo reportan que el ritual del ofrecimiento de la rama de gallos tenía lugar en el patio de la hacienda, después de la entrada y la toma del patio. Ahí, todos los grupos se reunían alrededor de cada líder, y por turnos y en presencia del hacendado (podía ser un sacerdote durante la administración católica de la hacienda o un arrendatario durante la administración estatal) le ofrecían la rama. Inmediatamente después, un niño (*el niño de la loa*) sobre un caballo vestido elegantemente, se dirigía al administrador y le recitaba una oración de San Juan.²⁸

Bajo la administración de la Iglesia (hasta 1906), la preparación y el ofrecimiento de la rama a los sacerdotes era obligatoria, como lo eran otros ofrecimientos en la hacienda. Con el cambio de administración de la Iglesia al Estado (1906-1964), cuando el latifundio se dividió en cinco haciendas más pequeñas (cf. Capítulos 2, 3), estos ofrecimientos se convirtieron en voluntarios, y cada familia concentró su atención en los administradores de cada hacienda. Fue alrededor de los años cincuenta que la asistencia Social puso fin a estas ceremonias, y se rehusó a jugar el rol tradicional de receptor y simultáneamente iniciador de estos rituales. Consecuentemente, la gente volvió su

atención hacia los compadres blanco-mestizos del pueblo para que desempeñaran estos roles, desplazando el meollo del ritual de un sólo receptor individual hacia múltiples receptores.

Después de la Reforma Agraria de 1964, cuando la cooperativa tomó completa responsabilidad del manejo de la tierra otorgada por el Estado, también tomó completo control de los costos de la celebración. Durante los primeros años patrocinó la fiesta con los fondos de la cooperativa, pero después de algún tiempo los administradores de la misma comenzaron a buscar fuentes externas, en la forma de premios o aportes en dinero, y declinaron la participación de los compadres blancos. Los administradores del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC)²⁹ importaron nuevas formas de entretenimiento y se aumentó el número de visitantes externos que asistían a ella. Pero Crespi reporta también un “descenso” drástico en cuanto a énfasis en el ritual del ofrecimiento de la rama central y en participación en la celebración misma (Crespi, 1981).

De hecho, la Reforma Agraria de 1964 llevó a un rompimiento de los vínculos ancestrales, simbólicos y materiales, entre los patrones y los peones no obstante que las formas de priestazgo y la celebración de la fiesta se adaptaron de manera adecuada.

De acuerdo a M. Crespi (1981: 495) la fiesta de San Juan era el reflejo de las relaciones de poder y autoridad entre el patrón y sus peones, que proveía de una base ritual al contexto social de las relaciones hacendatarias. El lenguaje, la ideología y los rituales católicos ofrecían a los individuos ubicados tanto arriba como abajo de la jerarquía social tradicional, los recursos necesarios para mantener este orden, y de esta manera articulaban la organización y las relaciones jerárquicas de la hacienda.³⁰ Luego, cuando las estructuras tradicionales del poder (que daban coherencia y justificación a la fiesta) desaparecieron, la fiesta misma no tenía razón de existir. Los continuos cambios en el manejo de la cooperativa significaban que no tenía sentido ofrecer la rama a los administradores de la cooperativa, porque ellos cambiarían pronto; entonces por qué preocuparse de todos los gastos y preocupaciones que esto implicaba. Como un indígena campesino dijo: “Ahora que todos somos miembros de la cooperativa, todos somos como patrones; ¿entonces, cuál es el punto?” Esto sugirió a la autora que el ofrecimiento de la rama de parte de los indígenas estaba influenciado por el tiempo de duración estimado de la influencia y el poder del receptor: mientras más tiempo duraran los recepto-

res en sus cargos, mayor sería el beneficio para los líderes de la rama. Con la cooperativa, el poder de los administradores se redujo y el beneficio recibido no justificaba los altos costos de la celebración. Además, la función del ritual de San Juan como un símbolo y un facilitador del control blanco sobre los peones indígenas se volvió irrelevante para los objetivos de la hacienda, debido a los cambios en las prácticas y en las relaciones agrícolas. De hecho, la celebración de San Juan ofrecía a los blancos una estrategia encubierta para ejercer un control social, ya que insertaba a los campesinos indígenas y los líderes de la rama en una deuda económica que los atrapaba e invitaba “a los indios a un ‘juego de espera’ que prometía premios valiosos, inalcanzables de otra manera, a los mejores participantes” (Crespi, 1981: 489-9). Esto, junto con los altos costos del ritual de la rama, llevó, según la autora, a un cambio drástico de la fiesta de San Juan en Pesillo³¹.

Efectivamente, comparado con las descripciones pasadas, el actual ritual de la *rama central* parece mucho más pobre y algo desarticulado. Esto podría acotar la perspectiva de Crespi y la opinión de quienes consideran que las celebraciones contemporáneas de San Juan son vacías y sin ningún significado profundo. Según estas opiniones, las celebraciones de hoy en día parecen ser casi una parodia de las magníficas fiestas de otros tiempos, cuando el terrateniente distribuía a sus peones litros de chicha y mataba vacas y terneros para ellos; cuando todos tenían por lo menos una botella de trago en sus manos y no paraban de bailar y tomar durante noches y días hasta quedarse dormidos en donde se encontrasen, en el medio de una cuadrilla o en la calle. Actualmente, dicen, las cosas han cambiado: los campesinos indígenas no pueden correr con todos los gastos de una fiesta y, más aun, asumen cada vez más una mentalidad más “capitalista” y “emprendedora” que les previene de gastar mucho dinero en estos eventos (J.H., Cayambe).

En contraste con estas opiniones generales, los datos que recopilé parecen indicar claramente no sólo la continuidad de la celebración a través de los años, sino también la gran importancia que aún tiene. La gente todavía deja a un lado sus actividades para participar en la fiesta; los migrantes regresan a sus hogares para la ocasión, la mayoría de las actividades productivas se relegan y (como me informó uno de los trabajadores de una ONG local) siempre hay alguien que pierde sus cosechas debido a que las deja de lado o no encuentra ayuda entre sus parientes o vecinos, quienes participan en la fiesta. La gente siente que esta fiesta es algo que les pertenece y su legitimidad viene de

ser realizada año tras año “desde siempre”.³²

No me dí cuenta de la importancia y el impacto que esta celebración todavía tenía sobre la gente local hasta que desvié mi atención del patio de la hacienda y sus rituales a otras celebraciones que tienen lugar en la misma semana, pero lejos del “escenario”, en el espacio más doméstico y discreto de la familia. Se trata de los rituales de la *rama entre compadres* y *el castillo*, que según mi opinión son esenciales para explicar y clarificar la celebración actual de San Juan.

1.3 La rama de gallos entre compadres

Además de la *rama central* del 24 de junio, hay otro ofrecimiento ritual “descentralizado” de la rama que involucra a miembros de la comunidad que quieren establecer entre sí vínculos de compadrazgo. Esta rama *descentralizada* puede definirse casi como réplica en pequeña escala de la ofrenda central y, sin embargo, creo que revela más claramente la complejidad de su significado.

En esta versión, A va a la casa de B junto con su esposa y un grupo cercano de parientes y vecinos y pide que se le dé un gallo, que será devuelto el siguiente año como *rama* de gallos. Si B acepta el pedido, se le invita a A a tomar hasta que se emborrache. Vemos nuevamente que la bebida –sin comida– aparece en la etapa inicial de una nueva relación. El alcohol sella un acuerdo formal que establece que A debe 12 gallos a B. La comida hará su aparición en una etapa posterior. Como en el ritual de la *rama central*, también en este caso el gallo se cocina en sopa y se distribuye entre parientes y vecinos, quienes se convierten en una suerte de “partido” de A. La invitación es el pedido tácito de que los invitados ayuden al anfitrión a pagar el siguiente año lo que sería su “deuda” con B; al aceptar esta invitación, los invitados se comprometen a contribuir como puedan –con trabajo, animales, comida o, rara vez, con dinero. Cuando el tiempo llega, A ofrecerá de nuevo comida y bebida a todos sus invitados y reunirá sus contribuciones. Una vez más, la fiesta durará hasta que todos se emborrachen, como una señal de que el “contrato” ha sido respetado. La borrachera en los Andes es un elemento muy común en los rituales y celebraciones, porque la adoración a las divinidades requiere tomar una gran cantidad de alcohol; Sallnow define esto como una manera de trascender el “yo calculador e individualista” (Sallnow, 1987: 27; también Harris,

1995a; Rösing, 1995, entre otros). Igual que las últimas gotas de chicha vertidas sobre la tierra como una libación ofrecida a la Tierra, tomar alcohol parece representar una especie de “libación al cuerpo”; pero al mismo tiempo, la borrachera sugiere una “pérdida de fronteras” similar a la que encontramos en los bailes y las canciones de las cuadrillas, en el patio de la hacienda caracterizados por el borrar los roles e identidades sexuales.

Cuando la fecha establecida llega, el siguiente año, A y su grupo se dirigen bailando y cantando a la casa de B —quien les espera en la puerta de la casa con flores— para entregarle la *rama*. Algunas veces los acompaña el niño de la loa, un joven que llega a caballo y recita la oración a San Juan, a quien B entrega algo de dinero. El niño responde a este gesto lanzando pichones hacia B. En este punto, cuando el “contrato” se ha sellado, la comida aparece en escena: A recibe de B una gran cantidad de comida (carne, mote, cuyes, pollos y papas cocinadas) y chicha que lleva a su casa, en donde comparte esto con su grupo y en donde tiene lugar una gran fiesta.

En este punto, A y B son oficialmente compadres, parientes rituales cuyos vínculos durarán para siempre. De este modo, la *rama* se convierte en un mecanismo a través del cual los individuos y grupos entran en una cadena eterna de mutuos lazos económicos y morales, ya que el pedido de un compadre idealmente es imposible de rehusar dada su gran fuerza moral (cf. Mayer, 1974; Orlove, 1979a, 1979b; Murra, 1975).

Este ritual entre compadres no ha recibido mucha atención de parte de los investigadores, quienes la etiquetaron como un “acto ocasional” (Crespi, 1981: 503), algo que ocurre entre bastidores (Guerrero, 1991a: 30) y que es otra de las múltiples expresiones de la reciprocidad andina. Con la caída del sistema de la hacienda, esta práctica pudo haber tomado un papel más central; por lo tanto, el análisis de Crespi todavía sería válido. Sin embargo, yo argumento que una mirada más cercana y profunda revela algunos elementos esenciales para la comprensión del meollo de la celebración como un todo.

Durante mi estadía en Pesillo, me dí cuenta de que la importancia de esta práctica había sido injustamente descuidada. En primer lugar, la gente parecía más animada cuando hablaba de esta versión de la *rama* que cuando lo hacía acerca de la versión central; sus palabras y actitudes mostraban un involucramiento emocional más fuerte. En segundo lugar, es una práctica que canaliza una gran cantidad de recursos económicos y muchísima energía en

una unidad doméstica; por lo tanto, representa un momento privilegiado en la vida social, tanto de las unidades domésticas individuales como de los grupos.³³

La descripción del *castillo*, a continuación, mostrará con mayor claridad que los elementos estructurales de la celebración de San Juan como un todo regresan una y otra vez en cualquiera de sus momentos.

1.4 El castillo

El *castillo*, también conocido con el nombre de *el aumento*, consiste en pedir prestado una cantidad de dinero que deberá devolverse en doble cantidad al siguiente año. Este pedido ritualizado tiene lugar exclusivamente durante la celebración de San Juan, así como también su devolución.

La gente recuerda la existencia de esta práctica desde los tiempos más antiguos (cf. por ejemplo, Rubio-Orbe, 1964; AA.VV. 1991), pero es sólo recientemente, desde el desmantelamiento de la hacienda, que involucra dinero. En el pasado, consistía en una estructura de caña a la que se amarraba toda clase de frutas, pan y botellas de alcohol.³⁴ Algunas personas recuerdan que se ponía en el techo de las casas, sobre la puerta, como signo de buen auspicio. Durante San Juan, la gente que quería contribuir al *castillo* con algo acudía al terrateniente que le proporcionaba el producto en cuestión, con el compromiso de pagar el año siguiente el doble de lo prestado.

La colocación del *castillo* en el techo recuerda el ritual del *huasipichay*, en el cual la puesta de la teja con un gallo representa otro momento central y sobre el cual regresaré luego.

En la actualidad, el ritual no difiere mucho del pasado, excepto que las frutas han sido sustituidas por dinero, cuyo préstamo debe doblarse al año siguiente, siempre durante la celebración de San Juan. M. Crain (1989) describe esta práctica también para la parroquia de Angochaua, donde, en las vísperas del Día Grande, la gente va de casa en casa visitando los altares de San Juan, alrededor de los cuales se toca música, se baila y se bebe. Si uno o más danzantes toma algo del altar –dinero, frutas o un objeto–, se compromete a devolverlo en doble cantidad durante la celebración del próximo año. Sin embargo, esto es visto como un signo de la reciprocidad andina y, como tal, la autora no le da mayor importancia (Crain, 1989: 176-77).

En el área de Pesillo existen personas conocidas que cada año dan *castillos*. Hasta recientemente se trataba de individuos entre los más acomodados y, con frecuencia, de origen mestizo. Se trataba generalmente de los descendientes de los antiguos mayorales o mayordomos, los trabajadores mestizos de la hacienda que se quedaron en las comunidades después de la Reforma Agraria; su riqueza puede medirse por el tamaño y la calidad de su tierra y por el número de cabezas de ganado; tienen gente que trabaja para ellos en las tareas agrícolas o en el comercio, ya que sus actividades son diversificadas; sus hijos son enviados a pueblos mestizos cercanos o a la capital para recibir educación superior, lo que les permite también diversificar sus actividades fuera de la comunidad.

Pero en tiempos más recientes las cosas están cambiando. A pesar de la gran diferenciación que la Reforma Agraria ha acarreado entre campesinos con y sin tierra, los campesinos indígenas no pueden ya prescindir del dinero. Este acceso relativamente más fácil al dinero significa que hoy en las comunidades hay más gente que antes en capacidad de dar *castillos*, y su número se incrementa visiblemente cada año.

Desde una perspectiva puramente financiera, el *castillo* podría definirse como crédito con el 100% de interés, el más alto de todos, por lo que podría asociarse con una práctica de usura (ver Capítulo 1, sección 1.4). Pero hay muchos elementos que muestran claramente que sus aspectos socio-culturales son mucho más importantes que los económicos. En primer lugar, la gente no lo considera una “deuda” y hasta discursivamente mantiene categorías separadas – y a veces opuestas– para los dos tipos de préstamos de dinero (cf. Capítulo 3, secciones 5 y 6). En segundo lugar, hay una consideración positiva del *castillo*: nadie se ha quejado nunca por la “tasa de interés” que conlleva; por el contrario, la gente parece estar satisfecha de que siempre haya alguien que lo otorga. Dicen que no podría haber fiesta de San Juan sin *castillos* y por esto la gente incluso se va a otras comunidades si es que en la suya no hubiera *castillos*. En tercer lugar, la cantidad de dinero prestada es mínima. De mis datos resulta que en algunos lugares hay gente que da *castillos* sólo cuando la suma de dinero requerida es muy alta, porque de lo contrario el préstamo no compensaría los costos de la ceremonia que lo acompaña. Incluso en el caso de aquéllos que tratan al *castillo* como una verdadera inversión financiera (ver más adelante), la suma de dinero involucrada es en general muy baja. En unos pocos casos, se me dijo que el dinero pedido en *castillo*

representa una ayuda para quienes lo piden; sin embargo, no hay ganancias significativas, ya que el dinero generalmente se gasta en la misma fiesta. De hecho, la razón explícita por la que la gente pide *castillos* es invariable: “nos gusta el cuy y la chicha, nos gusta la fiesta”. Como hemos visto antes, tanto los cuyes como la chicha representan los elementos constitutivos de cualquier celebración de ritual en los Andes. Este dinero se “reinvierte” inmediatamente en la fiesta, para “incrementar” sus proporciones; como dijo una entrevistada:

“Yo he visto que es para una diversión también... no he visto por la necesidad. A veces uno por necesidad se saca. Yo por la necesidad saqué 100.000 sucres, pero más por la diversión. Porque tienen una obligación de volver a pagar con baile” (es decir, celebrando. E.Y., T. octubre, 1996).

El pedido de *castillos* involucra algunas obligaciones también de parte de su “dueño”, es decir, de quien lo da, como por ejemplo el ofrecimiento de bebidas para quienes hacen el pedido. Como en un matrimonio y en la *rama entre compadres*, aquí también pedir y recibir el *castillo* es acompañado por el consumo de alcohol –sin comida– que “firma” oficialmente el compromiso que ambas partes se comprometen a respetar.

Sin embargo, es la devolución del dinero, un año después, lo que constituye la ocasión para una verdadera y gran fiesta. En ese día, todos quienes deben devolver los *castillos* se reúnen en la casa de su “dueño” y en la sala principal de la casa se sientan frente a él, quien les convida trago y algunas veces también coladas. El dueño se sienta con la espalda hacia la pared, de tal manera que pueda tener bajo control a toda la sala. Detrás de sus hombros, en la pared, hay una imagen de San Juan. Desde su asiento, él lee de una lista el nombre de quien le debe dinero; en palabras de una entrevistada: “el dueño tiene apuntado y va nombrando y el que debe se levanta y entrega” (R.I., Pésillo, diciembre, 1996). El pedido del *castillo* generalmente consta bajo el nombre del hombre de la familia, pero éste siempre va acompañado de su esposa cuando se hace el pedido, y por un grupo de parientes y amigos cercanos cuando se lo devuelve.

Cuando todos los *castillos* han sido recobrados, el dueño y su esposa ofrecen a cada “pagador” la *obligación*, que consiste en chicha, trago, cuyes, pollos y papas cocinados, chochos, naranjas, plátanos y pan, que él comparte con su grupo que le acompaña. La cantidad de comida recibida varía de acuerdo al monto del *castillo* que se paga: mientras más dinero se paga, ma-

yor cantidad de comida se recibe. Se trata de una comida “extraordinaria”, en el sentido de que no responde a la dieta indígena regular, aunque se produce en casa y no puede comprarse en la calle. La chicha tiene una importancia ceremonial enorme y, junto con el cuy —esencial en las sesiones de curación—, representa un tipo de comida conocida específicamente como “indígena”, ya que se encuentra muy rara vez en la mesa de una familia mestiza. Lo mismo puede decirse del pan y de la fruta: el primero se encuentra en ocasión de ceremonias de reproducción, como bautizos, bodas y celebración de difuntos (ver capítulo 5); la segunda, no obstante ser más común que el pan o la carne, es también una comida “lujosa” y generalmente asociada con la región costanera, región que la gente de la Sierra asocia con la generosidad de la naturaleza,³⁵ con abundancia y fertilidad. En el pasado, el *castillo* mismo consistía sólo de frutas de este tipo (plátanos, naranjas, piñas) que han sido sustituidas por dinero después del desmantelamiento de la hacienda, a pesar de que nadie pudo decirme con exactitud cuándo y cómo tuvo lugar este cambio.

Mostraré, en lo que queda de este capítulo, que la calidad de la comida que se ofrece como respuesta a la recepción del dinero del *castillo* tiene que ver con la producción y la reproducción material y social de la familia; esto, en una manera diferente, es también el principal objetivo del ritual del *huaisipichay*. La importancia del *castillo* descansa en sus dimensiones simbólicas relacionadas con el aumento, más que en su carácter económico. Sin embargo veremos más adelante cómo los aspectos económicos y simbólicos del castillo son difíciles de separar. Para esto, haré primero una revisión de las interpretaciones que tradicionalmente se han hecho de la fiesta de San Juan.

2. San Juan o un festival de hacienda

Los investigadores asocian generalmente la celebración de San Juan con el sistema de la hacienda, tanto antes como después de la Reforma Agraria de 1964 (cf. Parsons, 1945; Buitrón, 1964; Carvalho-Neto, 1964; Hassaurek, 1967; Crespi, 1968, 1981; Moya, 1981, entre otros).

Entre los trabajos más recientes, aquéllos de M. Crain (1989) y A. Guerrero (1991a) son tal vez los más representativos y avanzados en sus análisis. Ambos autores analizan la celebración de San Juan en el norte del país, en zonas no muy distantes de Pesillo, en comunidades relacionadas todavía con una hacienda y donde la *rama de gallos* todavía se ofrece al terrateniente. Las celebraciones que ellos presenciaron son muy similares a las que se daban en

Pesillo durante la época de la hacienda y los autores concluyen diciendo que la *rama* mantiene todavía su carácter de ritual jerárquico, y que son el espejo de las relaciones actuales entre los terratenientes y sus trabajadores. Tanto M. Crain como A. Guerrero reconocen en la celebración de la *rama* el acto central de un complejo más amplio: la ritualización del reconocimiento de la autoridad y el poder del hacendado por parte de sus peones.

M. Crain lee esta fiesta en términos de hegemonía, esto es, el proceso a través del cual una clase dominante se impone sobre una clase más débil y controla no sólo los medios de producción material, sino también de producción simbólica. Según esta autora, la celebración de San Juan se utiliza por los campesinos indígenas como un “arma del débil”, un medio para resistir y enfrentar tanto la ortodoxia política como la católica. A través de la inversión simbólica del *estatus quo*, las categorías dominantes de clasificación social se revierten temporalmente e incluso son abolidas. La celebración, entonces, se convierte en un medio para rehusar y resistir el orden social establecido. Durante la ejecución del ritual central de la *rama*, se introduce; un nuevo orden social y más igualitario los campesinos entran en una esfera que ordinariamente les es negada; se apropian simbólicamente de la autoridad que cotidianamente se ejerce sobre ellos. Esta potencialidad de subversión social es, según Crain, la razón por la que esta celebración siempre se ha temido por los mestizos (ver también Hassaurek, 1967; Buitrón, 1964).

Como consecuencia de esta interpretación, la autora reconoce que la fiesta de San Juan ha adquirido actualmente más fuerza que antes, porque representa la manera indígena de resistir la nueva ética del trabajo, relacionada con las nuevas relaciones de producción capitalista en la agricultura. Con la emergencia del trabajo asalariado, dice Crain, el interés del terrateniente por controlar la distribución y la utilización del tiempo de los campesinos se hace más fuerte y ésta es la razón por la que otras celebraciones relacionadas con la hacienda han desaparecido: eran muy costosas para los hacendados —quienes las co-patrocinan— en términos tanto de dinero como de tiempo de los campesinos. Por lo tanto, dada la nueva situación económica, las tácticas y estrategias de los campesinos también han cambiado. Para compensar la desaparición de otras celebraciones tradicionales, la fiesta de San Juan es todavía más importante que antes, al ser su rol el de minar y desorganizar las actividades diarias de las nuevas haciendas comerciales. En este contexto, el hacendado no tiene otra alternativa que aceptar la celebración y todo lo que ésta

implica: la exhibición (temporal) de un horario diferente, definido explícitamente por sus trabajadores, además de su participación “obligatoria” en la fiesta con un rol específico, y subordinarse al deseo de sus campesinos, quienes han subvertido de esta manera el orden y la jerarquía social usual.

Tal interpretación de la celebración de San Juan definitivamente avanza un paso más allá que las previas, que interpretaban los festivales de la hacienda como rituales de integración comunitaria que reafirmaban la jerarquía social existente, y por lo tanto eran vistos como rituales de subordinación (ver Parsons, 1945; Buitrón, 1964).

Aun así, el análisis de Crain me parece parcial. En primer lugar, la desorganización de las actividades diarias (que requiere el ritual de San Juan) parece un tanto forzada, dado que San Juan ocurre sólo una vez al año. En segundo lugar, reduce los rituales a simples manifestaciones de mera rebelión y resistencia, y esconde de esta manera sus facetas múltiples e ignora su profundidad histórica. De hecho, como la autora misma reporta, los orígenes de esta celebración se han perdido en los oscuros tiempos míticos anteriores a la Conquista Española.³⁶

Como muchos otros festivales religiosos incásicos, hay evidencias de que la celebración católica de San Juan reemplazó a una fiesta original prehispánica, el *Inti-Raymi*, es decir, la celebración del sol en la época de cosecha (cf. Dillon y Abercrombie, 1988; MacCormack, 1991a, 1991b; Guerrero, 1991a; Cervone, 1996). Crain reporta la fiesta magnífica del solsticio de verano, descrita en las primeras crónicas. Incluso, en 1551-52, Garcilaso de la Vega informó del “reemplazo” del *Inti Raymi* por el festival de Corpus Christi, cuyo festejo él presenció en la ciudad del Cuzco (citado por Mac Cormack, 1991a: 59).³⁷

Las celebraciones de verano todavía existen en todo el Ecuador, a pesar de que en casi todos los lugares han sido renombradas³⁸, y siempre coinciden con la época de cosecha. Esto sugiere que se trata de festivales de cosecha, es decir, celebraciones de acción de gracias y rituales propiciadores de fertilidad (Cervone, 1996).

El enfoque materialista y de clase, que Crain utiliza, lleva a que su análisis se centre sólo en los aspectos “contra hegemónicos” de la celebración, y reducen su interpretación a las relaciones cambiantes de producción. Al ha-

cerlo, ella ignora, por ejemplo, la profundidad histórica del ritual y, sobre todo, el hecho de que los participantes de la fiesta la consideran explícitamente como una fiesta “religiosa”: para ellos, es la fiesta *del y para* el santo.

El análisis más sofisticado de A. Guerrero proporciona un entendimiento más profundo de la celebración de San Juan.

La interpretación de A. Guerrero de la fiesta de San Juan es mucho más amplia que la de Crain. En primer lugar, este autor inserta el festival en el contexto más amplio del complejo de la hacienda, definido no sólo en términos económicos, sino también como un orden social, político y simbólico. En este contexto más amplio, el ritual de la *rama* recupera su significado en cuanto rito de resistencia, rebelión y también de legitimización. La visión del autor sobre el orden de la hacienda lleva a considerar este festival no sólo como un “juego de trasgresión”, sino también como un momento normativo. Las tradicionales celebraciones agrícolas ya desaparecidas eran actos normativos entre el patrón y sus peones; como tales, eran actos de resistencia que emergían de la vida y de los gestos diarios. Guerrero sugiere que, de la misma manera, el ritual contemporáneo de la *rama* es todavía una manera de eliminar metódicamente lo imprevisto y lo impredecible.

Tal interpretación introduce un nuevo elemento en la celebración de San Juan: el de la conciencia de los actores involucrados en ella, que transforma a la fiesta de una “costumbre” en una “tradición reinventada” (Guerrero, 1991a: 14). Pero entonces el autor se pregunta por qué y cómo, una vez que el substrato que servía de soporte ha desaparecido, esta celebración ha sido reinventada y la costumbre reactivada y transformada en una tradición. El ritual central de la *rama* no ha sido reemplazado totalmente. Por su intermedio la autoridad y el poder del terrateniente se reafirman y legitiman. De acuerdo a Guerrero, el intercambio ritual de un gallo por 12 era y todavía es un símbolo claro de la reciprocidad desigual que moldea las relaciones en el mundo jerárquico de la hacienda. Al ofrecer los 12 gallos al terrateniente, los peones reconocen su superioridad y su autoridad y la aceptan. Por su parte, al acceder a iniciar la celebración, el terrateniente acepta patrocinar la fiesta, y da así señales claras de la “generosidad institucionalizada” que se espera debe acompañar al poder en los Andes.

De acuerdo a Guerrero, los signos y gestos detallados en los rituales de la *toma del patio* y de la *rama central* son evidencia de que estos rituales toda-

vía ratifican los vínculos entre el patrón y sus trabajadores. La espina dorsal de estos rituales, su andamiaje, todavía descansa en las relaciones entre el líder indígena de la *rama* y su patrón. El ritual del ofrecimiento de la *rama* todavía representa, entonces, el símbolo por antonomasia de la reciprocidad desigual y el reconocimiento de la jerarquía de la hacienda, que está representada y reproducida simbólicamente en el ritual mismo (Guerrero, 1991a).

De acuerdo a esta interpretación, los dos rituales son aspectos de un mismo fenómeno y ninguno de los dos existe sin el otro: cada uno es el complemento del otro. Juntos, todavía reflejan y reproducen simbólicamente las relaciones modernas entre los participantes. Pero más allá de eso, juntos llevan a cabo –en términos de Bourdieu– una función esencial de “alquimia social”: guían a los participantes a reconocer, y de esa manera a legitimar, la posición social de cada uno. Al hacerlo, reconocen, legitiman, y así aceptan su propia posición (Guerrero, 1991a: 33).

Por lo tanto, la tradición reinventada de la celebración de San Juan sería la reacción y la respuesta de los indígenas contemporáneos al enfrentar los bruscos cambios sustanciales que se han dado en años recientes. De acuerdo a Guerrero, la fiesta tendría el carácter de un “ritual de transición”, que establece una diferencia entre aquéllos “que entran” y aquéllos que se quedan “fuera”. Al trazar una línea definida entre un “nosotros” y un “ellos”, la fiesta se convierte en el intento indígena de reconstruir, a nivel imaginario, la ilusión de un mundo estable y coherente. En la celebración de San Juan, los gestos y los actos se convierten en la manera indígena de integrar el pasado y el presente en una totalidad coherente, para construir un puente entre la dura realidad que hay que enfrentar y la nostalgia de un universo perdido (Guerrero, 1991a: 39).

Vemos, entonces, que los análisis de la celebración de San Juan, tanto pasados como recientes, se han concentrado sobre todo en las relaciones sociales de producción de sus participantes. Estos análisis han privilegiado su carácter de “espejo de la sociedad”, reflejo de las dinámicas expresadas ritualmente que tienen lugar entre la gente y su autoridad central. Como consecuencia de esto, la principal atención de los analistas se ha dirigido hacia las actividades realizadas durante el Día Grande en el patio de la hacienda, especialmente hacia el ritual de la *rama central*.

Sin embargo, yo argumento que este tipo de análisis es todavía parcial, ya que ignora las otras ceremonias que tienen lugar durante la misma celebración. Guerrero está consciente de la existencia de la *rama entre compadres* y menciona la existencia del *castillo* pero, al igual que Crain, los considera como manifestaciones de la “reciprocidad andina”, y por ende descuida su rol dentro de toda la celebración. En el relato de Guerrero, las dos ceremonias aparentemente no guardan mucha relación con la gran celebración de San Juan; parecen ser más bien actos “recíprocos” entre miembros de la comunidad, iguales a todos los otros que se dan en cualquier comunidad andina; su sentido específico dentro de la semántica de la celebración de San Juan es ignorado.

Mi argumento es que son justamente estos aspectos descuidados de la celebración, cuando no ignorados, lo que nos proporciona la clave para entender su importancia en el mundo contemporáneo de los pesillanos.

3. Una lectura de la fiesta de San Juan desde la deuda

Desde 1990, el Comité Central ha estado completamente a cargo de la celebración de San Juan en Pesillo; así se ha convertido en el *prioste* principal, es decir, su patrocinador y receptor de la *rama central*. Comparado con la *rama entre compadres* y el *castillo*, aparecen reforzados y más vivos que nunca; el ritual de la *rama central* aparece muy débil y pobre.

Aparentemente la celebración de San Juan se ha adaptado al nuevo contexto socio-económico: al ser Pesillo una hacienda estatal, la tierra fue completamente distribuida entre los campesinos indígenas, y ésta fue desmantelada en su totalidad. Sin un patrón que encarne la autoridad jerárquica central oficialmente reconocida, celebrada y ratificada a través del ritual de la *rama central*, el antiguo centro se ha vuelto más débil y pobre, así como todas las actividades que solían tener lugar en él. La ausencia de un poder central personificado ha convertido el patio de la hacienda en un espacio casi sin sentido, mientras que los espacios “periféricos” se han reforzado. Como hemos visto en el capítulo 2 y especialmente en el 3, la vida indígena está actualmente “descentralizada”, fragmentada en mini-centros sociales, económicos y rituales organizados alrededor de grupos familiares.

Como consecuencia, la ofrenda de la *rama central* ha perdido su representatividad en favor del ritual descentralizado entre miembros de la comu-

nidad, que se organiza alrededor de los sacerdotes. Debido a que estos mini-centros tienen más importancia que antes para la vida indígena, también tienen mayor visibilidad. Así, las fiestas en las casas, con la imagen del santo y los *arichucos*, los *castillos* y las *rama entre compadres*, representan la versión “moderna” de la celebración: es el “nuevo” San Juan que condensa y expresa la vida indígena moderna, así como la nueva manera de representarse antes “los otros”.

El análisis del contexto socioeconómico cambiante puede ayudar a entender el porqué de la visibilidad de espacios que antes estaban (aparentemente) “escondidos”, pero no dice mucho acerca del significado de este “nuevo” San Juan. Por otro lado, el gran énfasis ubicado tradicionalmente sobre el ritual de la *rama central* nos previene de comprender completamente la importancia que estas celebraciones “periféricas” puedan haber tenido. En cualquier caso, mientras tal análisis puede verter un poco de luz sobre la “evolución” de la celebración, o mejor aun, sobre las manifestaciones “externas” de la celebración, no arroja mucha luz acerca de la importancia que ésta tiene para la gente o su impacto sobre ellos. No explica, por ejemplo, su “supervivencia”, a pesar de la total desaparición del contexto que la impulsó, o por qué la gente todavía deja todo a un lado para concentrarse en ella.

M. Crespi (1981) reporta que, en 1972-1973, la *rama central* se ofrecía a los administradores de las cooperativas del IERAC, pero que desde entonces, por mutuo acuerdo, nadie la ha recibido. La autora lee esto como una confirmación adicional del empobrecimiento general del ritual de la *rama* y de toda la celebración de San Juan. Su opinión es compartida por otros analistas sociales y por otras personas conocedoras de la zona. Pero mi información demuestra lo contrario. A través de los años, la ejecución de una celebración tras otra ha dado vida a una cadena que une un año con el otro, de tal manera que no hay brechas entre el pasado, el presente y el futuro. Como un entrevistado me dijo:

“De lo que estamos bailando es lo que estamos haciendo cuentas ya (...). Desde el tiempo que yo he llegado a darme cuenta –y voy cargándome 37 años de vida–, 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 C.C. se daba (la rama) a la cooperativa. La cooperativa administraba la rama de gallos, distribuía comida, chicha, trago, atendía a los que presentaban la rama” (J.M., Pesillo, agosto, 1997).

Es sólo cuando se vuelve la mirada hacia el conjunto de celebraciones en honor al santo, que se toma conciencia de que su significado no descansa sólo en el ritual de la *rama central*, sino que la celebración de San Juan presenta un carácter multifacético y sobrepasa los límites de una interpretación en términos exclusivamente de adaptación al contexto socioeconómico.

Por ejemplo, nunca nadie ha prestado atención a su, tal vez más obvio, carácter: el de ser una celebración religiosa, la principal expresión local del catolicismo. Aun así, la celebración no puede ser interpretada sólo como la manifestación de un sincretismo religioso. La figura de San Juan, y el simbolismo que lo rodea, son de obvios orígenes católicos; sin embargo, no puede ser leído como una “réplica” de su original del viejo continente, al haber asumido en gran parte el carácter de un Cristo “andeanizado”. Como hemos visto, el *Inti Raymi* era originalmente una celebración de acción de gracias y un rito de propiciación de fertilidad; su meollo era la celebración de las fuerzas esenciales al mantenimiento, la preservación y el reciclaje de la energía vital que controla la fertilidad de los humanos, animales y cultivos. Yo argumento que estos elementos de vitalidad, esenciales para la fertilidad y la prosperidad de la vida en general, todavía representan, en gran medida, el meollo de la celebración de San Juan en Pesillo, y son recurrentes en cada una de sus celebraciones “individuales”. Esto no significa que la celebración es un vestigio prehispánico; de hecho, la fiesta ha cambiado a través del tiempo: la incorporación de nuevos aportes y experiencias, tomados del contexto alrededor, ha dado luz a una expresión religiosa que va de la mano con el cambiante eje socio-económico del mundo que la fomenta. Y sin embargo, su complejidad se escapa de nuevo de una interpretación simplista y reduccionista, forzada en los límites de una visión dualista que opone la religión oficial versus una religión popular. Es precisamente la co-existencia de varias facetas y la condensación de distintos significados lo que otorga a esta celebración tal complejidad.

3.1 Fertilidad y sacrificio

El simbolismo de los gallos de la *rama* bien puede ser de origen católico. Algunos de mis entrevistados se remiten al gallo que cantó tres veces anunciando la traición de Pedro hacia Jesús (Lc 22,62). Esta asociación parece encontrar apoyo en el hecho de que, una semana después de la celebración de San Juan, el pueblo de Cayambe y las comunidades indígenas del sur celebran San Pedro.³⁹ Con frecuencia las dos celebraciones se nombran juntas, casi co-

mo si fueran una sola, pero en Pesillo la celebración de San Pedro no tiene relevancia.

El simbolismo católico no es secundario en la celebración de San Juan. Aun así, el supuesto origen evangélico de la existencia de los gallos en la *rama* no provee muchas pautas para una explicación plausible del intercambio de un gallo por 12. Al preguntar acerca de esto, mis entrevistados frecuentemente contestaban que los gallos son 12 porque hay 12 meses en el año: “12 gallos porque son 12 meses; los antepasados hacían cuenta un mes un gallo” (J.M., Pesillo, 1992).

Parece ser, entonces, que el gallo inicial crece y se multiplica por cada mes que corre entre el pedido inicial de un gallo y su devolución en la forma de una rama de 12. El tiempo que separa el comienzo y la finalización del ritual, un año después, produce un incremento sobre lo que podríamos definir como un “préstamo”; en este sentido, podríamos hablar de una “ganancia” en términos financieros, para quien “otorga el préstamo”, la persona que satisface el pedido y entrega el gallo inicial.

Más que la *rama central*, es la *rama entre compadres* la que evidencia el hecho de que este incremento se refiera también al “préstamo” algo que se ha dado en préstamo debe ser devuelto 12 veces más. En términos puramente económicos, podemos decir que hay un “interés” sobre el préstamo que produce una ganancia proporcional al tiempo del préstamo. Yo argumento que es precisamente esto lo que inicialmente redefine la relación que se establece a partir de la *rama entre compadres* como “deuda” en lugar de reciprocidad (cf. Introducción). Además, esto significa que quien toma el gallo debe incurrir en una serie de deudas materiales y morales para poder pagar apropiadamente el gallo inicial (“con todo lo de ley”).

Pero esta “ganancia” se extiende también al que pide el gallo y a su familia. De hecho, otra respuesta frecuente sobre los 12 gallos se relacionaba metafóricamente con el trabajo productivo de un hogar a lo largo del año. Mis entrevistados trataron de explicarme que, a través del trabajo de cada mes, quien pide el gallo mantiene el ritmo económico de su hogar, y de esta manera demuestra que tiene la posibilidad económica de devolver los 12 gallos. En palabras de uno de mis entrevistados:

“Doce 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, 1997).

El pedido inicial de un gallo implica, entonces, la confianza de poder cumplir con el contrato establecido con el acreedor y, por lo tanto, el de tener la capacidad económica —y social— de pagar los 12 gallos, junto con los otros gastos que esto implica. Más que esto, sospecho que del lado de quien pide el gallo se presupone la expectativa de un incremento que entonces le permitiría estar en la posición de pagar. Las palabras arriba reportadas podrían entonces leerse de esta manera: “mientras el gallo crece en un año, el trabajo hará lo mismo”. En ambos casos, el ritual de la *rama* adquiere las características de un “ritual de aumento”, un rito propiciador para la prosperidad y la fertilidad de sus participantes. La ceremonia colectiva de la *rama* asegura la prosperidad y la continuidad de toda la comunidad, mientras que la “descentralizada”, entre compadres, asegura el ritmo económico de la familia individual. Y de hecho, el Comité Central, prioste de la fiesta, se asegura de que siempre haya ofrendas de *ramas*. De esta manera, el crecimiento de los gallos puede equipararse al del oro que crece en las minas o de los cultivos que crecen en los campos: la fertilidad de la tierra y de las minas viene de la misma fuente sobrenatural, es decir, los espíritus de la montaña y San Juan, quienes presentan una equivalencia estructural (cf. Harris, 1989; Sallnow, 1989; Nash, 1979). Este incremento suena casi “natural” y se expresa con metáforas que se refieren a un crecimiento agrícola. La “deuda” que la gente tiene con el santo parece ser del tipo descrito por J. Nash para los mineros bolivianos, esto es, un sacrificio al “dueño” (J. Nash, 1979).

El simbolismo católico también provee elementos importantes que ayudan a decifrar este sistema de creencias en su conjunto. En la tradición cristiana, el número 12 es simbólicamente importante. En el Antiguo Testamento hay 12 tribus de Israel conformadas por los elegidos por Dios. Las 12 tribus descienden de Abraham, a quien Dios le prometió que será el padre de mucha gente, nacidos de una mujer estéril, a quien Dios hace fértil en su edad madura.⁴⁰ Abraham tuvo su primer hijo, Ishmael, con su sirvienta Hagar, porque su esposa Sara era estéril. Ishmael tuvo 12 hijos, como Dios le había prometido a su padre (Gen. 17,20). Cuando Sara ya era vieja, Dios la hizo fértil y le envió un hijo, Isaac, quien se casó con Rebekah. Pero Rebekah también era estéril, por lo que Isaac oró y Dios oyó sus oraciones e hizo que Rebekah fuera fértil (Gen. 25, 21-22). Isaac y Rebekah tuvieron gemelos: Esahú y Jacob.

Jacob también tuvo 12 hijos con sus dos esposas, Leah y Raquel. Raquel, la que él más quería, era estéril, pero Dios la hizo fértil y ella tuvo un hijo (Gen. 30, 22-23). Los 12 hijos de Jacob fueron los líderes de las 12 tribus de Israel (Gen 49, 2-28), quienes formaron la multitud que Dios le había prometido a Abraham. También, en el Nuevo Testamento los Apóstoles de Jesús fueron 12, sobre los que Dios fundó su pueblo nuevo.

En el Antiguo Testamento, el número 12 simboliza, entonces, la descendencia, el signo visible y material de la bendición de Dios. Tener muchos descendientes se consideraba signo de buena suerte para un hombre: el número de hijos era el medio visible por el que Dios le ofrece al hombre prosperidad. Este número parece implicar, entonces, un fuerte sentido de prosperidad y fertilidad, especialmente si observamos su estricta asociación y contraste con un estado previo de esterilidad: cuando Dios interviene para hacer fértil a una mujer estéril, entonces ella concibe 12 hijos. Y todos ellos son hombres.

El número 12 aparece frecuentemente en la celebración de San Juan: como hemos visto, las campanas y cintas del *aruchico* que cuelgan de su sombrero son 12; hay 12 cuernos en la máscara del *Diabluma* e, idealmente, aquellos que se disfrazan como *Diabluma* deberían hacerlo durante 12 años. Y por supuesto, hay 12 gallos en una rama.

El ritual de bendición e inauguración de una nueva casa (*huasipichay*) presenta una asociación similar entre el gallo y la fertilidad del hogar.⁴¹ Es un ritual de “limpieza” de la casa, que es materialmente barrida para así ahuyentar a las energías negativas y el mal; después, se coloca una teja adornada con un figura de gallo en el techo de la nueva casa. Al gallo se le hace garante de la protección y la seguridad del hogar, esto es, del mantenimiento de la productividad del hogar, ese “mantenimiento del ritmo económico” que ya encontramos en el intercambio de un gallo por 12. Esto, a largo plazo, asegura la continuidad física y social del grupo como tal; a corto plazo, el rol llevado a cabo por el gallo es ejecutado por el hombre del hogar, quien, a través de su trabajo “productivo”, asegura la continuidad social y física de sus miembros.

Ya hemos visto que en el Antiguo Testamento el simbolismo del número 12 tiene un carácter “masculino”: todos los descendientes de Abraham, quienes eventualmente formarán las 12 tribus de Israel, son hombres. Pero esta multitud de gente, la prosperidad y el prestigio que significan para Abraham –y sus hijos–, la virilidad que en último término simbolizan, pueden

ocurrir sólo gracias a la fertilidad femenina. Una vez más, la intervención directa de la mujer es esencial. Encontraremos que toda la celebración de San Juan refuerza esta complementariedad entre hombres y mujeres, que se explicita en las palabras de uno de mis entrevistados, cuando me explicaba por qué la rama está conformada por gallos en los siguientes términos: “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, julio, 1997). De esta manera, él contrastaba la fertilidad del gallo y lo masculino con la fecundidad de la gallina y lo femenino. Todo esto hace sospechar que el principio del crecimiento e incremento es masculino, como lo es la semilla que fertiliza la tierra.

El elemento de masculinidad regresa con la corrida de toros, que tiene lugar en el patio, después de la *entrada* y la entrega de la *rama* al Comité Central. Estas corridas de toros son réplicas de corridas más importantes que se organizan en la ciudad capital, y de hecho en cualquier población en la región andina del país, durante cualquier celebración importante.

En Pesillo los toros son un símbolo de fuerza física y potencia. Los hombres que entran a la arena a pelear el toro son considerados “hombres verdaderos”. Al mismo tiempo, este enfrentamiento trae una vez más el elemento de competencia característica de las *entradas* al patio tanto contemporáneas como de antaño. Los años más recientes presencian cambios importantes en la economía local, de la agricultura a la crianza de ganado (cf. Capítulo 2). El mercado de leche se ha desarrollado mucho y las fábricas de queso se encuentran por toda el área, y responden a la demanda nacional por este producto. Las vacas son muy apreciadas por su capacidad reproductora, lo que trae “productividad” a sus dueños a través de la venta de leche. Esto aumenta la importancia tradicional de los toros como “fertilizadores” y refuerza su asociación con la potencia masculina. Por otro lado, la mayoría de campesinos en Pesillo y las comunidades cercanas utilizan dos bueyes (yunta) para arar, a pesar del incremento del uso de los tractores en la agricultura. Las asociaciones simbólicas y metafóricas entre la tierra y las mujeres en los Andes es un tópico controversial explorado por otros analistas (ver Isbell, 1978; Harris, 1981, entre otros). El arado de la tierra, su abertura para prepararla a recibir las plantas, es decir, para ser fertilizada y, por lo tanto, (re)productiva es una clara imagen de la procreación humana: como los bueyes permiten la fertilidad de la tierra, así lo hace el hombre con la mujer. Y de hecho, en Pesi-

llo, el arar es una tarea tradicionalmente masculina.⁴² Por lo tanto, aun cuando el toro se convierte en buey y pierde su capacidad reproductora, no pierde la capacidad productiva que lo caracteriza como un “fertilizador”⁴³. Ambas actividades, la productiva y la reproductiva, se complementan en garantizar la sobrevivencia material y social, la continuidad y el crecimiento de las unidades domésticas individuales. Esto se aplica también a la relación entre hombres y mujeres.

Las corridas de toros son un elemento esencial de la fiesta de San Juan y deben ser incluidas siempre en el programa de la fiesta. El delegado del Comité Central de 1997, a cargo de la organización de la fiesta, me dijo que la corrida de toros “saca el real a la comunidad” (J.M., Pesillo, julio, 1997). El real era la moneda de 10 centavos, que ha estado fuera de circulación desde hace veinte años. Éste tampoco es un término utilizado por los indígenas para referirse a la moneda, y utilizan más bien los términos de “plata” o “dinero”. Más bien creo que mi informante estaba utilizando el término “real” en su significado literal, es decir, “concerniente a la realeza”: al ser una de las mejores atracciones de la fiesta, la corrida de toros da prestigio a la fiesta y por lo tanto a la comunidad que la organiza. De esta manera, Pesillo reconfirma una vez más su rol tradicional de ser el centro social, económico y ritual del área.

El sacrificio en los Andes ha estado siempre relacionado con la fertilidad. En los *tinqui*, batallas rituales, la sangre humana que se “riega” sobre la tierra la fecunda, la llena de vitalidad y asegura la abundancia de la cosecha para el siguiente año (ver Gose, 1994; Harris, 1989, 1995; Bastien, 1978; Cervone, 1996; Platt, 1987 y Nash, 1979, entre otros). El sentido del sacrificio, característico de la tradicional *entrada al patio* y la *toma* del patio, que desde el desmantelamiento de la hacienda había aparentemente desaparecido de la celebración de San Juan, vuelve ahora en la lucha del hombre contra el toro. De alguna manera, la corrida de toros tiene la misma función ritual de la lucha sangrienta entre *mitades* del ayllu en Bolivia (ver Platt, 1987a; Gell, 1995). A diferencia de las corridas de toros de Quito y otras ciudades, aquí los toros no se matan. El matar a un toro representaría un lujo que las familias indígenas no se pueden dar. Aun así, el objetivo de esta corrida es todavía el de vencer al toro para probar la fuerza y la virilidad del hombre, aun cuando su muerte es más simbólica que real.

El gallo que inicia el ritual de la *rama* es literalmente sacrificado y comido en una especie de “última cena” a la que los parientes más cercanos del

prioste, sus compadres, amigos y vecinos, son invitados para compartir y consumir el gallo transformado en comida. Al aceptar la invitación, los convidados se constituyen en su equipo de apoyo. De esta manera, los intercambios jerárquicos y entre iguales coexisten en un mismo espacio.

Una vez comido, el gallo se convierte en un “productor de milagros”. Por un lado, provee la base culinaria para gestos y lazos entre los miembros de la comunidad, quienes participan de esta manera en un “rito de agregación” (A. Guerrero, 1991a: 30). Ellos formarán una comunidad cuyos miembros contratan una obligación mutua pospuesta en el tiempo y que durará para siempre. Pero este “milagro” se extiende aún más. Como el Cristo indígena (San Juan), el gallo también es símbolo de la vida misma, es sacrificado para el bien de todos los que participan en el rito. Como el Cristo, el gallo, al morir, se transforma literalmente en una comida que deberá ser consumida por todos los presentes. La energía vital que se pierde inicialmente con su muerte se “recicla” después y se reintroduce en el grupo literalmente por la boca en forma de comida. Lo que es más, se incrementa y se multiplica: el gallo muerto y consumido en nombre de San Juan se devuelve doce veces más. Debe recordarse aquí que el Santo es el “arquitecto” y quien hace verdaderamente este milagro. El gallo es el medio para que el grupo pueda renovarse en la vida presente a través del idioma de la conquista y el consumo (Bloch, 1992: 6). Esta vitalidad “re-conquistada” es obtenida gracias a la intervención de fuerzas exteriores y superiores y se reincorpora al cuerpo en forma de comida; el Cristo que se sacrificó para el bien de todos resucita a nueva vida y vence sobre la muerte, un tema aun más reforzado en las celebraciones de los muertos (ver capítulo 5). Así como Cristo se hace literalmente alimento, para que cualquiera que lo consuma pueda triunfar sobre la muerte y participar de la vida eterna, aquéllos que comen el gallo en nombre de San Juan reintroducen esta “vitalidad transcendental” y permanente que da vida eterna al grupo, y asegura —como hemos visto— su renovación social y física. De esta manera, San Juan se convierte en el Cristo indígena, al seguir un patrón ya conocido en las religiones andinas, las cuales han adaptado y transformado las formas coloniales en estructuras locales como un expediente para asegurar la reproducción social y cosmológica (cf. también Platt, 1983; Dillon y Abercrombie, 1988: 53).

3.2. Las mujeres en la fiesta de San Juan

La celebración de San Juan tiene entonces un carácter eminentemente masculino. Las mujeres son casi “invisibles”, su rol es el de “acompañar” a los

priostes, bailar en las cuadrillas, preparar la comida y las bebidas necesarias para la fiesta. Pero su rol es en realidad más importante que lo que uno asumiría. Gose (1994: 135) ha sugerido que la relativa “invisibilidad” de las mujeres en ciertos contextos es el signo más evidente de su poder. Ciertamente, la celebración de San Juan es uno de estos casos. Las mujeres están a cargo de lo que mis entrevistados llaman “la boda”, esto es, la chicha y el trago que, como hemos visto, son esenciales en el desarrollo de la celebración y de sus resultados. Como virtualmente en todos los Andes, en Pesillo también las mujeres controlan directamente los procesos que afirman el crecimiento y la vida del cuerpo, porque controlan las provisiones domésticas, a través de su responsabilidad en preparar comida y bebida. Esto es, en palabras de Gose, una forma de poder, ya que personifica el aspecto “de propiedad” de la familia (Gose, 1994: 138). Debido a que los hombres son los priostes de las celebraciones, ellos son más visibles, pero es a través de las mujeres, a través de su intervención “discreta”, que la “magia” de las celebraciones se pone en movimiento. Más aun, el gallo, protagonista indisputable de la celebración, es en realidad criado por las mujeres. Como con la chicha, no habrían celebraciones sin las mujeres, pues los rituales no podrían realizarse de manera total y apropiada. Esto es crucial, ya que la realización correcta de los rituales es esencial para complacer al santo y evitar su ira, así como atraer sus favores: tomar y bailar –las tareas más importantes en las que las mujeres están involucradas– tienen esta función. Una vez más, San Juan es tratado como un espíritu de la montaña.

Pero el uso de la palabra “boda” en este contexto nos confirma una vez más que, durante la celebración de San Juan, es la vida misma la que se produce y se reproduce. De hecho, el matrimonio entre los Quichua es un evento importante en el ciclo biológico y social, tanto de los individuos como de las familias; éste asegura una serie de alianzas entre grupos y así permiten el acceso a una serie de ventajas, recursos y otros. Económicamente, entonces, el matrimonio es una etapa importante del “crecimiento” de una familia; marca el inicio de una nueva familia, una nueva unidad de producción, reproducción y consumo, que es fundamental para garantizar la “continuidad” material y social de las especies, de los individuos, de las familias y del grupo como tal. Al final, es a través del matrimonio que la vida misma se perpetúa. Además, con el matrimonio el hombre y la mujer adquieren un estatus más alto, con toda una serie de derechos pero también de obligaciones y responsabilidades “públicas”. La pareja se casa por el rito civil al principio y luego por el

católico. El rito civil sigue –normalmente– a un período de cohabitación en la familia del hombre, con sus padres, y no tiene mayor importancia: es una norma establecida por la ley nacional y como tal debe realizarse si la gente quiere tener un matrimonio religioso. No hay verdadero matrimonio sin la ceremonia religiosa, que representa la ocasión para una gran fiesta que involucra muchos gastos económicos, hasta el punto que, entre los dos matrimonios, puede haber un intervalo de algunos años, hasta que la pareja y sus respectivas familias hayan reunido los recursos financieros necesarios. El matrimonio religioso no puede existir sin la fiesta: éste es el matrimonio real y los dos van juntos. La fiesta consiste en ofrecer a los invitados grandes cantidades de comida, seguida de bailes y música, mientras circulan grandes cantidades de trago y chicha. Las dos familias involucradas lo celebran de la misma manera, pero separadamente, cada una con la nueva pareja y sus propios invitados. Muy brevemente, es importante enfatizar que el tipo de comida que se encuentra en un matrimonio es del mismo tipo que se ofrece en las celebraciones de la *rama entre compadres* y del *castillo*. La preparación de la comida y de la chicha es una tarea exclusiva de las mujeres. En cada cocina –el corazón mismo de la casa, el centro de cualquier hogar y el dominio incontestable de las mujeres–, las mujeres comienzan con algunos días de anticipación la preparación de “la boda” para San Juan, ayudadas por sus parientes más cercanas –hermanas, madre, nueras, tías y también vecinas. Los hombres tienen un rol marginal en esta etapa: entran a la cocina a saludar y acompañar a las mujeres o a ayudar en las tareas que requieren de mayor esfuerzo físico (como es cargar leña o un tanque de agua).

Si la boda para San Juan coincide con la fiesta, entonces las mujeres son las reales protagonistas de ambas: sin su intervención no habría fiesta y, por lo tanto, no habría boda. De la misma manera, la celebración de San Juan tiene un carácter masculino público y, sin embargo, son las mujeres quienes la hacen posible.

Mientras el matrimonio permite la producción y la reproducción del orden social, la celebración de San Juan implica una producción y una reproducción similar del orden cosmológico.⁴⁴ Las “similitudes” entre las dos bodas –para san Juan y la fiesta de un matrimonio– serán exploradas en la próxima sección, cuando se discuta los gastos monetarios que éstas implican.

3.3 Deuda: prosperidad e incremento

Durante todo el año, las dos partes involucradas en una *rama entre compadres* reúnen de distintas fuentes los recursos para enfrentar los gastos que ella implica. En primer lugar, activan sus redes sociales a través de la reciprocidad que soporta en gran medida la vida social andina y que es de hecho particularmente buscada y visibilizada por y en el interior de cada parte. Aun así, nadie puede ser forzado “legalmente” a “devolver” el gallo o cualquier otra ayuda, aun cuando haya aceptado la invitación al gallo caldo. Hay alguna gente que en realidad responde negativamente o acepta la comida, pero no respeta su “contrato”. Estos incumplidos son una minoría, una excepción a la norma que todavía se respeta. No hay una sanción “legal” para quienes “incumplen”. La fórmula más utilizada por un invitado para decirle a su anfitrión que no contribuirá al gallo requerido es algo así como “en la muerte también me quedaré debiendo como en la vida”. Esto quiere decir que es una deuda que quedará pendiente hasta después de su muerte. El romper un contrato de crédito siempre implica una sanción. En el caso del gallo caldo, la sanción implica el estado de “estar en pena”. La pena es una noción esencial para indicar un estado de bienestar tanto del cuerpo como del alma; es un estado físico, moral y emocional muy similar a lo que la medicina occidental definiría como una profunda depresión. Se dice que la gente literalmente muere de pena, a causa de una pérdida afectiva o cuando alguien, como en este caso, no cumple su responsabilidad hacia un pariente cercano. Los incumplidos que tienen deudas pendientes después de su muerte alimentarán la población de las almas en pena. Estas son almas sin descanso, destinadas a vagar hasta que sus deudas se paguen por algún pariente, sea materialmente o a través de una misa de réquiem. Una mujer me explicaba por qué ella no quería tomar un préstamo de una ONG local: “no tenemos de dónde pagar... y es fiero dizque... cuando se saca crédito y estar en pena... no ve que cuando se saca crédito ya crece.” (E.Y., Turucucho, octubre, 1996). A pesar de no ser explícitamente afirmado, el “incremento” de la deuda pendiente se aplica también a la sanción, la pena. Esta es una de las razones por las que hay pocos incumplidos en los contratos relacionados con la celebración de San Juan.

Tanto el donante como el receptor de la rama recurren a una serie de estrategias para reunir lo que necesitan para cumplir con sus respectivas “responsabilidades”. Las mujeres comienzan muy pronto a criar más animales domésticos que lo usual, sobre todo cuyes y gallinas, pero también los puercos

serán parte de la gran comida que se ofrecerá, así como parte de la cosecha. La ofrenda de la rama representa un gasto significativo también para el receptor de la rama, quien debe preparar una gran fiesta para “dar la bienvenida a la rama” y a quien la ofrece, así como a quienes ayudaron en esta preparación: “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, julio, 1996).

Pero es el que ofrece la rama quien realmente asume los gastos más importantes, ya que, para poder pagar su deuda hacia el otro, pide ayuda a la mayor cantidad de gente posible: sus recursos “domésticos”, como animales y cosechas, no son suficientes y se deben entonces encontrar recursos “externos”, es decir, dinero. Una suma considerable de dinero de hecho es necesaria para organizar la fiesta; para este propósito, quien ofrece la rama explora todas las posibilidades. En primer lugar, utiliza los “ahorros” de la familia: esto significa la necesidad de vender una o dos vacas, así como parte de la cosecha. En algunos casos, esta vaca había sido comprada el año anterior justamente para ayudar en la organización de la fiesta, con dinero tomado en préstamo. Todas las instituciones financieras locales, tanto formales como informales, registran un incremento considerable en los pedidos de préstamos durante este período, lo que confirma que el prioste de una rama entre compadres debe recurrir a deudas para poder cumplir con su responsabilidad. Una vez más, podemos ver que las relaciones de deuda y de reciprocidad se mezclan en una transacción de medio alcance (un ciclo anual), que es una manera de mitigar el sesgo capitalista hacia el corto plazo, que mina la reciprocidad.

Algunos autores creen que los costos prohibitivos de la rama son una de las causas más importantes de su “deterioro” (Crespi, 1981). Los indígenas mismos reconocen que la *rama entre compadres* es muy costosa y ésta es una de las razones por las que tienen mucho cuidado de hacerse cargo de ella. Aun así, cuando pregunté si valía la pena el esfuerzo y cómo podían enfrentar los gastos, quienes fueron *priostes* alguna vez invariablemente respondieron que nunca se han arrepentido y que siempre han encontrado la manera de salir adelante. Los costos de la ofrenda de la rama son muy altos, pero la rama no representa una pérdida, porque sus costos se recuperan durante el año que se para los dos momentos del ritual.⁴⁵ Al final, como alguien me dijo, “nadie ha quebrado por eso. Por el contrario, ha recibido ventajas” (P.Y.T., noviembre, 1996).

En contraste con las interpretaciones que la identifican como un acto de reciprocidad, la relación que se inicia a través de la *rama entre compadres* inicialmente es del tipo deudor-acreedor y sólo en un segundo momento entra en la esfera de la reciprocidad. Su verdadero significado y el meollo de su diferencia con otras relaciones de compadrazgo (establecidas a través de matrimonios, bautizos y otros) yace en esta distinción.

Esta deuda también trae abundancia al deudor. El gesto del receptor de la rama de arrojar monedas al niño, así como la abundancia de comida con la que la espera y acepta, expresa la generosidad de un acreedor que se ubica en una posición superior con respecto a su deudor. Como en el pasado⁴⁶, ahora también los gestos hacen visible el poder de los ricos (Sánchez-Parga, 1988a; A. Guerrero, 1991a; Cervone, 1996, entre otros; también Scott, 1976).

La comida recibida en la rama se trae a la casa del “deudor” (y posiblemente se incrementa por otra comida preparada en la familia) y las celebraciones continúan por separado en la casa de cada uno. Los dos compadres recién establecidos se excluyen mutuamente de la fiesta del otro. Este es un comportamiento inusual para dos compadres, quienes generalmente participan de la vida ritual y social del otro. De hecho, esta es una actitud muy diferente cuando se compara con otras relaciones de compadrazgo, en las que al ritual que establece el nuevo compadrazgo siempre sigue una fiesta en la que ambos compadres participan, y que sella su vínculo ritual. El comportamiento de los *compadres de rama*, entonces, “viola” estas normas tradicionales: los nuevos compadres se comportan, de hecho, como si no lo fueran. Hay una separación importante entre el tiempo y el lugar de la ofrenda de la rama y el tiempo y el lugar de la fiesta, que marca una fuerte separación entre las dos familias. Cada uno de los recién establecidos compadres celebrará en su hogar —no en un lugar “externo” como la casa de su compadre— y con su equipo de apoyo. La abundancia que se trae desde “afuera” se disfrutará sólo en el hogar, en el que se da la verdadera fiesta, y se refuerza así el carácter de producción, reproducción y consumo que éste tiene. Esto parece indicar que la abundancia y la riqueza (comida y dinero) viene “desde afuera”, pero toma pleno sentido en el hogar.

Es sólo después, acabada la fiesta, cuando el tiempo ordinario corre de nuevo y la deuda inicial se ha pagado, que las dos partes inician su relación como “verdaderos” compadres, regulada por normas de reciprocidad como

cualquier otro vínculo de compadrazgo. En este punto, deja de ser una relación de deuda para convertirse en una de reciprocidad. No así las deudas materiales contraídas por el prioste, quien deberá pagarlas durante el siguiente año, junto con la obligación moral hacia los miembros de su grupo de apoyo, que deberá cumplirse en alguna etapa en el futuro, cuando se demande que esto suceda.

Encontramos estos mismos elementos en la práctica del *castillo*. Que el *castillo* implica un fuerte elemento de abundancia está indicado por el nombre mismo con el que a veces se lo llama: *aumento*. Esta es la razón por la que se celebra con tanto ahínco. Los costos económicos que se requieren para su preparación e implementación son igualmente altos. Como en la *rama entre compadres*, aquí también serán utilizados una vasta proporción de la cosecha anual y de los animales domésticos criados durante el año (cf. AA.VV.1991: 110). Esta es la razón por la que, de acuerdo a alguna gente, esta práctica parece haber disminuido en comparación con el pasado. También se sabe que en algunas comunidades de la zona algunos se han rehusado a dar un *castillo* debido a que la cantidad requerida era demasiada baja y los costos de la *obligación* (la comida que obligatoriamente se debe ofrecer a quienes piden *castillos*) sobrepasaban la misma deuda. Pero en Pesillo esta práctica está muy difundida y cada vez más se añaden nuevos “dueños” de *castillos*—incluidas asociaciones. Una mujer, líder del grupo de mujeres más importante del área, me dijo que el grupo había decidido invertir en *castillos* “porque son buenos los aumentos, es mejor que en el banco. Plata de los ahorros de la organización (ha sido puesta) en castillo” (F.Q., Muyorco, 1996). Una viuda de una comunidad cercana, por ejemplo, “invirtió” en *castillos* parte del crédito tomado del programa de crédito de la Casa Campesina (cf. Capítulo 3).⁴⁷

Como con la *rama entre compadres*, el castillo también tiene que ver con la fertilidad y la producción de riqueza: la cantidad prestada se incrementa durante el año y se duplica en el momento del pago. De la misma manera, la deuda implícita en el *castillo* (y en la *rama*) trae abundancia también para el deudor. El signo más evidente de esto es que la cantidad de comida recibida como *obligación* es proporcional a la suma devuelta: mientras más alta es la deuda, mayor cantidad de comida y más grande es la fiesta. Quien devuelve el *castillo* trae consigo un grupo de músicos y bailarines, incluidos los personajes típicos de la fiesta de San Juan. La casa donde hay *castillos* se convierte en un centro de fiesta para todos en la comunidad. Como una mujer comentó:

“donde que hay castillo la gente va y viene, toda la noche entran y salen *arichucos* bailadores” (R.I., Pesillo, diciembre, 1996) y “se va y se regresa del castillo bailando”. Al tener en cuenta que en cada comunidad hay más de una persona que da *castillos*, podemos imaginarnos hasta qué punto toda la comunidad está involucrada en esta celebración, con todos sus miembros que bailan de casa en casa, toman y cantan.

Aquí encontramos una vez más que las mujeres tienen un rol esencial en la ejecución de los rituales. El dinero utilizado para la realización de cualquier ceremonia de la fiesta viene de “afuera”, no de la producción de la comunidad, sino de préstamos de diverso tipo. Este dinero sirve para comprar y recolectar toda la comida, la chicha y las bebidas, que son el centro de la fiesta misma. De alguna manera, este dinero es “procesado” y cocinado por las mujeres, quienes transforman el dinero “externo” en un producto doméstico a ser compartido entre los miembros de la familia extendida.⁴⁸ De esta manera, la verdadera fiesta puede tener lugar y se asegura la reproducción social y cultural de los individuos y del grupo.

Esto también nos ayuda a revisar el análisis que Weismantal hace de la comida en una parroquia Quichua del sur del Ecuador. La autora se concentra en la dieta diaria de la gente y la cocina, y no en la plaza o la iglesia. La autora insinúa que la cocina, es decir, el centro de la vida diaria, se opone a la plaza, es decir, el centro de la vida social, y a la iglesia, es decir, el centro de la vida religiosa. De esta manera, no sólo mantiene separados los tres contextos de vida que en los Andes son inextricablemente entremezclados, sino que provee sólo un relato parcial de la manera Quichua de vivir. La autora establece explícitamente que el principal objetivo de su etnografía es ofrecer un relato holístico del estilo de vida Quichua, a través de la descripción de su comida (Weismantal, 1994: 4); pero al mantener separados los diferentes dominios de la vida, también mantiene separadas las esferas transaccionales de corto y largo plazo, que de hecho están estrechamente relacionadas, como se puede inferir de las metáforas sobre transformación de la comida. Como en otros muchos contextos, en los Andes también la comida es un idioma privilegiado en la articulación de los ciclos vitales de corto y largo plazo. (cf. nota 79).

En Pesillo estas transacciones, y las celebraciones que les siguen, se hacen bajo la égida de San Juan: su imagen debe estar presente cuando se da y se recibe de vuelta dinero:

“El castillo se paga siempre delante de San Juan” (R.I., Pesillo, diciembre, 1996); “de ley tiene que estar San Juanito, aunque sea una imagen pequeña pero tiene que estar San Juanito velando cuando hacen castillos, cuando hacen rama de gallos, siempre tiene que estar el santito” (M.E.C., Turucucho, 1996).

Aquellas casas en las que se dan *castillos* también son las casas en donde se “pasa la víspera” para el santo: “siempre que pasan ahí en víspera pasan castillos” (M.E.E., Turucucho, nov. 1996). La gente dice explícitamente que el Santo es el verdadero dueño del *castillo*, a quien se debe pagar la deuda. El *castillo* establece una deuda material con el que presta dinero, pero una deuda más profunda con el Santo. De hecho, él es el verdadero arquitecto del aumento, la fuente de energía vital que duplica la cantidad de dinero y que produce el incremento de los gallos en los rituales de la rama. Al hacerlo, él se asegura que el pago sea un verdadero “aumento”. La deuda, entonces, es un concepto vital y fértil, asociado con el incremento y con la abundancia. Como tal, no debe ni puede cerrarse, porque con ella también se cerrará la fuente de vida y abundancia. A diferencia del sistema de intercambios *kula*, descrito por Malinowski, en el que la reciprocidad se da en círculo eterno de intercambios, la deuda en Pesillo es una relación siempre abierta.

La deuda es, entonces, el eje estructural de la celebración de San Juan, que a su vez es la expresión de un ciclo de créditos y deudas cuyo objetivo final es la producción y la reproducción del orden material y cosmológico. Estos temas se discutirán más en las conclusiones generales. Desde una perspectiva diferente, encontraremos elementos similares en la celebración de Finados, que es un vínculo vital en la cadena de la deuda que, eventualmente, lleva a la “salvación” y que analizaré en el capítulo siguiente.

Notas

- 1 “La dette c’est de la vie déposée chez autrui”
- 2 Para una descripción de uno de estos festivales en un contexto urbano, ver F. Salomon (1981).
- 3 M. Crain (1989: 177) reporta, para la parroquia de Angochahua, al noreste de Pesillo, una práctica similar a la descrita arriba para la celebración de San Juan en Pesillo. Ahí también, la gente frecuentemente guarda en sus hogares un altar para San Juan, para “honrar al santo”. En Angochachua este altar se llama “castillo”. Como en Pesillo, unos días antes del festival, estos altares se adornan con flores, monedas, dinero, guaguas de pan y fruta y se los lleva a la iglesia de la parroquia para ser bendecidos durante la misa. Las casas donde estos altares se preparan, dice Crain, se consideran como un “santuario de la comunidad”: durante el festival, la puerta permanece abierta día y noche para aquéllos que quieren salu-

dar al santo; grupos de gente van bailando alrededor de las comunidades, y paran en estas casas para bailar frente al altar y se les ofrece bebida y comida. Como veremos, en Pesillo, el “castillo” tiene un significado distinto pero siempre vinculado a la celebración de San Juan.

- 4 En Filipinas, las manifestaciones locales del catolicismo y la adoración a Cristo presentan similitudes con la manera en que la gente adora a San Juan en Pesillo (F. Cannell, 1995). La comparación es muy interesante porque involucra dos culturas muy diferentes históricamente colonizadas por los españoles, quienes trajeron el catolicismo a los dos países. Pero hay que notar que, en España, los santos generalmente no se adoran en la casa. La mayor parte se guardan en propiedad de la iglesia o en espacios que pertenecen a hermandades que son devotas de imágenes particulares. Son mucho más públicas/comunales que privadas/domésticas. No son ‘de la casa’.
- 5 La percepción andina del “castigo” de origen divino tiene una dimensión colectiva difícil de reconciliar con el desarrollo de la conciencia subjetiva individual, que caracteriza la noción católica de la “culpa”. Sobre estas premisas, J. Sánchez-Parga basa su argumento de que las sociedades andinas son sociedades de deuda y no de culpa (cf. Sánchez-Parga, 1988b, 1997).
- 6 *Huacchacary*, en Quichua, sp. pedido de agua, el ritual de pedir/rogar por agua todavía está en uso en el área. Generalmente se lleva a cabo en la cima de una montaña e incluye el ofrecimiento de comida cocinada. Recientemente, un informante me dijo que la gente lo llevaba a cabo en una comunidad cerca de P. en la escuela local, pero aparentemente no funcionó porque la gente no lo llevó a cabo de la manera correcta (cf. También I. Rosing, 1995).
- 7 “Le castiga, dicen, le pasa cualquier cosa” (E.C., Turucucho, octubre, 1996).
- 8 Juan Serrano condujo las entrevistas de 1997.
- 9 “*Le dieux son libres de donner ou non, et que les hommes abordent les dieux en étant déjà en dette vis-à-vis d’eux, puisque c’est d’eux qu’ils ont déjà reçu toute les conditions d’existence*” (Godelier, 1996: 46).
- 10 Mauss, por ejemplo, enfatiza que la palabra *potlatch* significa esencialmente “alimentar”, “consumir”. En última instancia se relaciona estrictamente con la comida: “la forma esencial del servicio total se relaciona con el alimento” (Mauss, 1990: 6).
- 11 Las cuadrillas son pequeños grupos de gente que cantan y bailan en círculo.
- 12 En Pesillo - como en cualquier otra área Quichua del país - el arcoiris tiene una connotación negativa porque generalmente trae una “pérdida”. Como uno de mis amigos me dijo: “cuando la gente vio el arcoiris, decía que iba a haber una helada, una plaga de las papas y que iban a perder sus cosechas” 110 (R.V., Ayora, 1997). En las heladas noches de verano en los Andes del norte, la helada es muy frecuente y hace mucho daño a las papas - esenciales en Pesillo tanto para el consumo doméstico como para su venta en el mercado. El arcoiris y las heladas generalmente aparecen por el mismo fenómeno climático, pero debido a que el arcoiris aparece antes que la helada, la gente lo toma como una señal de que habrá problemas.
- 13 Estas sesiones de curación varían de acuerdo a la comunidad, pero básicamente siguen un patrón similar: la máscara debe ser llevada a un lugar especial -un manantial, un pozo natural, una cascada, a la iglesia durante misa- para exorcisar sus energías negativas y transformarlas en positivas.

- 14 La otra ocasión única en la que encontramos una inversión de roles sexuales es en el ritual del *huasipichay*, literalmente “la barrida de la casa”. Es el ritual de “limpiar” una casa nueva, generalmente para una nueva pareja que de esta manera entra en la “edad adulta” y comienza una vida como una familia independiente. El principal objetivo de este ritual es el de “limpiar” la casa de las malas energías y los espíritus y a asegurar prosperidad y continuidad de la nueva familia. Esto se hace literalmente por dos hombres disfrazados de mujeres, quienes se comportan, se mueven y hablan como mujeres, y además “exhiben” una sensualidad y actitud sexual exagerada. Todo esto es acompañado y reforzado por todos los presentes, quienes se burlan y les hacen bromas de tipo sexual. Ver Sánchez-Parga, 1988b.
- 15 Como un ejemplo, ver las siguientes letras:
1. Ay, aquí está la galladita/la gallada de Muyurco/así son las solteritas/jari jari donde quiere/jari jari con cualquiera.
 2. Las mujeres de este tiempo no quieren leche fría/les gusta leche caliente mandada por tubería.
 3. Los muchachos de este tiempo son como granadilla/no se contentan con una muchacha/sino con una cuadrilla.
- 16 M. Weismantel (1994) hace la misma observación sobre la parroquia de Zumbagua, en la sierra sur del Ecuador. Como ella, yo no he encontrado ninguna asignación a los sectores de arriba o abajo. Los modelos de matrimonio confirman esto también, ya que éstos no parecen presentar una regla fija. Yo no pude encontrar ningún patrón regular que podría sugerir una relación entre los patrones de matrimonio y la ubicación espacial de los sectores. cf. Capítulo 2, sección 6.4.
- 17 La comunidad de Pesillo siempre se ha visto, y hasta cierto punto todavía lo es, como el centro ritual, social y económico del área (ver capítulo 2, sección 3). En la comunidad, la plaza con la antigua casa de hacienda y la iglesia, representa el centro actual de la vida ritual, social y económica de Pesillo. Los eventos “públicos” más importantes tienen lugar ahí, así como algunas transacciones comerciales, como, por ejemplo, la recolección diaria de la leche. Además, los cuartos de la antigua casa de hacienda se utilizan para actividades comerciales: (albergan a tiendas; la tienda local del grupo de mujeres en la que se venden hongos, la cooperativa de transporte local y una de las fábricas de queso más importantes del área).
- 18 La población de Olmedo se estableció alrededor de 1930 por los trabajadores sin tierra no-indígenas de la hacienda de Pesillo (ver capítulo 2, sección 3). A estos *apegados* se les dio un pequeño pedazo de tierra para vivir. Sin embargo, el pueblo continuó siendo administrativa y económicamente dependiente de Pesillo. Por lo tanto, la gente indígena siempre se ha sentido superior que la gente no-indígena de Olmedo.
- 19 Tales como por ejemplo el teniente político de Olmedo o el director de la radio más popular de Cayambe, así como miembros de la “Casa Campesina”.
- 20 M. Crespi (1981: 489) reporta que “durante el tiempo de la Iglesia/hacienda la “entrada” al patio era llevado por la cabeza de los huasipungos, cada familia haciendo su entrada separada en una procesión “casi militar”. Ellos debían ‘ganar la plaza’ empujando a un lado a los que habían entrado antes, para poder hacer espacio y mantener una posición en el centro del escenario delante de los sacerdotes. Las presiones de los grupos que iban llegando a veces convertía las batallas simuladas en confrontaciones sangrientas entre y en los mismos grupos de sexo, y especialmente entre familias de diferentes secciones de la gran ha-

cienda”. La información de M. Crespi es de una ayuda invaluable debido a que ella es la única antropóloga, en mi conocer, que ha analizado la celebración de San Juan en Pesillo justo antes y después de la Reforma Agraria de 1964 y, por lo tanto, puede ofrecer información sobre la celebración en ambos periodos.

- 21 Es interesante notar que también en la capital cantonal mestiza, Cayambe, el 29 de junio, durante el festival de su Santo Patrono, San Pedro, también se da una entrada en la plaza principal del pueblo, similar en su apariencia externa, pero muy diferente en su significado. Sus protagonistas, en años recientes, han sido siempre los terratenientes del área del cantón, quienes se presentan y a caballo a las autoridades civiles del pueblo, quienes ofrecerán un premio al mejor y más hermoso caballo. En realidad es un desfile, una competencia de caballos. Después del desfile siguen juegos públicos y presentaciones patrocinadas por el Concejo Municipal y otros patrocinadores importantes.
- 22 “Mi padre solía decirme que en ocasión de la fiesta había una pelea y que la gente no dejaba entrar a los indígenas a la plaza. Los más rápidos podían entrar y bailar (es decir, participar en la fiesta); los otros se quedaban bailando afuera, porque el patio de la hacienda era pequeño” (J.M., Pesillo, 1993. Él es uno de los miembros del actual Comité Central). Había una época, lo suficientemente reciente como para ser recordada por los mayores, en que las comunidades hacían su entrada a la plaza principal de Cayambe y que ésta era la ocasión de una pelea violenta general. La gente de ahora se acuerda del evento ubicando explícitamente la “pertenencia” geográfica de los grupos indígenas: “las comunidades del norte en contra de las del sur; las del este contra las del oeste” (R. V. Ayora, julio, 1997). Las entradas a la plaza principal de Cayambe se hacían y todavía se hacen por las comunidades indígenas del sur de Cayambe, así como las comunidades alrededor de Ayora (norte de Cayambe) y Juan Montalvo (al oeste de Cayambe), que ahora representan los suburbios de Cayambe. A pesar de que alguna vez se menciona que Pesillo también participó en estas entradas (AA.VV., 1991), en realidad no hay registro de esto y los pesillanos nunca lo mencionaron. Al contrario, parece que desde “el tiempo de los padres” hasta ahora, la hacienda de Pesillo siempre se ha mantenido “aislada” de alguna manera, periférica con respecto a Cayambe. Las entradas y “peleas” de los pesillanos siempre han sido entre grupos de parentesco o sectores en el patio de “su” hacienda.
- 23 Hassaurek reporta que “cada año se matan de dos a tres hombres, y un número igual o mayor es herido gravemente, hasta que por fin se realizaron esfuerzos para revisar esta bárbara costumbre (...). Todos están bien armados con garrotes y trancas para estar listos en caso de batalla (...). Todas las animosidades y los resentimientos mutuos, todo el rencor y las envidias que han sido acumuladas durante el año, son combatidas en estas ocasiones” (Hassaurek, 1967: 169. En Crain, 1989: 193).
- 24 Por ejemplo, en los años más recientes, las guarderías indígenas del área ofrecieron la rama a la esposa del Presidente de la República, en su capacidad de presidenta del Instituto Nacional del Niño y la Familia (INNFA), que los ayuda financieramente. En el pasado, especialmente después del terremoto de 1987, muchas ramas se ofrecieron al sacerdote director de la Casa Campesina por el trabajo que su ONG había hecho para reconstruir las casas nuevas de las comunidades.
- 25 A menos que se diga de otra manera, el ofrecimiento colectivo de la rama se refiere al ofrecimiento que la gente define como un compromiso y no a su versión como regalo de éste.
- 26 En algunas comunidades esto sucede públicamente y se denomina “el arranque del gallo”.

Dos grupos de gente compiten en halar una cuerda y el ganador será el que presente los gallos el siguiente año. En otras comunidades, las partes que ya presentaron el ofrecimiento o aquéllos a cargo de la organización del festival colgarán a un gallo e invitarán a que la gente lo tome. El que tiene éxito presentará la rama el siguiente año. La modalidad de este ofrecimiento puede variar de acuerdo al área donde tenga lugar; por ejemplo, los gallos pueden ser atados a un palo largo y llevados por dos hombres, o la rama puede ser precedida por una muchacha que lleva un 13vo. gallo, conocido como el “gallo capitán”.

- 27 “Nosotros siempre ofrecemos la rama al Comité Central porque el Comité es la autoridad comunitaria central. Antes, cuando el Comité todavía no existía, solíamos ofrecerla a la Cooperativa” (J.M., Pesillo, junio, 1992).
- 28 “Los equipos familiares - ahora sin máscaras - llevaban los actos preliminares al clímax con su solemne presentación de la loa, alabanza y la rama de gallos. El joven orador se acercaba a los sacerdotes para recitar una larga loa, relatando los orígenes milagrosos de San Juan, su capacidad de perdonar a los pecadores y su divina intervención para aliviar los infortunios. Finalmente al lanzar una paloma que lleva “el mensaje de fe de la gente”, el niño señalaba la presentación de la rama. Gritando el nombre del que presenta la rama, el equipo paseaba su rama delante de los espectadores (...) después de recibir las ofrendas de todos, los sacerdotes premiaban a los mejores con comida y ropa” (Crespi, 1981: 489). Más tarde, durante la misma semana, los líderes y sus grupos visitaban de nuevo al sacerdote/terrateniente para terminar la celebración y simultáneamente comenzar la del nuevo año. De hecho, la terminación requeriría que el receptor de la rama ofreciera una comida al líder y a su grupo, mientras que aquéllos para el próximo año serían designados a través del ofrecimiento obligatorio de un gallo por el sacerdote. Esto significaba que el líder asumía la responsabilidad de preparar la fiesta: él iniciaría una serie de intercambios inter-familiares, invitando a sus parientes a una comida ceremonial con el gallo regalado por el sacerdote; aceptar la comida significaba que cada invitado se comprometía a contribuir con un gallo y con todo su apoyo financiero y moral para la preparación de la celebración del siguiente año.
- 29 El antiguo Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización que llevó a cabo la Reforma Agraria de 1964 y promovió y ayudó en la creación de los sistemas de cooperativa en todo el país. Con la nueva Ley Agraria, aprobada en 1994, este Instituto dio paso al INDA (Instituto Nacional de Desarrollo Agrícola)
- 30 “Los rituales de San Juan establecían relaciones a corto plazo y muy especializadas que ofrecían a los blancos e indios caminos mutuamente aceptables o tolerables para conseguir sus respectivos objetivos, en un sistema de racismo abierto y de estratificación tipo casta”. (M. Crespi, 1981: 499).
- 31 De hecho, el ritual del ofrecimiento central de la rama parece paralelo al cambio económico y organizacional del centro a la “periferia”. De hecho, en la época de los padres Mercedarios, en la Iglesia/hacienda había un centro que solía organizar la vida económica, social y ritual del huasipunguero alrededor del patio. En esa época, la ofrenda de la rama al sacerdote/terrateniente era obligatoria, así como lo eran otros “ofrecimientos” en la hacienda. Más tarde, durante la administración estatal a través de la Asistencia Social, el cambio frecuente de los arrendatarios desintegró la centralidad de la vida de hacienda. Alrededor de los años cincuenta, la Asistencia Social se rehusó a llevar a cabo el tradicional rol de recipiente de la rama central: cuando Brewster era el arrendatario corporativo, los salarios de

los trabajadores se incrementaron, pero se abolieron las distribuciones ceremoniales (es decir, los socorros, suplidos y otros). Consecuentemente, la vida económica, social y ritual de los campesinos indígenas se reconstruyó alrededor de cada una de las cinco haciendas más pequeñas.

- 32 Cuando se les pregunta por qué siguen celebrando la fiesta, las respuestas más frecuentes son: “Es la tradición de nuestros padres (...), hacemos lo que nuestros padres nos enseñaron (...), no es una tradición recientemente establecida (...), porque lo principal es no olvidarse de la tradición (...), hemos estado haciendo esto año tras año, año tras año, año tras año, esta manera de vivir la vida viene de hace mucho tiempo. Esto lo hemos hecho y esto nuestros padres lo han hecho” (es una tradición de nuestros antepasados (...), nosotros hacemos como nos daban en cuentos (...), no es que fundamos recién (...), porque la cosa más importante es no olvidar la tradición (...), estos hemos hecho año tras año, año tras año, año tras año, esta vida ha sido desde tiempos antes, siempre (...). Eso hemos hecho y eso han hecho desde los antepasados”.
- 33 Por ejemplo, una etapa esencial en el proceso que, paso tras paso, lleva a una pareja hacia la etapa adulta de su vida incluye el priostazgo de la fiesta del santo.
- 34 *Castillos* de caña con frutas todavía existen en algunas comunidades de la parroquia de Tupigachi, frente a Pesillo, pero esto no es muy común.
- 35 A diferencia de la región andina, en la costa el clima permite cultivar todo tipo de frutas; el pescado fresco también es abundante, mientras que en Pesillo éste no se encuentra y puede comprarse sólo en los mercados mestizos del área o de los pocos vendedores que lo ofrecen. Adicionalmente, a diferencia de los campesinos quichuas de la Sierra, los hombres de la costa conforman hogares con más de una mujer al mismo tiempo; no obstante esto se considera negativo, especialmente por las mujeres, también tiene un sentido de potencia masculina y es visto como un signo de virilidad (ver Bourque, 1995).
- 36 “No cabe duda que los Indios realizaban estas celebraciones aproximadamente en esta época mucho antes de la llegada de los españoles al Nuevo Mundo. Los cronistas hablaron de un magnífico festival indígena que se llevaba a cabo durante el solsticio de verano” (Buitrón, 1964: 168 (en M. Crain, 171)).
- 37 Para la ocasión, numerosas delegaciones “imperiales” habían venido de todos los lugares del Tahuantinsuyo. En la versión Inca, el centro original de esta celebración era la adoración y la acción de gracias al Sol y a los antepasados por la cosecha, por la fertilidad de la tierra y finalmente por la vida humana misma. Pero en las ceremonias presenciadas por Garcilaso, el centro principal del gran viaje llevado cabo por la gente de todo el imperio Inca era la Santa Eucaristía, llevada a cabo fuera de la catedral: se había convertido en el “nuevo símbolo de poder”, a cuyo lado permanecen los miembros de los cabildos de la catedral y de la ciudad, y entre ellos la gente.
- 38 En la parroquia de Tixán -Chimborazo- se celebra, como el día de San Pedro, durante la semana del 29 de junio (E. Cervone, 1996); lo mismo ocurre en el pueblo de Cayambe y entre las comunidades indígenas del sur de Cayambe. En otros lugares de los Andes centrales y del sur del Ecuador coincide con la celebración católica del Corpus Christi (N. Bourque, 1995; V. Campaña, 1993; F. Botero, 1990). Cada vez más, el nombre original prehispánico de *Inti raymi* se ha utilizado para estos festivales como parte del proceso de “re-apropiación” y revaloración de la cultura y los orígenes indígenas. Pero lo interesante es que esta “re-apropiación” del nombre original de estos festivales se debe principalmente y

se lleva a cabo, sobre todo, por las organizaciones de mestizos. En el cantón Cayambe, por ejemplo, durante los últimos cinco años el Inti Raymi, se ha celebrado en la población mestiza de Cayambe y se ha organizado por organizaciones no indígenas del área: esto incluye algunos eventos “culturales”, como charlas dictadas por arqueólogos renombrados a nivel nacional que han trabajado en el área, así como la intervención de autoridades locales y nacionales, y el centro de la celebración es el ritual llevado a cabo el 29 de junio en el sitio arqueológico de Puntiyatzil, un observatorio solar pre-hispánico. Cuando, y si los indígenas toman parte de estas celebraciones, lo hacen como individuos, no como grupo. Pero en las comunidades del norte de Cayambe -de las que Pesillo es parte- se celebra San Juan; las comunidades del sur, alrededor de Cangahua, celebran San Pedro y continúan utilizando los nombres católicos para la celebración.

- 39 El calendario católico recuerda y celebra a San Pedro y San Pablo juntos, el 29 de junio, pero en el país esta celebración se conoce sólo como San Pedro - la fiesta de San Pedro.
- 40 “Yo soy el Dios Todopoderoso (...) y yo cumpliré mi parte. Entre yo y tú, y yo les multiplicaré en exceso (...) y tú serás el padre de muchas naciones (...). Y yo las haré excesivamente prósperas y yo haré naciones de ellas y reyes vendrán de ellas” (Gen. 17, 2-7).
- 41 Recordemos que la principal razón para este ritual es la “limpieza” y la protección del hogar del mal y las fuerzas y energías negativas. Después de “barrer” la casa, se coloca una teja con una figura de gallo sobre la puerta. El barrer es sólo temporal, no puede asegurar una “limpieza” permanente de la casa. Por el contrario, la teja con el gallo permanecerán siempre en su lugar. Su ubicación física nos recuerda a un guardián que, sobre todo, puede observar con anticipación cualquier amenaza potencial para la familia y de esta manera mantenerla alejada. En Pesillo, las amenazas más temidas son las enfermedades potenciales a uno de los miembros de la familia, ya que los gastos en tratamientos médicos son enormes. Esto es peor todavía cuando la enfermedad afecta al jefe de la familia, ya que, además de los costos del tratamiento, implica la imposibilidad de realizar sus tareas - ya sea como trabajador asalariado y/o en la agricultura - con la consecuente pérdida de ingresos.
- 42 A pesar de que ahora hay unas pocas mujeres quienes realizan esa tarea debido a la ausencia de sus esposos por su trabajo fuera de la comunidad, es todavía considerado -tanto material como simbólicamente- una tarea “masculina”
- 43 Los fuertes vínculos entre el toro y la tierra se encuentran en otros lugares en los Andes, todavía más evidente por la presencia de los toros en ceremonias funerarias, en las que se los utiliza para llevar el cuerpo. “La manera en que el cuerpo es llevado para ser colocado en la tierra recién abierta se relaciona explícitamente con un ritual que personifica el acto crítico de cultivar” (O. Harris, 1982: 52. cf. también Bastien, 1978: 125).
- 44 M. Crain (1981) utiliza la misma palabra “boda” para indicar la comida que se da a los que devuelven el castillo. Pero en Pesillo yo he encontrado este uso sólo durante la celebración del Día Grande, cuando la boda es “para todos”. Esto confirma el carácter colectivo de estas celebraciones. La boda es tal si todos participan en ella; y por lo tanto, el objetivo final de la celebración de San Juan es alcanzar y se asegurar la producción y la reproducción ritual de la vida.
- 45 “Harto está el costo de la fiesta; difícil está...pero durante el año se va recuperando” (F.Q., Muyorco, julio, 1995).
- 46 Estos mismos gestos magnánimos eran realizados por el terrateniente receptor de la rama, que arrojaba monedas y caramelos a sus peones y ofrecía una botella de trago al sacerdote

que “pasaba el cargo”, antes de culminar el evento con comida y bebida abundante, (incluida chicha para todos), todo lo cual era pagado por él mismo.

- 47 Hay un rumor de que los miembros más ricos de la comunidad cerca de Pesillo dieron 15 millones de sucres en castillos en el año 1996 (aproximadamente \$5.000 en ese tiempo). Esto es una fortuna para los campesinos indígenas del área.
- 48 J. Carsten hace un análisis similar en una comunidad de pescadores en Malasia. Ella encuentra que a través de un proceso similar de “cocinar” el dinero en forma de pescado -la comida básica familiar- las mujeres purifican y socializan el dinero, otorgándole los valores de la moralidad del parentesco, y transformándolo de un medio de intercambio - asociado con los hombres, el individualismo, la competencia, el comercio y la división - en un bien de consumo asociado con las mujeres, la cooperación familiar, la familia, las relaciones adscritas y la unidad. Al hacerlo, las mujeres transforman la comunidad masculina en una comunidad femenina, esencial a la reproducción de la familia. Pero este proceso implica un juicio moral negativo sobre el dinero mismo, como algo que “contamina” la familia y su dominio. En Pesillo, el dinero, mientras que tiene un carácter ambiguo, no conlleva un juicio moral definido y no presenta una división entre un dinero femenino-familiar y positivo y un dinero masculino - “externo” y negativo. Su ambigüedad se refiere al ámbito de lo sobrenatural. Adicionalmente, en Pesillo no hay una diferencia dramática en la manera como la gente se comporta hacia sus parientes - de sangre, de matrimonio o rituales - y los vecinos. La diferencia posible se relaciona más al tipo de relaciones “personales” y personalizadas alcanzadas, que a la posición que las partes involucradas tienen en el sistema de parentesco.

Capítulo V

EL DOMINIO DEL DON

La celebración de Finados*

“El don recíprocado pertenece al mundo profano; el don que no se recíproca es un pedido de salvación de este mundo”.

(Parry, 1986: 462)¹.

1. Finados

En Pesillo, el segundo ritual más importante en el calendario anual de las celebraciones es la celebración de *Finados* (q. *ayaraymi*), el 2 de noviembre. En todos los Andes, la celebración de los muertos dura más de un día. En Pesillo, comienza en la tarde del 1 de noviembre, con la preparación de las *guaguas de pan*. De hecho, la preparación del pan es en sí mismo un evento extraordinario, porque el pan no es parte de la dieta ordinaria de los pesillanos y sólo se lo encuentra en eventos importantes que conciernen a la producción y la reproducción de la vida individual y colectiva, como por ejemplo la celebración de San Juan, un matrimonio o Viernes Santo. Los pequeños almacenes en las comunidades siempre venden panes traídos desde Cayambe, pero los indígenas —especialmente las mujeres— sólo compran este pan para ofrecerlo a las visitas, generalmente a mestizos que vienen de fuera de la comunidad. Muy rara vez he visto este tipo de pan circulando entre los indígenas en un contexto ordinario. Cuando la ocasión lo requiere, el pan es preparado con algunos días de anticipación por las mujeres de la familia. *Finados* es el evento más importante que requiere pan.

* Del latín *finis-is*, de donde viene el español “fin”: terminar. *Finados* indica los difuntos y también la celebración de los días de Todos los Santos y de Difuntos. La gente indígena del área de mi investigación no distingue entre las dos celebraciones.

Después de la preparación de las *guaguas* de pan, la celebración de los muertos continúa el siguiente día en el cementerio, con una ceremonia colectiva.

1.1 Preparación de las *guaguas* de pan

En la tarde del 1ro de noviembre, en cada familia las mujeres preparan las tradicionales *guaguas* de pan. La madre y sus hijas solteras –menos frecuentemente junto con una hija casada–, acompañadas a veces por las hermanas de la madre, preparan la masa para el pan con harina de trigo, agua y levadura².

La mujer más anciana del hogar es generalmente la “anfitriona”, la que dirige la preparación y establece el horario.

No todas las casas en Pesillo tienen un horno para el pan, por lo que las mujeres se reúnen en grupos en un mismo horno particular³.

Las mujeres presentes se sentaron alrededor de la mesa, formando pequeños grupos “familiares”: la madre con sus hijas solteras. En pequeñas porciones, las mujeres trabajaban hábilmente la masa, dándole la forma de muñecas, caballos y otras figuras, de acuerdo a la imaginación de cada una (pequeños corazones, coronas de trenzas, etc.). Los caballos son para los hombres de la familia pero son menos numerosos que las muñecas y, a pesar de que se los hace con cuidado éstos no atraen tanta atención como la preparación de las muñecas. Y de hecho, las *guaguas* de pan son el centro de la actividad: la gente define el día de Todos los Santos como la ocasión para “preparar las *guaguas* de pan”: cada mujer me dio un poco de su masa, específicamente para preparar mis *guaguas* (y no mis caballos, trenzas u otras figuras). Los pequeños pedazos de masa rápidamente se convierten en “*guaguas*” envueltos en sus ropas. Solamente su cara era reconocible, mientras que el resto del cuerpo no se definía porque se las formaba como envueltas en sábanas. La cara de la *guagua* de pan se decora coloridamente, con sus ojos, nariz, boca y pelo - sobre la ropa - bien definidas y reconocibles, hechas con caramelos pequeños y otras piezas azucaradas de color, previamente preparadas por las mujeres (Notas de campo, 1-11-1996).

Las mujeres se refieren a las *guaguas* como a bebés mujeres, destinadas a las niñas y las mujeres, mientras que los caballos son para los niños y los hombres. En la preparación del pan a la que asistí, cada participante estaba muy atenta a las *guaguas* de las otras, listas para hacer comentarios sobre la habilidad especial de cada mujer, para reírse de la forma divertida de unas muñecas o para sugerir mejoras, etc. La atmósfera era festiva y alegre, con risas, conversaciones y complicidad mientras se esperaba que el pan estuviera

listo. El pan se horneaba por cada grupo familiar, en orden y cuidando de no mezclarlo.

No habían hombres, excepto el dueño, quien manejaba el horno y estaba a cargo de la cocción del pan. Fue solamente hacia el final de la tarde, cuando las *guaguas* de pan salieron del horno, que los hombres hicieron su aparición: hijos y esposos, además de hijas casadas con su propia familia, hermanas, comadres y vecinos. Llegaban como “espectadores” de la preparación, que estaba ya en el final, pero también como participantes activos de la conversación y, especialmente, del consumo del pan recién hecho.

Hemos visto que durante la celebración de San Juan los hombres son los priostes y los protagonistas de la celebración, y tienen un rol “visible” y público, mientras que las mujeres son aparentemente invisibles. En *Finados* ocurre lo contrario: las mujeres son más visibles y aparecen como las líderes incontestables de las actividades. De hecho, toda la celebración de *Finados* tiene una clara marca femenina, mientras que los hombres parecen ser “invisibles”. Como en la celebración de San Juan la invisibilidad de las mujeres puede ser vista como la señal de su rol importante dentro del proceso de consumo, de manera similar, en *Finados*, también la “invisibilidad” de los hombres es sólo aparente y parece subrayar la importancia de su papel en el proceso de producción y reproducción, reiterando su rol como “fertilizadores”, esenciales para la reproducción de la vida. El hornear el pan, de hecho, ha sido siempre un rol masculino tradicional en las comunidades indígenas del área.⁴ La preparación de las *guaguas* de pan parece enfatizar la complementariedad de género en el proceso de formación de la vida. Todo el proceso de “hacer” materialmente el pan está en manos de las mujeres; sólo la última etapa es de incumbencia de los hombres. La masa informe e indiferenciada es moldeada y recibe forma “humana” por las mujeres; pero, así como la masa cruda necesita ser horneada para convertirse en pan, ya que de lo contrario es incomible, de la misma manera las muñecas no pueden transformarse en “verdaderas” bebés que las mujeres llevan en sus hombros si primero no “nacen”, es decir, no son horneadas. En el proceso de la concepción, los hombres juegan el rol esencial de “hornear” su semilla en el vientre de la mujer, donde ésta tomará forma, se transformará en un ser humano real, y del que saldrá como un bebé “completo”. A esta bebé las mujeres cuidarán, llevarán en sus hombros y envolverán en cobijas hasta que esté ya lista para caminar sola.

Un elemento común en la región andina es la alternancia y la oposición complementarias del par conyugal en el proceso de producción y reproducción social y material de la vida. Así, nos dice Ortiz (1982: 200): “la madre da el cuerpo, el padre la vida (...), ella provee la materia y su forma: el padre da el semen que es vida pura y despierta al durmiente”. Los hijos representan la “nueva” energía vital para la continuación social y material del grupo, “hecha” tanto por los hombres como por las mujeres y de una manera que se replica durante la celebración del 1ro de noviembre.

Aun así, la preparación de las *guaguas* de pan tiene un carácter femenino, como de hecho tiene toda la celebración de los difuntos. La cocina es el verdadero corazón de cualquier casa indígena. Aquí, las conversaciones más íntimas entre los esposos tienen lugar; aquí se reúne la familia para consumir la comida diaria, y las parejas —especialmente las más ancianas— también duermen aquí. Para una mujer extraña, especialmente si es no-indígena, ser introducida en un contexto como éste es sinónimo de confianza e intimidad, aceptación y amistad, es un claro signo de que las distancias sociales y étnicas se han reducido. Pero la cocina permanece como el reino indisputable de las mujeres, quienes pasan la mayor parte de su tiempo ahí, no sólo cocinando sino también recibiendo a sus parientes mujeres y amigas más cercanas, y es donde las confidencias tienen lugar. Si la cocina representa el centro de la familia y su unidad, esta unidad es entonces creada y sostenida, sobre todo, por las mujeres consanguíneas (Carsten, 1989: 119). Durante la preparación conjunta de las *guaguas* de pan, las mujeres recrean el tipo de comunidad femenina que caracteriza y define la unidad familiar, y recrean así la “cocina familiar” y reactivan su “fogón”. Veremos más adelante que esto marca, de hecho, toda la celebración de los difuntos.

La oscuridad del cuarto y la falta de muebles, lo que obliga a los participantes a permanecer tan cerca alrededor de la pequeña mesa, reproduce el sentido de intimidad y cercanía que una experimenta alrededor del fogón en la cocina de las casas indígenas, donde siempre hay una olla de sopa caliente cocinando lentamente. Si la cocina representa el dominio de las mujeres, también simboliza la reciprocidad y la cooperación que generalmente caracterizan las relaciones entre las mujeres y la ejecución de sus tareas específicas. Esto también marca el proceso de la preparación de las *guaguas* de pan. De hecho, cuando una mujer terminaba de hacer su pan, por ejemplo, ayudaba a sus vecinas mientras esperaba que su pan se horneara. Cuando el fragante pan ca-

liente salía, su dueña, a su vez, daba a cada una de las presentes un pedazo, en orden de “cercanía” afectiva y de parentesco.

Cuando, ya de noche, el pan está listo y otros se han unido al grupo para comerlo, la comunidad femenina inicialmente exclusiva es ahora complementada y “completada” por los hombres y otros comuneros quienes, todos juntos, recrean la comunidad más amplia.

1.2 *Guaguas de pan: amasando la vida*

Aparte del Día de los Difuntos, en Pesillo la única otra ocasión en que se preparan *guaguas* de pan es el Viernes Santo, que es un día marcado por un fuerte sentido de muerte.

Varios estudios antropológicos han revelado que en casi todo el mundo la muerte está fuertemente asociada con la fertilidad y la vida, y que las percepciones acerca de la muerte incluyen la idea de que ésta también trae la regeneración de la vida (cf. Bloch y Parry, 1982). Veremos que, en los Andes en general, y en Pesillo en particular, la asociación entre la muerte, la renovación de la vida y la fertilidad también es fuerte.

En toda la región de los Andes la preparación de las *guaguas* de pan como parte de la celebración de los muertos parece ser una tradición antigua y muy difundida.⁵ Existen algunas y diferentes hipótesis acerca de la presencia de estas *guaguas* y de su relación simbólica con la muerte y con los muertos.⁶

En Pesillo, el simbolismo alrededor de las *guaguas* de pan está asociado a la idea de fertilidad y reproducción de la vida. Aquí, las *guaguas* de pan se dan a las mujeres, sin importar si son casadas o solteras, mientras estén en edad fértil. No así a las mujeres que ya no pueden tener hijos, quienes no se consideran como posibles receptoras de las *guaguas* de pan.⁷

Al día siguiente (2 de noviembre), las mujeres en edad de concebir comenzarán a llevar sus *guaguas* de pan en sus hombros, como verdaderas bebés, envueltas en sábanas blancas⁸, hasta que el pan, seco y duro, se coma en sopa.

El ritual del *castillo* y la celebración de San Juan nos han dado destellos de la fuerte connotación de fertilidad que tiene en Pesillo el hacer pan. Mientras en San Juan se encuentran en estado embrional, estos vínculos entre pan

y fertilidad se hacen explícitos con las *guaguas* de pan⁹ y tienen raíces muy profundas. De hecho, la manera en que este pan se prepara, se hornea, se comparte y se consume “colectivamente” recuerda otro tipo de pan, cuyos lazos simbólicos con la muerte y la vida son más fuertes y explícitos, es decir, el pan consagrado de la eucaristía cristiana. En la fiesta de San Juan, el gallo/Cristo, es decir, la misma esencia de la vida, muere para poder ganar definitivamente a la muerte y traer así una vida nueva, permanente y trascendental, para quienes “comen” literalmente de él. En las *guaguas* de pan encontramos estos elementos más explicitados. Durante la misa, Cristo transforma literalmente su carne y su sangre en el sagrado alimento que dará salvación a quienes lo comen. Como con la hostia, las *guaguas* de pan también se preparan de una masa cruda e incomible, convertida en alimento cocinado y comestible; ambas se deben “ofrecer”, compartir y consumir colectivamente por todos los participantes del ritual, porque el poder regenerativo de la comida tiene un carácter colectivo. Después de unos días, el pan que las mujeres llevan en sus hombros se seca y se hace duro: de alguna manera “muere” y solamente entonces puede ingerirse, convirtiéndose en “alimento”, es decir, en sustento de vida.

Como en el ritual de la rama, en el simbolismo que rodea la preparación de las *guaguas* de pan encontramos que la vida parece estar inextricablemente relacionada e incluso producida por la muerte. Esto no es novedad en México, por ejemplo, donde las celebraciones de los muertos son los eventos más importantes del año y donde encontramos una práctica similar de preparar figuritas para comer. Más que “bebés”, las figuritas representan esqueletos y cráneos de azúcar (comprados o hechos en casa); éstos desempeñan un rol vital en la celebración de los muertos, pues son una parte esencial de la ofrenda preparada por cualquier familia para los muertos y, junto con toda clase de comida deliciosa, se colocan sobre una mesa, generalmente cerca del altar permanente del santo de familia. Descubrimientos arqueológicos de cerámica y pinturas pre-hispánicas muestran una abundancia de cráneos y esqueletos con frecuencia asociados con escenas de sacrificio: esto ha llevado a algunos autores a interpretar su presencia en la moderna celebración de los muertos como una “reminiscencia” o una sustitución de un pasado azteca, cuando la idea de la vida que surge de la muerte permeaba la cultura, y cuando en el festival de los 15 meses, *Panquetzaliztli*, se hacían imágenes de dioses con semillas de amaranto para ser “capturadas” y comidas después de haber sido compartidas entre parientes y vecinos. Era la comunión azteca, que consistía en “comer imágenes de dioses paganos y la carne de víctimas sacrifica-

das”, ya que los aztecas creían que la imagen de masa de dios se convertiría en el dios mismo (Madsen, 1960a, citado en Carmichael y Sayer, 1991: 146).

Como en todo el Nuevo Mundo, también en los Andes el sustrato prehispánico proveyó la base sobre la que el Cristianismo, traído por los conquistadores españoles, creció y se mezcló con las religiones indígenas. La importancia del culto de los muertos antes de la conquista española es muy reconocida. También hay evidencia de que, en las sociedades que están más allá de las fronteras del Imperio Inca, los cultos regionales de los muertos tenían incluso más relevancia antes de ser parcialmente suplantados por el culto estatal inca del Sol divino (MacCormack, 1991a: 98, 1991b; Harris y Boyse-Casagne, 1987; Guerrero, 1991a). Es posible encontrar rastros de estas celebraciones en los escritos de las primeras Crónicas.¹⁰ Guamán Poma de Ayala también reporta esto para el área del Cuzco a finales del siglo XVI y comienzos del XVII: durante la celebración que él presencié, la gente del Cuzco había sacado a sus muertos de las tumbas, los había vestido, alimentado y llevado de casa en casa (citado por Guerrero, 1991a: 137; cf. También Bastien, 1978; Harris, 1982; MacCormack, 1991a; Salomon, 1987; Stern, 1987). Fue sólo durante el primer siglo de la colonización que el culto Inca fue sustituido por la celebración católica de los muertos, convirtiendo así, presumiblemente, los *Ayas* incas en los difuntos católicos.¹¹

No tengo información de si la preparación de las *guaguas* de pan en Ecuador haya tenido una contraparte pre-hispánica. Como veremos, los actuales pesillanos sólo tienen una vaga idea de su historia pre-hispánica y la memoria de un remoto “tiempo de los Incas” es borrosa y parcial, relacionada sólo con algunos elementos específicos. Sin embargo, debe tomarse en consideración que la Iglesia Católica en Pesillo ha representado y todavía representa una presencia muy poderosa. El hecho de que el cristianismo fue traído al Nuevo Mundo a través de la violencia y la muerte es un factor que no se debe subestimar, ya que la violencia traída por la conquista permeó y marcó la manera en que los indígenas experimentaron a Cristo y a todo el panteón cristiano. No es una coincidencia, pienso yo, que tanto en el caso mexicano como en el andino la vida parece emerger de una experiencia de violencia: la conquista “material y espiritual” que acompañó a la invasión europea e introdujo el cristianismo.

Pesillo está ubicado en la frontera de lo que alguna vez fue el Imperio Inca y desde el comienzo ha sido gobernado por la Iglesia Católica a través de

sus órdenes monásticas. En el imaginario común, los sacerdotes se relacionan estrictamente con los españoles y, en algunos relatos, ellos mismos son españoles. A pesar de que Pesillo ha cesado de ser propiedad católica desde comienzos del siglo XX, la gente todavía habla de “los tiempos de los Padres” como de un tiempo mítico de violencia¹², pero también como del punto de inicio de su historia y el antecedente inmediato de su presente (cf. Yáñez del Pozo, 1988). Como los cráneos de azúcar de México, las *guaguas* de pan de Pesillo son símbolos del “comienzo” de una vida nueva que surge de la muerte. Representan la manera como los indígenas dan sentido a la experiencia histórica de subordinación a una sociedad extranjera con la que se encuentran en una relación de dependencia íntima (Salomon, 1981: 199). Estos panes, pienso yo, en parte representan la manifestación concreta del involucramiento indígena en la cultura dominante.

La preparación del pan en Pesillo, que culmina con su consumo colectivo, parece presentar una antífona simbólica con la ejecución del rito católico, que culmina con la exhibición de la hostia, el símbolo de la resurrección de Cristo (ver también Salomon, 1981: 194). Las muñecas de pan son cuerpos vacíos cuya carne, hecha por humanos, especialmente por mujeres, se corroe. Así como durante la misa cristiana, el pan se convierte en el Cuerpo Sagrado a través de la intervención del Espíritu Santo, las inertes *guaguas* de pan sin vida reciben el alma inmortal de los seres espirituales. Transformadas así, su consumo neutraliza la pérdida y el desequilibrio que la muerte implica. Esto se logra aun más a través de la ceremonia que tiene lugar en el cementerio al siguiente día.

2. 2 de noviembre: sobre las tumbas

La celebración del 1 de noviembre termina con el consumo colectivo de una parte de las *guaguas* de pan y con el regreso de todos a sus respectivas casas. Ahí, en la intimidad de cada hogar, se dispone una mesa¹³ con el pan recién horneado y otra comida, para que las almas de los difuntos puedan comer y restaurarse después del largo viaje que sólo una vez al año, durante esta época, las trae al mundo de los vivos, a visitar a sus parientes.

Dado el tamaño reducido de las casas indígenas, es probable que la mayoría de estas mesas se preparen en la misma sala que el altar familiar (generalmente permanente) a San Juan –u otro Santo al que se rece en la familia. Por lo tanto, la casa en la que se celebra al Santo con oraciones, bebida, comi-

da, música y baile, donde se piden y se devuelven *castillos* y las *ramas entre compadres* se celebran, es también el lugar donde se hace el pan humano que se ofrece a los difuntos y donde se los espera y se les da la bienvenida. Como veremos, al siguiente día, esta misma comida será llevada por las mujeres de cada familia al cementerio local para “hacer rezar”, expresión que, como veremos, tiene el doble significado de rezar para los difuntos y al mismo tiempo atraer oraciones de los muertos para los vivos.

La celebración que yo presencié el 2 de noviembre comenzó temprano en la mañana, en la cocina de mi anfitriona, Z, quien con su hija más joven había estado cocinando desde muy temprano. La suegra de Z también estaba presente, aunque sin poder hacer nada por ser ciega. Mientras la mañana avanzaba, otra gente llegó: su hija casada con sus dos hijos y su esposo; su hijo, que venía de Quito especialmente para esta ocasión, junto con tres amigos. Las mujeres entramos en la cocina y ahí nos quedamos hablando y ayudando a cocinar, mientras esperábamos a que la comida estuviera lista; los hombres, por su lado, estaban reunidos fuera de la casa, también hablando y esperando por la comida. Alrededor de las 10: 30 se sirvió a todos los presentes una comida que consistía en papas cocinadas con salsa de maní y arroz, y las mujeres y los hombres comimos separadamente en nuestros “respectivos” lugares.

Después de comer, las mujeres se fueron a preparar para ir al cementerio. Como en la celebración de San Juan, en Finados también las mujeres tienen mucho cuidado en su apariencia física y visten con ropa nueva: las blusas inmaculadas creaban un fuerte contraste con los colores vívidos y violentos de sus centros, desplegando los finos bordados en las mangas y en el cuello. Las joyas, los collares dorados y los brazaletes de coral rojo resultaban en una elegancia austera, que es rara en épocas ordinarias.

Cuando estuvo lista, Z cargó sobre su hombro la gran olla de comida recién preparada, junto con el pan y la comida de la noche anterior para las almas, y todos fuimos hacia el *pantión*, como suelen llamar al cementerio. La suegra de Z también tenía una pequeña olla de comida sobre sus hombros, preparada por su nuera, pero fue sola a la tumba de su marido.

El cementerio de Pesillo es un espacio amplio e irregular, encerrado entre paredes altas de adobe. Está localizado a la entrada de la comunidad, en el cruce de caminos que, desde el pueblo mestizo de Olmedo, lleva a las comunidades indígenas. De acuerdo a las crónicas españolas, la costumbre de ente-

rrar a los muertos en el cementerio fue introducida por los católicos durante el primer siglo del período colonial, como parte de la lucha en contra de la idolatría y la veneración de los muertos (cf. Bastien, 1978; Boysse-Cassagne y Harris, 1987; Guerrero, 1991a). Incluso ahora, entre los grupos Aymara de Bolivia, el cementerio inspira horror y miedo; por el contrario, el cruce de caminos se percibe como el lugar ideal para enterrar a los muertos, porque al ser un lugar de máximo tránsito y punto de encuentro, permite que el poder y la energía de los muertos se pueda recuperar y utilizar en favor de los vivos. El cementerio, en cambio, por representar una excesiva concentración de poder en un mismo sitio, puede neutralizar este poder (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987: 38).

En Pesillo, enterrar a los muertos en el cementerio es un imperativo moral. Uno de mis entrevistados enfatizó la “obligación” de hacerlo al contarme una vieja historia de una mujer, cuyo hijo murió al nacer, por lo cual ella envió a su hija mayor a enterrarlo en el cementerio. Pero la hija lo arrojó al río, y por esta razón la mujer fue encarcelada. Una anciana, al hablar de las luchas por la tierra (antes de la Reforma Agraria de 1964) en las que ella participó activamente, me contaba que, entre las amenazas que recibió, estaba la de que, al morir, no la enterrarían en el cementerio, sino que la arrojarían en algún lugar.¹⁴ Durante mi estadía en Pesillo nunca encontré un caso en que se enterrara a una persona fuera del cementerio. Esto también se debe probablemente a la legislación nacional, que lo considera ilegal. A diferencia de los Laymi bolivianos, los pesillanos enfatizan la importancia de ser enterrado en el cementerio de la comunidad: la gente que muere en otros lugares es traída de vuelta a su comunidad y enterrada en la “tumba familiar”, como veremos más adelante. Sin embargo, es interesante notar que, a pesar de que los cruces de caminos aparentemente no tienen mucha importancia en cuanto “lugares de entierro”, –comparados con otros ejemplos andinos– el cementerio de Pesillo está localizado justamente en un cruce de caminos, el mismo cruce en el que durante la celebración de San Juan la gente se reúne para formar la “procesión” que irá hacia la hacienda para el ritual de la *entrada y toma del patio*. Esto es –como hemos visto– una manera como los indígenas se apropian geográfica y simbólicamente de un espacio “étnico”, y reiteran su separación y su distinción del mundo no-indígena. Como en el ejemplo boliviano, en Pesillo el cementerio en el cruce de caminos es un lugar de transición, encuentro y separación: estos elementos caracterizan toda la celebración de los muertos, como veremos en los siguientes párrafos.

El 2 de noviembre presencié flujos de gente que, de todas las direcciones, confluían hacia el cementerio, entre las cuales muchos jóvenes que llegaban de la ciudad, como su estilo de vestir indicaba claramente. Como durante la celebración de San Juan, también ahora, a la entrada del cementerio, había unas mujeres sentadas en el suelo, y vendían huevos y frutas de la costa (piñas, uvas, mandarinas). Los huevos, especialmente, retornarán constantemente en la comida asociada con los muertos.

En su interior, el cementerio resonaba con la risa y las voces de la multitud multicolor y bulliciosa de la gente. En cada tumba estaba sentado un grupo familiar, comiendo y charlando. El cementerio está organizado espacialmente como una comunidad “a pequeña escala”, con las tumbas ubicadas de acuerdo a los grupos familiares y los miembros de una misma familia están enterrados uno al lado del otro, justamente “para que no se destruyan las casas”, como me dijo una entrevistada (E.C., Pesillo, 1996). Así, mi anfitriona Z, sus hermanas e hijas estaban sentadas en la tumba de los padres de Z.

Cada familia está entonces asociada a una tumba.¹⁵ A pesar de vivir con ella, la suegra de mi anfitriona en realidad “no pertenecía” a ésta, en primer lugar porque ella “rotaba” entre sus hijos vivos, y se quedaba con cada uno durante un tiempo; en segundo lugar –y más importante– porque, como hemos visto, la familia está en realidad marcada por vínculos consanguíneos matrilineales. Por lo tanto, a pesar de que vive en la misma casa y depende de su nuera no sólo para su subsistencia diaria, sino también para la preparación de la comida y el pan de Finados, y por lo tanto depende de ella también para la celebración de los muertos, ella fue a una tumba separada y no se volvieron a encontrar en el cementerio; ni sus nietos fueron a visitarla en “su” tumba.

La consanguinidad matrilineal –y no la residencia– es el criterio principal que define, en este caso, la pertenencia a una misma “familia”; esto, a su vez, determina tanto la ubicación de los entierros como el lugar donde sentarse en el Día de Difuntos. Los miembros de una misma familia reciben sepultura uno junto al otro en el mismo complejo. Mientras la memoria de ellos esté con los vivos, en el día de Todos los Santos, así como durante el año, los difuntos de la familia vienen celebrados con oraciones y misas de réquiem. Esto se da generalmente durante un lapso de dos generaciones: Z todavía ofrece misas a sus padres y abuelos; no así su hija, quien no recuerda a sus bisabuelos ni sus nombres, como tampoco a otros parientes:

“Mi madre les ofrece misas a mis abuelos, porque ella es la que recuerda; nosotros (sus hijos) no, porque no los conocimos y no recordamos sus nombres (...), yo no conocí a mis primos muertos, con todos los primos que tengo es difícil recordar todos los nombres, por lo que no les puedo ofrecer una misa a ellos”, me comentaba E. (E.C., Pesillo, 1996).

Las mujeres, especialmente aquéllas que ya han superado la edad fértil, están generalmente a cargo de la memoria de los muertos de la familia, incluidos los parientes del esposo. El recuerdo de los muertos se hace visible a través del pago de misas de réquiem y visitas al cementerio, donde la tumba se limpia y se adorna con flores y velas —como signo de ofrenda a los difuntos. Cuando se olvidan los que se han enterrado hace mucho, cuando sus nombres se borran de la memoria de los vivos, e incrementan la multitud de los muertos sin nombre, entonces son dejados a un lado, social y físicamente, para dejar espacio a los recién llegados, quienes todavía son recordados y tienen nombres.

Ya que el esposo y los hijos de mi anfitriona estaban todavía vivos, ella se sentó en la tumba de sus padres, junto con sus hijas, incluidos su hija casada con sus hijos. En el mismo complejo estaban enterrados dos hijos de una de las hermanas de Z, quien también estaba sentada ahí. El esposo de mi anfitriona hizo una corta aparición, solo, sin ninguno de sus parientes cercanos —hermanos o hermanas—, como lo hicieron los esposos de otras mujeres de la familia y los mismos hijos de Z. Su esposo había ido brevemente a visitar la tumba de su padre, donde su madre estaba sentada; con excepción de la hija mayor, sus hijos no fueron a visitar sus abuelos paternos ni otros parientes muertos. Durante el día, los hermanos de mi anfitriona también se unirían después de haber ido a la “tumba de las esposas”. Pero sólo brevemente, pues en realidad los hombres no permanecen largo tiempo en las tumbas: circulan o se quedan en pequeños grupos en los márgenes del cementerio, sobre todo conversando, casi como meros espectadores del evento.

Otros investigadores han observado que, en los Andes, las mujeres, especialmente las jóvenes, parecen ser más vulnerables a la ambigüedad de los muertos y, consecuentemente, no pueden ser intermediarias entre los muertos y los vivos (cf. Harris, 1980, 1982; Harris y Bouysson-Cassagne, 1987). En contraste con este argumento, en Pesillo la tumba parece tener un carácter “matrifocal” en línea con el carácter femenino que marca tanto la celebración de los muertos como la unidad de la familia. Z, de hecho, toma a su cargo la

memoria y el recuerdo de los muertos de su esposo, “pagando misas” para ellos durante el año.

Una vez sentadas en la tumba, Z y su hermana depositaron las ollas de comida en el piso y las abrieron con los gestos firmes y seguros de quien sabe lo que están haciendo y se siente cómoda haciéndolo, y el intercambio de comida y visitas comenzó inmediatamente. Mientras tanto, E, la hija mayor de Z, fue a visitar a un tío (hermano del padre). Él estaba comiendo en la tumba de sus hijos muertos; con él estaba su mujer, un hijo casado y su nuera (todos vivían en la misma casa). La tía de E estaba a cargo de la comida, y dividía las porciones para los presentes. Ella le dio a E un plato de ocas y arroz; al recibirlo E hizo un gesto con el brazo que llevaba el plato, y lo extendió sobre la tumba para “cubrirla” y agrupar a todos los muertos enterrados ahí, y dijo: *“para todos sus muertitos, tío”*. Entonces comió una pequeña porción de la comida y me ofreció un poco a mí, después de lo cual pidió permiso y regresó junto a su madre: ahí dejó la comida recibida, puso un poco de la comida preparada por su madre en un plato y regresó donde su tío, a quien retornó el plato vacío y la comida enviada por su madre.

La misma dinámica tenía lugar en cada tumba del cementerio, donde las mujeres dominaban claramente el escenario: aceptaban comida y respondían con comida de vuelta; decidían sobre las porciones y el tipo de comida a entregar a los “rezadores” y demás. En otras palabras, me pareció que las mujeres estaban recreando la cocina en la tumba, y así transformaban la tumba en la verdadera casa de los muertos allí enterrados.

Z nunca se movió de su lugar. Todos los presentes estaban sentados alrededor de ella en un semicírculo. Contrariamente a la celebración de San Juan, la protagonista de estas ceremonias es la esposa, quien actúa como una especie de “prioste” de Finados.

Había gente alrededor, de tumba en tumba, y se arrodillaba en cada una, y pedía permiso para rezar por las almas de quienes estaban enterrados ahí. Estos visitantes, observé, eran generalmente niños o adultos más pobres, que venían incluso de otras comunidades, así como de la cercana provincia de Imbabura. De alguna manera, eran personas al margen de la sociedad, en términos sociales y económicos: el hecho de que no se quedaron en las sepulturas de su familia indicó que su parentela y sus vínculos consanguíneos se habían roto y esta ruptura es una de las razones de su pobreza, ya que no pue-

den acceder a una red de soporte, esencial especialmente en el caso de emergencias.¹⁶ Para ellos, Finados representa una ocasión para tener acceso a comida adicional.

A pesar de que aparentemente no existe una comida especial para este día, ya que cada uno lleva lo que tiene y puede, sin embargo, una detallada observación desvela las diferencias en la cantidad y la calidad de la comida intercambiada en las tumbas y entre las tumbas. Esta diferencia parece correr paralelamente a la diferencia en el estatus del receptor. Por lo que yo pude ver, quienes pedían permiso para rezar –niños y gente pobre– recibían pequeñas porciones de comida “ordinaria”, es decir, arroz y papas. Aquéllos a quienes se les pedía rezar recibían grandes porciones de frutas y huevos duros, junto con el pan preparado el día anterior y una taza de colada. Las porciones eran incluso más grandes cuando eran “en respuesta” a la comida enviada de otra tumba, casi como una versión revisada y reducida de intercambio estilo *potlatch*, en una suerte de “competencia de comida”.¹⁷ Estas diferencias pueden tener raíces en la cualidad percibida de la comida y lo que la gente asocia con ella. Como ya hemos visto en el capítulo anterior, la fruta, los huevos, el pan hecho en casa y la colada son más apreciados que el arroz y las papas, por representar un tipo de comida extraordinaria. Pero su carácter va más allá. Como en el ritual del *castillo*, aquí también la comida se asocia a la fertilidad, al incremento y a la abundancia: la fruta, los huevos y las *guaguas* de pan están estrictamente asociadas con la producción y la regeneración de la vida. No es una coincidencia que esta comida no se ofrezca a la gente que pide rezar, sino que, en cambio, se da a aquellos que se piden oraciones, esto es, quienes pueden responder con más comida. Al final, Mauss nos dice, el don está estrictamente asociado con la comida, ya que “la forma esencial del servicio total se relaciona con el alimento” (Mauss, 1979: 160). En este contexto, podemos concordar con Mauss en que “estos regalos a los niños y los pobres complacen a los muertos” (Mauss, 1979: 175). El envío de comida a otras tumbas, que es inmediatamente reciprocado, está, de hecho, inserto en un contexto en el que los intercambios recíprocos entre los vivos se entremezclan con los intercambios con los muertos.

El intercambio de visitas y comida continuó durante toda la celebración, siempre acompañado de la conversación y la risa, y no paró ni durante la celebración de la misa a campo abierto en el mismo cementerio. Con el arribo del sacerdote, se dio un visible movimiento en las tumbas: mi anfitrión-

na, Z, se apuró para hacer “la lista de los muertitos”, una lista con el nombre de cada uno de ellos para quienes se quería ofrecer la misa: todos estaban enterrados en la tumba en la que estaba sentada. De cada tumba se envió una lista similar al sacerdote y éstas fueron recibidas por dos “asistentes”, cada uno a un lado de él bajo la cruz de piedra. Los dos, una mujer y un hombre, eran entre los más populares y conocidos miembros de la comunidad y entre los más acomodados, quienes ocasionalmente habían sido parte del Comité Organizador de la fiesta de San Juan, así como parte del Directorio de la comunidad. Eran, por lo tanto, gente asociada con riqueza, autoridad y la iglesia. Ellos recibieron las listas e hicieron una sola lista con todos los nombres que el sacerdote leyó en voz alta, al comienzo de la misa, lo que le tomó exactamente 40 minutos.

El simbolismo de la lista es recurrente, pero regresaré a este punto después. Esta lista se da al sacerdote junto con una suma de dinero y una bolsa de huevos crudos. Esto es notable, porque es la única ocasión en la que algo más que dinero se ofrece para una misa de réquiem. Los huevos tampoco son “ordinarios”, ya que cada uno tiene el nombre de una de las almas para quien se ofrece la misa, por lo que el número de huevos debe ser igual al número de nombres en la lista. Mientras que en la celebración de San Juan el gallo marca la celebración con su presencia, reforzando el carácter masculino del evento, la presencia de los huevos en Finados puede considerarse como una prueba adicional del carácter femenino de la celebración de los muertos. Los huevos son productos de la gallina, la “ponedora” que uno de mis entrevistados contrastó con el gallo de la *rama* (cf. Capítulo 4). Mientras que el gallo es el “fertilizador”, el huevo es el producto “fertilizado” que trae vida, lo cual lo convierte, probablemente, en el mejor símbolo de vitalidad y fuente de nueva vida. Y de hecho, los huevos se colocan en el ataúd de los muertos, junto con naranjas y bananas –la misma comida que caracteriza tanto el ritual del *castillo* como de Finados. Harris (1982: 63-64) menciona que, entre los Laymi, quienes mueren solteros se entierran en compañía de un ave, debido a su estado incompleto como seres sociales: una gallina para un hombre y un gallo para una mujer. La gallina y el gallo junto con su producto –los huevos– son entonces símbolos de la vida reproductiva.

La celebración de los muertos culmina con la misa; cuando culminó, la mayor parte de la gente comenzó a dejar el cementerio, pero no sin antes despedirse de todos sus parientes y amigos en las tumbas.

Toda la celebración parece presentar un esquema paralelo a la celebración de San Juan. Como el ritual de la *rama central*, la misa también es colectiva y se despliega alrededor de una figura central (el sacerdote) quien representa la autoridad reconocida por todos. La gente toma parte en esta celebración como una comunidad, independientemente del tipo de parentesco que pueda o no vincular a unos con otros. Las actividades en la tumba (así como también la preparación de las *guaguas* de pan) tienen un carácter centrado en la familia, que nos recuerda mucho el ritual del *castillo*, con la diferencia de que, en el primero, se enfatiza la consanguinidad y el rol de la mujer es predominante.

Cuando la misa se terminó, Z envió a una de sus nietas a buscar a un hombre quien, se me informó después, era un viejo catequista; por lo tanto, persona de prestigio en la jerarquía local religiosa y social. Se le pidió que viniera a rezar: arrodillado de frente a la tumba y con un tono alto y voz clara repitió una larga oración de palabras casi incomprensibles y sin pausa: las palabras pertenecían a la retórica de oraciones católicas aprendidas en su preparación como catequista y repetidas de memoria sin prestar mucha atención a su significado. Su apariencia no lo distinguía de cualquier otra persona de la comunidad, pero cuando comenzó a rezar, su actitud cambió, así como la actitud de la gente: inmediatamente asumió los gestos y el aire de quien tiene un rol importante y reconocido. Como nunca durante ese día, toda la gente seguía las oraciones en las tumbas, acompañando el flujo de las palabras mecánicas con un silencio solemne. Me recordó la *loa* que el niño en el caballo recitaba para el terrateniente/prioste principal al final de cada ofrenda de *rama*, es decir, un ejercicio lingüístico de pura función ritual (Guerrero, 1991a: 25). Los catequistas son muy respetados en la comunidad. Otros estudios en los Andes —así como en México— reportan que estos “hacedores de oración” son muy apreciados por su habilidad de recordar y recitar oraciones en español y en latín: mientras más larga e “incomprensible” es una oración, más se lo aprecia como rezador “eficaz” (cf. Gose, 1994: 143; Harris, 1982; Carmichael y Sayer, 1991, entre otros). Y, de hecho, cuando él acabó y después de santiguarse tres veces se levantó, Z le dio el plato más grande de huevos, pan y mandarinas que yo había visto en todo el día, que él llevó consigo.

A mediados de la tarde todo se había acabado, la poca gente que quedaba recogía sus ollas vacías y platos y dejaba el cementerio para volver a casa, donde las familias reunidas tomarían colada morada antes de regresar a sus actividades diarias, finalizando así la celebración anual de los muertos.

3. Dones y reciprocidad

En toda la región andina, los muertos tienen un carácter ambiguo. Por un lado, son percibidos como peligrosos, pero por otro, como benévolos, ya que participan de la fertilidad de los cultivos, de los animales y de la gente. Por lo tanto, su cooperación es esencial para que los cultivos maduren. En algunos contextos andinos, la celebración de los muertos tiene un vínculo explícito con los ciclos y actividades agrícolas, ya que coincide con el comienzo de la temporada lluviosa y, por lo tanto, con la preparación de la tierra para la siembra. Esto ha llevado a Bastien (1979) a afirmar que estas celebraciones son un “ritual de transición” de la estación seca a la lluviosa; también entre los Aymara de Bolivia existe cierto paralelismo entre los rituales que rodean a la muerte y la tarea de sembrar. Pero es realmente Gose (1994), que trae a la luz este paralelismo, estudiando detallada y profundamente los rituales que acompañan las actividades agrícolas de los Quechua de Huaquirca, en los Andes meridionales del Perú. El autor identifica un vínculo explícito entre los rituales mortuorios y aquéllos alrededor de la siembra y del riego: ambos son organizados de manera paralela y cada uno provee una estructura ejemplar para el otro. El autor, por lo tanto, llega a la conclusión de que las oraciones en las tumbas, en el Día de Todos Los Santos, “sugieren una mirada metafórica de la siembra como una observancia colectiva para los muertos (...), el sembrar las semillas se convierte en una especie de entierro colectivo y regenerativo” (1994: 114).¹⁸ De hecho, aun hoy en día, en muchas partes de los Andes, el entierro humano se trata como un tipo de siembra (cf. Duviols, 1973: 158, 164; Bastien, 1978; 175; Valcárcel, 1980: 81; Harris, 1982: 52), de tal manera que la muerte se convierte en una parte integral de las actividades productivas.

Pero el rol de los vivos es igual de importante en el proceso de producción. Por lo tanto, la etnografía andina habla extensamente de las relaciones de intercambio entre los muertos y los vivos, lo que se hace visible en el Día de Finados, cuando los vivos proveen cuidado, comida y bebida en las tumbas, mientras que los muertos proveen agua para los cultivos, tierra y animales. Los rituales en las tumbas, entonces, han sido siempre vistos como “ofrendas” para los muertos, alabanza que asegura la producción humana.

Los análisis tradicionales catalogan el intercambio entre los muertos y los vivos como parte del rico repertorio de la reciprocidad, eje central de la or-

ganización de la sociedad y de la vida andinas. Reciprocidad que se compara e iguala muchas veces con la reciprocidad entre humanos y también entre humanos y seres superiores. Esto permite a Gose (1994: 126-31; cf. Nota 12) definir esta relación de intercambio entre muertos y vivos como un *ayni* y no como una *minga*: ambos son formas de trabajo colectivas, patrocinadas por un anfitrión, en las que se trabaja a cambio de algo. Pero mientras que en la *minga* la comida y las bebidas se consideran una remuneración suficiente, en el *ayni* no lo son, y por lo tanto el anfitrión debe devolver un día de trabajo a cualquiera que haya participado en él. A diferencia de la *minga*, entonces, el *ayni*—dice el autor— es más igualitario y no explotador, ya que el *ayni* no establece una distinción cualitativa entre los trabajadores y el anfitrión, quien a su vez será en algún momento un trabajador también. No es casual que, a diferencia de la *minga*, los intercambios del *ayni* se dan sólo entre comuneros y no con notables (mestizos). De la misma manera, las almas devuelven el *ayni* de los vivos al proveer este mundo de agua, al ser ellos mismos la fuente de agua. De esta manera, según la etnografía andina tradicional, el intercambio que se da entre los muertos y los vivos en el Día de Todos los Santos es esencialmente una relación entre “iguales”: los vivos cumplen con sus responsabilidades hacia los muertos, quienes, a su vez, cumplen las suyas con los vivos. Así, cada parte “responde” a los gestos y el respeto del otro; cada uno es, por turnos, donante y receptor (Núñez del Prado, 1972: 136, 150-1; Earls y Silverblatt, 1978: 309; Custred, 1979: 392; Bastien, 1978: 53, 164, 188; Harris 1982: 58-65; Gose, 1994: 227; ver también Rösing, 1994, 1995).

Los mismos investigadores que hablan de “reciprocidad” entre los vivos y los muertos reportan que, cuando los muertos no reciben lo que les corresponde, se vuelven “envidiosos”: “sea por comida, sacrificio animal, hojas de coca o exhibición de pena por sus parientes, ellos perseguirán a los vivos para obtener lo que quieren...” (Harris, 1982: 54). Pero nadie menciona la misma actitud envidiosa y enojada de los vivos hacia los muertos cuando éstos no cumplen con sus expectativas: si la “reciprocidad” se aplica al intercambio de favores, servicios y bienes, ¿por qué no se aplica también al intercambio de ira y “castigo”? Porque pienso que la “igualdad” implícita en la noción tradicional de reciprocidad entre los vivos y sus muertos no existe. Y de hecho, hay pequeñas evidencias presentadas por otros estudios andinos, que demuestran que, cuando quienes participaron en el *ayni* están muertos, quien devuelve este *ayni* no es el alma misma, sino otros dolientes (cf. Valderrama y Escalante, 1980: 235). Todo esto coincide con la idea de Malengreau sobre la muerte co-

mo una ocasión de intercambio generalizado en el que los servicios a los muertos son *yanapa*, esto es, una ayuda sin esperar reciprocidad (Malengreau, 1974: 193; también Bastien, 1978).

Como veremos más adelante, en Pesillo los muertos se presentan como intermediarios entre los vivos y los seres superiores. Como tales, están unidos a los vivos por una relación desigual, al ser superiores y más poderosos. En el cosmos jerárquico local –en cuyo vértice está el Cristo/San Juan–, los muertos están en una posición superior a los vivos. Los muertos, de hecho, no son totalmente predecibles, lo que significa que su comportamiento nunca es totalmente controlable y sus “favores” deben obtenerse a través de la ejecución de ciertas responsabilidades. Sin embargo, su impredecibilidad y superioridad no niegan la mutualidad de su relación con los vivos, quienes deben cumplir ciertas obligaciones para con los muertos, a menos que quieran soportar las consecuencias de su negligencia.

Las ofrendas a los muertos no son completamente libres y voluntarias sino, por el contrario, tienen un carácter obligatorio: sirven para “complacer” y para atraer benevolencia. Son regalos y transacciones obligatorias que forman parte esencial de las relaciones sociales y que abren una serie de “donaciones” recíprocas, al afirmar y recrear, de esta manera, una relación de la cual la obligación es sólo una parte y en la que, quien da, quien recibe y la relación que se establece entre ellos son indiferenciados (Mauss, 1990).

Finados es, entonces, una ocasión privilegiada de intercambio entre los muertos y los vivos y alcanza su máxima expresión a través del recíproco alimentarse, muy común en todos los Andes (Bastien, 1978; Urton, 1981: 26; Gose, 1994).¹⁹

4. De los difuntos: ambiguos, fértiles y regeneradores

En Pesillo, los vínculos entre los difuntos, la fertilidad y la regeneración de la vida no son siempre obvios y evidentes. Esto se debe, especialmente, al carácter ambiguo y al estatus de los muertos. Pero se debe también a lo que Harris y Bouysse-Cassagne (1987) definen como ambigüedad “estructural”, que existe alrededor de toda representación de los muertos y de su destino. En Pesillo, de hecho, no está muy claro quiénes son precisamente los muertos, a qué categoría pertenecen, adónde van.

Se cree que los muertos viven en un lugar diferente al de los vivos, con quienes, sin embargo, permanecen en contacto y a quienes visitan una vez al año –durante Finados–, cuando “Dios les da vacación” (Z. Pesillo, noviembre, 1996). En este lugar, su vida se desarrolla de la misma manera que antes de la muerte, y ésta es la razón por la que una persona muerta es enterrada con su ropa y sus pertenencias, junto con utensilios de madera, herramientas, cucharas y platos, “para que sigan trabajando y comiendo como antes”, dice la gente.

Muchas veces los pesillanos declaran explícitamente que los muertos “van al cielo”, excepto los “condenados”, quienes, debido a su mal comportamiento en vida, van al infierno. Aun así, la gente no sabe ubicar espacialmente estos sitios: a pesar de que su identificación del paraíso con el cielo implica también una ubicación física, su idea de paraíso, del infierno y del “mundo de los muertos” es vaga y confusa, muchas veces contradictoria. En algunas de mis conversaciones, los muertos se relacionaban con el volcán Cayambe, que la gente personifica como mujer, conformándose así con el patrón andino general que ubica a las almas en una montaña representada como mujer, al mismo tiempo que ratifica la fuerte asociación que se da entre las mujeres y los muertos (Roel Pineda, 1965; Bastien, 1978; Harris 1982; Harris y Bouysson-Cassagne, 1987; Lund-Skar 1982; Bourque 1994; Gose, 1994, entre otros).

Aun así, en Pesillo estas divisiones espaciales, las fronteras entre quienes se convierten en *almitas* y en *condenados*, y su respectivo destino, no son claras ni definitivas. De hecho, a pesar de que se dice que los condenados van al infierno, se considera que vagan por los alrededores, especialmente en ciertas horas del día y de la noche y en ciertos lugares.²⁰ Al ser invisibles, están presentes en el mundo físico y representan peligros para los vivos, quienes deben protegerse.²¹ Circulan, de hecho, varias historias sobre gente que, al encontrarse con los *condenados*, ha sido asustada y herida.

A diferencia de los muertos “buenos”, es decir, aquéllos que se han comportado bien durante su vida y son llevados por Dios para permanecer con Él, los que se han comportado mal se convierten en *condenados* y el Demonio se los lleva. Pero ambas categorías de muertos son en realidad temidos y evitados. Ya que las dos categorías no son inmediatamente diferenciadas, la mejor manera en que los vivos puedan protegerse de ellos es evitarlos totalmente. Especialmente los recién fallecidos regresan con frecuencia a sus casas para visitar a su familia; se anuncian con señales (como, por ejemplo, una puerta que

se abre sola o un perro que ladra), pero los vivos no deben dejarles entrar porque les “jalan los pies”, esto es, “se llevan a los vivos con ellos”, y causan su muerte;²² por lo tanto, deben mantenerse alejados.²³ La única ocasión en la que los muertos no sólo son aceptados “legalmente” sino que son bienvenidos y esperados, es en el Día de los Muertos, cuando “hay que dejar las puertas abiertas y con comida en la mesa (...), pues es que vienen a visitar, vienen a comer en la noche” (E.C., Pesillo noviembre, 1996). Las puertas que en otras ocasiones del año deben cerrarse, ahora deben permanecer abiertas para recibirlos. No sólo que no se les niega la entrada, sino que son llamados y se les ofrece comida y reposo, así como oraciones y visitas a sus tumbas. Regresaré a este punto más tarde.

Los muertos, entonces, contaminan a los vivos. Además de los *condenados* –abiertamente negativos– hay también las *almas en pena*, las almas sin descanso que, por alguna razón, no pueden encontrar paz y se mantienen vagando, llorando y molestando a los vivos. Éstas no son necesariamente malas: su intranquilidad puede ser causada por tener asuntos pendientes con alguien (por ejemplo, una deuda), lo cual las mantiene atadas al mundo de los vivos. Pero también son almas que se sienten solas y tristes, que han sido “abandonadas” y que no reciben su merecido cuidado. Esta es una de las razones principales por las que cada alma tiene sus propios visitantes en su tumba: ninguna se queda sola, siempre hay alguien –un pariente lejano, un amigo, un vecino– que visitará su tumba con comida y bebida para “hacer rezar”. Las almas, de hecho, tienen lágrimas y sentimientos como los vivos; sienten tristeza, soledad y nostalgia; tienen simpatías y antipatías; se enojan y se ponen susceptibles, regresan donde sus parientes a pedir lo que les corresponde, asustándolos y sin dejarlos en paz hasta que hayan obtenido lo que quieren. Los Andes resuenan de historias sobre estas almas que vagan y molestan al caminante solitario en las noches frías o en las primeras horas de la tarde; llorando a la entrada del cementerio o en la casa de quien les “ha dejado solas”; causando la pérdida de los cultivos o la muerte de animales de quienes los han abandonado.

4.1 Difuntos y demonios

Esta ambigüedad alrededor de los difuntos se hace más evidente en la asociación –y muchas veces identificación– entre los muertos y los demonios, quienes comparten una ambivalencia similar.

Esta asociación, que se manifiesta abiertamente en las palabras de mis interlocutores, es lo que provoca que los vivos sientan miedo por los muertos. Una señora me contaba, todavía asustada que, al regresar de la misa de réquiem de su marido, se encontró con Dios, quien le dijo explícitamente que cuando los difuntos regresaran, cuando alguien con semblante de un difunto se le presentara es, en realidad, el demonio quien viene “en cara del muerto”, que asume la apariencia de la persona muerta, para poder llevarse a alguien consigo. Aquí parece claro que los demonios son los espíritus de los difuntos, cuyo regreso al mundo de los vivos fuera del día de los Difuntos es una fuente de peligro. Y de hecho –siguió ella en el relato–, cuando su marido falleció, ella había soñado previamente en su hijo muerto preguntándole por su padre, para llevárselo en un viaje y diciéndole claramente que ella no podía ir con ellos. Veremos más adelante la importancia que los sueños tienen en la comunicación entre los vivos y los muertos.

La relación con el mundo terrenal que ambos tienen en común refuerza la asociación entre los muertos y los demonios, quienes son seres negativos y fuente de prosperidad al mismo tiempo.

En los Andes, el nombre más común y difundido para el diablo es *Supay* que, de acuerdo a algunos estudiosos, se utilizaba en épocas pre-hispánicas para referirse a las almas de los difuntos, adoradas por la gente local (cf. Taylor, 1980; Harris y Bouysse-Cassagne, 1987; Dillon y Abercrombie, 1988). Mientras que, para Taussig (1980), la presencia de las narrativas sobre los muertos y los demonios en los Andes es el resultado de la introducción de la economía capitalista, Platt (1983) por su lado, provee una extensa evidencia de las complejidades y la multifuncionalidad de las figuras religiosas pre y post conquista, que son muchas veces el resultado de una resignificación de las formas coloniales en las estructuras andinas (ver también Dillon y Abercrombie, 1988). Así, el esfuerzo católico por extirpar las idolatrías locales resultó en la identificación de la noción andina de *Supay*/alma de los muertos con el Satán cristiano (Flores Galindo, 1981; Harris y Bouysse-Cassagne, 1987; MacCormack, 1991a). El resultado final no fue su erradicación, sino su reubicación en otro contexto “clandestino” e “interior”, en el que el demonio cristiano cambió fundamentalmente su carácter. Harris y Bouysse-Cassagne sugieren, de hecho, que el mundo de los demonios, el mundo “de abajo”, se caracteriza sobre todo por sus connotaciones de “secreto” y “escondido”: no está, por lo tanto, separado del mundo de los vivos, sino que representa el lado

clandestino y secreto de él. Entonces, su hora privilegiada es la noche y su poder es ambiguo (Harris y Bouysse-Cassagne, 1987).

4.2 *La plata de los entierros*

En Pesillo, la asociación entre los demonios y los muertos que viven en el interior de la tierra se hace explícita en el fenómeno de la “plata de los entierros”. El siguiente relato de una de mis amigas indígenas revela claramente esta asociación.

Había una vez una pareja que vivía detrás de la casa de mi amiga; la mujer solía llorar constantemente porque su marido abusaba de ella sistemáticamente y no le permitía confesarse con un sacerdote. Una vez muerta, el alma de la señora solía regresar cada noche, llorando y gimiendo, y los vecinos del esposo sugirieron que él pagara por una misa de réquiem para ella, que trajera a un sacerdote y orara por ella. La razón por la que su alma estaba sin paz, decía mi amiga narradora, era por el hecho de que “por ahí debe haber estado algo enterrado, alguna platita, ropita, así, por eso dicen que nunca entieren plata en el suelo, porque ella no podía atinar dónde estaba y lloraba. Por eso mejor no tener (enterrado)” (A., Santa Rosa de Ayora, diciembre, 1996).

El fenómeno del dinero o el tesoro enterrado es muy difundido en toda la región andina, donde se cree que estos entierros son de origen inca, es decir, que pertenecen a los “antepasados” (Harris, 1995; Sallnow, 1986; Tausig, 1980; Crain, 1991, 94) y, de hecho, en Pesillo, un *entierro* indica una tumba de origen inca, pre-hispánico. La mayoría de tumbas pre-hispánicas en los Andes están distribuidas por el territorio, aparentemente sin un orden determinado y no agrupadas en un cementerio. Pero, a diferencia de otros contextos andinos, los pesillanos no se identifican con los Incas, que la gente considera como una población muy antigua y remota. De las narraciones locales, este “tiempo de los Inca” fue previo a la venida de los padres Mercedarios (ver capítulo 2, 3.1.), pero como los indígenas existían en la zona antes de la venida de los Padres –aún en un estado de caos y confusión–, los pesillanos reconocen la existencia de unos “antepasados autóctonos”. Sin embargo, éstos no tienen mucha importancia en su vida diaria actual. Cuando la memoria viva se pierde, los muertos entran en la esfera de los antepasados sin nombre que no afectan la vida presente y no hay evidencia de la existencia del culto de los antepasados, característico de otros contextos andinos antes de 1532²⁴.

Como ya dije, en Pesillo un *entierro* es metafóricamente asociado y se identifica con la presencia de dinero/tesoro enterrado. La gente asocia esto con los padres católicos, con su residencia como antiguos terratenientes y, especialmente, con su partida forzada.²⁵ Como hemos visto, es en realidad con “el tiempo de los padres” que comienza la historia “moderna”. En la versión local de esta historia, cuando los padres católicos fueron expulsados por el Estado, ellos enterraron su fortuna antes de salir. En algunas variantes, después de algún tiempo, los padres enviaron a alguien a que recuperara su tesoro, que fue compartido con los arrendatarios de la hacienda (cf. Capítulo 2, sección 3). Aun así, en el imaginario local aquel tesoro todavía está enterrado en algún lugar de la vieja casa de hacienda y/o en la iglesia, y la gente todavía lo busca.²⁶

El dinero enterrado es muy ambiguo. Puede traer riqueza a la persona “con suerte” que lo encuentre, pero también causa problemas, tan fuertes y peligrosos como para merecer un capítulo separado en la clasificación y el tratamiento indígena de las enfermedades (Balladelli, 1989). El tesoro es, de hecho, protegido por el *Cucu* (*huacai siqui*), que, en el panteón de la clasificación local de los espíritus, es exclusivamente negativo. Muchas veces el *Cucu* es el diablo mismo y éste se asegura que sólo la persona “correcta” y nadie más encuentre el tesoro. La persona “con suerte” es aquélla para quien el tesoro está destinado. Si alguien más lo encuentra, alguien para quien el tesoro no había sido destinado, y si esta persona insiste y tiene éxito en llevarlo a casa a pesar de todos los intentos del diablo por impedirlo, esta persona tendrá problemas y morirá de repente. De hecho, después de unos pocos días, el diablo se le aparecerá y le dará un ultimátum, que es una propuesta: el tesoro a cambio de su vida: “Si el que ha sacado quiere gozar de esa plata, entrega su vida” (M.E.C., Pesillo, 1992). En este caso, después de que el tiempo “concedido” expira, el diablo reclamará lo que le pertenece y se llevará la vida de la persona; de pronto él/ella morirá: “siempre tendrá que morir y ojalá de mala muerte” (Íbid), porque éstos son los términos del contrato que ha aceptado, conocido como “el contrato de la plata” (cf. Balladelli, 1989: 92).²⁷

Este dinero pertenece a la “esfera del diablo”, debido al hecho de que “siempre es con el diablo, porque Dios no ha puesto riqueza. Por eso esta plata es extraída por el Diablo”. Además, los Padres se fueron maldiciendo a la tierra, dejando todo y todos detrás (cf. también Balladelli, 1989; Yáñez del Pozo, 1988). Los entierros pertenecen, por ende, tanto a los demonios como a los

muertos/antepasados. En ambos casos, pueden traer fortuna o mala suerte, pero me ha sido imposible distinguir claramente cuándo o bajo qué circunstancias estos entierros son positivos y/o negativos. La razón es, yo sospecho, que la gente misma no puede hacer tal diferencia “cualitativa”.

Las asociaciones entre los muertos y los demonios con el mundo terrenal, con lugares y tiempos “peligrosos” del día y la noche, incluyen a los difuntos en una categoría de seres asociados con lo salvaje: ya que la impredecibilidad es su principal característica, no pueden ser “domados” ni controlados, y su energía y su influencia no pueden ser canalizadas por los vivos. Esto es lo que les hace más peligrosos. Sin embargo, como ya hemos observado antes, las fronteras entre lo salvaje y lo social son cambiantes y relativas y debemos ser cautos al aplicar una oposición definida entre ambas categorías. De hecho, si bien la asociación de los muertos con lo salvaje puede estar clara, por otro lado los muertos son también “socializados”. Por ejemplo, las prácticas funerarias son diferentes para adultos y niños: “Los niños bautizados van directo al cielo, son angelitos. Los no bautizados, Dios no les recibe pronto, les hace caminar por un camino de espinas (E.C., Pesillo, noviembre, 1996).²⁸ De esta manera, podemos entender la afirmación de Harris y Bouysse-Cassagne (1987: 40) de que los muertos median entre la sociedad civilizada y el mundo liminal de lo salvaje.

Finados es, entonces, la única época del año cuando los muertos no son temidos ni evitados, sino que al contrario son celebrados y bienvenidos. En esta ocasión, los difuntos son domesticados y la muerte se transforma en un ritual de socialización colectiva (Harris, 1982). Se trata de la única ocasión en la cual se “socializa” al cementerio y se “colectiviza” la celebración de los muertos, que durante el resto del año se realiza individualmente. A diferencia de otros contextos andinos, donde el cementerio es un lugar a evitar por el carácter contaminante de los muertos, así como todo lo relacionado con ellos, en Pesillo el cementerio, como tal, no se evita durante el resto del año. Por el contrario, la gente, y especialmente las mujeres, van a rezar en la tumba de sus muertos, y las limpian y dejan flores y velas. Estas actividades son una parte importante de la relación entre los vivos y los muertos, pero son realizadas por familias individuales a través de sus mujeres, quienes a veces invitan a un catequista para orar por las almas de una tumba específica, ya que sus oraciones se dicen ser más “efectivas” y, por lo tanto, son muy requeridas y apreciadas.

Las mujeres pueden definirse como las “priostes” reales de todas las actividades y ceremonias alrededor de los muertos; pero mientras que en Finados ellas explícitamente celebran sus vínculos matrilineales y el complejo de las tumbas tiene una clara marca matrifocal, durante el año las mujeres están a cargo de recordar y alabar a los muertos de toda la familia, incluidos los de su marido, a través del pago de misas de réquiem y visitas ocasionales a sus tumbas. Aun así, estas prácticas tienen un carácter “individual” mientras dependan de la iniciativa de mujeres individuales y sean realizadas por familias individuales. La celebración del 2 de noviembre, en cambio, tiene un carácter colectivo explícito: no hay señales de tristeza o dolor, no hay lágrimas ni lamentos; al observador inexperto parece como una celebración alegre y festiva.²⁹ De acuerdo a Gose (1994: 145) esto expresa la idea de que no puede haber consuelo, peor aún renovación, por medio del sufrimiento; lo que confirma la afirmación de Harris de que la celebración de Todos los Santos desindividualiza la muerte y le da un carácter colectivo (Harris, 1982: 56). En realidad, veremos adelante cómo la celebración de los muertos –así como San Juan– presentan un continuo desplazamiento de la atención de lo público a lo privado, de lo colectivo a lo individual, y viceversa.

4.3 Los difuntos, “guardianes” de los vivos

Ni la asociación entre los muertos y la fertilidad en Pesillo es tan inmediata, como en otros contextos andinos, ni la relación entre la agricultura y la muerte tan evidente y enfatizada, excepto por el hecho de que Finados coincide, al menos en teoría, con el comienzo de un nuevo año agrícola. La agricultura todavía tiene una gran importancia en Pesillo, no tanto por su significado económico, que ha decaído en la última década a favor de actividades extraagrícolas, sino más bien como principal punto de referencia para todas las actividades y celebraciones de la comunidad.

Así, a diferencia de los ejemplos de los Andes peruanos y bolivianos, en Pesillo las relaciones entre la celebración de los muertos y la agricultura no tienen el mismo énfasis y no proveen suficiente información para justificar una asociación clara entre los muertos, la fertilidad y la regeneración de la vida. Esta relación, en cambio, se manifiesta de una manera indirecta a través de la identificación de los muertos como intermediarios entre los vivos y sus seres superiores, como veremos en la siguiente sección.

El papel que los muertos juegan en la representación de los vivos se me aclaró gracias al relato de una amiga, A, una anciana partera de Santa Rosa, quien me contó una experiencia de muerte que tuvo después de dar a luz a su segunda hija:

Después de que la bebé nació, el espíritu de A murió y dejó su cuerpo. Como en un sueño, ella vio a su espíritu que se iba fuera de la casa, a través de un viejo sendero lleno de plantas, algunas de las cuales ella tomó para marcar su camino. Entonces, su espíritu llegó a un lugar similar a una hacienda rica y próspera, como lo demostraban una gran cantidad de vacas que pastaban. Ella reconoció tres antiguos miembros de la comunidad, quienes habían fallecido hacía unos años. Estaban trabajando la tierra:

“estaban azajando, era como aquí en la vida. Este espíritu ha reconocido que era de mañana y les saludé: eran intactos, vestidos de blanco... Ellos me miraron, me reconocieron y me dijeron: ‘Cuentayos somos, aquí estamos cuidando...’”

Le dijeron que se regresara, pero ella respondió que quería ir a la hacienda; entonces le avisaron que no tomara cierto camino, para estar más segura. Al llegar a la casa de hacienda, A golpeó a la puerta pero nadie abrió; empezó a mirar a los alrededores,

Cuando ya vi que se venía. Era con sandalias, era pie limpio, era así como abrigo grande (...). Él sería Dios, para mí hacerme regresar. Dios debe haber sido, cara delgadita, nariz filito, pelo negro bajito. Me habló bravo: ‘ándate, regrésate, falta para que vengas’ (...). Ya sentí que estuve en Ayora. Ahí contenta estuve, llegando por una calle vieja del lado de Cayambe. Ahí, el espíritu le vio a su cuerpo (A., S.R.A., diciembre, 1996).

Después de esta experiencia de muerte y regreso a la vida, A dice que recibió el poder de curar a la gente y Dios le visitó varias veces, siempre con la misma apariencia y vestido de la misma manera que cuando lo vio por primera vez.

La experiencia de A tiene varios elementos que sería interesante analizar, pero yo sólo me detendré sobre aquéllos relacionados con los puntos de este capítulo. El primer elemento que salta a la vista es hasta qué punto el complejo de la hacienda teocrática todavía provee el mundo de referencia simbólico y metafórico para los indígenas que lo han experimentado, quienes casi 40 años después de su desmantelamiento todavía se siguen remitiendo a él para dar sentido al mundo en el que viven. Es tal su importancia que hasta la vida después de la muerte se amolda a él.

El “más allá”, de hecho, se conceptualiza como una hacienda, cuyo terrateniente es Dios: su descripción física lo caracteriza como una persona blanca; sus ropas llaman a la mente las de un monje o un sacerdote (llevaba sandalias sin medias, un abrigo que cubría su cuerpo) y la manera en que se dirigió a ella (“bravo”) claramente lo clasifica como un patrón que puede decidir sobre su vida y su muerte.

Los muertos se conceptualizan como trabajadores de la hacienda, son *cuentayos*. En el sistema de la hacienda, el *cuentayo* era el peón a cargo de los animales y los peones se turnaban en esta tarea. Pero el *cuentayo* no era un simple pastor. Él debía proteger a los animales, construirles un techo cuando pasaban la noche a la intemperie y mantenerlos en un lugar cercado para prevenir pérdidas y robos.

En el idioma de la hacienda el *cuentayo* es una suerte de “contador” y de hecho su etimología viene del español *cuenta*. Cuando el peón comenzaba su trabajo como *cuentayo*, los animales que se le confiaban eran numerados y al final de su turno, debía haber el mismo número de animales, “recibía contando y entregaba contando” (A.S.R., Pesillo, dic. 1996). En caso de muerte de un animal, pérdida o robo, el *cuentayo* debía responder personalmente y reemplazar el animal con otro o con dinero. Dadas las especificidades del sistema de la hacienda, en el que los salarios se pagaban muy rara vez (y peor en efectivo) y cualquier cosa que el peón recibía se registraba (cf. Capítulo 2, sección 4), la pérdida de un animal, sin importar la causa, se aumentaba a la deuda que el *cuentayo* mantenía con la hacienda. Esto ataba más y más al *cuentayo* y su familia a la hacienda.

La esencia del rol de *cuentayo* era de contar y vigilar a los animales. No es sorprendente, por lo tanto, que en la historia de mi amiga los muertos sean conceptualizados como *cuentayos*, ya que ésta es la función que realizan. Como en su visión, ellos son los “vigilantes” de la propiedad de Dios, de la que son personalmente responsables. Ellos cuentan y vigilan a los humanos, por cuya vida deben dar cuenta a Dios. Podemos decir, entonces, que la vida humana depende de los muertos en la medida en que ésta depende de su vigilancia y su habilidad de prevenir robo, pérdida y muerte de la “propiedad” que se le confía.

Los muertos son, de alguna manera, también mediadores entre los humanos y sus seres superiores. Esta idea no es totalmente nueva en los Andes.

Harris (1982: 54), por ejemplo, reporta que en Bolivia, durante la celebración de Todos los Santos, se prepara pan en forma sobre todo de escaleras, pájaros y serpientes: todos son íconos que sugieren la mediación (ver también Dillon y Abercrombie, 1988; Guerrero, 1991a).

En Pesillo, hemos visto que la comunicación entre los muertos y los vivos pasa necesariamente por las manifestaciones del afecto y la devoción de la gente: sólo los que tienen fe se pueden comunicar con los muertos, quienes se les aparecen sobre todo en sueños y les dan mensajes, aconsejándoles y ayudándoles en su vida. En el castellano de los pesillanos, “tener fe” es equivalente a “tener devoción”, lo que implica las manifestaciones materiales de tales fe y devoción, como en el caso de San Juan. La fe y la devoción son, entonces, requerimientos esenciales para atraer la benevolencia de los muertos hacia los vivos, las que se manifiestan bajo forma de “ayuda”. Por lo tanto, los ofrecimientos y el cuidado de los muertos se sienten como una obligación, una parte vital de mantener buenas relaciones con ellos. No sólo en Finados, sino también durante todo el año, la gente visita a sus muertos en el cementerio y les hace ofrendas y pagan misas por su paz, para atraer los favores de Dios a través de los muertos. Una de mis amigas indígenas hizo esto explícito cuando me explicaba que ella generalmente paga por misas durante todo el año por sus dos hijos muertos y frecuentemente va a sus tumbas para limpiarlas y dejarles velas y flores *para que Dios nos ayude* (E.C., Pesillo, noviembre, 1996).

Una prueba más de la función de los muertos como “intermediarios” es la presencia recurrente de la “lista”. Desde “el tiempo de los padres”, la lista reportaba los días de asistencia de los peones al catecismo y a su trabajo en la hacienda: una marca al lado del nombre del peón significaba ausencia.³⁰ Estas marcas se contabilizaban y, de acuerdo a su número, se propinaban castigos físicos.

Había también otra lista. Cada año, el patrón y el sacerdote nombraban los priostes para las fiestas religiosas. Ellos decidían quién iba a ser nombrado y éste era obligado a cumplir con su responsabilidad *bajo pena de ir al infierno*. El sacerdote y el patrón preparaban la lista con los nombres de los peones (los que debían *pasar el cargo*) y la leían durante la misa (Yáñez del Pozo, 1988: 225). A pesar de ser una responsabilidad, el priostazgo de la fiesta era una tarea prestigiosa. Otorgaba un estatus superior a aquéllos que cumplían con ésta ante el patrón y el sacerdote (las autoridades sociales y religiosas), así

como frente a otros miembros de la comunidad (cf. también Guerrero, 1991a; Yáñez del Pozo, 1988: 226). En la actualidad, todavía encontramos la lista, especialmente en el ritual del *castillo*, en la que el dueño del *castillo* escribe el nombre de todos sus deudores. Pero todavía existe la costumbre de escribir una lista con los nombres de los priostes para las fiestas religiosas, especialmente la de San Juan, y el ser prioste es todavía una tarea prestigiosa. Finalmente, encontramos también una lista para Finados: cada grupo familiar reunido en cada tumba presenta una lista de nombres que serán leídos públicamente por el sacerdote durante el ritual colectivo de la misa.

Estas listas son de dos tipos: la lista de asistencia y de deudores del *castillo*, por un lado; la lista de los priostes y los muertos, por el otro. El primer grupo nombra los deudores en relación a un acreedor superior, el hacendado/duño del *castillo*. Efectivamente, el *castillo* replica a pequeña escala las dinámicas de una casa de hacienda, ya que su “dueño” recoge y otorga préstamos, y empieza así una relación de deuda financiera. El segundo grupo concierne al nombramiento de los priostes. Así como los priostes individuales solían mediar en las relaciones entre los peones y el terrateniente, también los muertos median en la relación entre los humanos y los seres superiores. El proceso de “salvación” que se pone en marcha con la celebración de San Juan, a través del ritual de la *rama*, demuestra que el aumento de la riqueza proviene de la jerarquía y no de la igualdad³¹ y que los humanos no pueden convertirse en “súper humanos”.

A pesar de que la autopercepción de los pesillanos en términos jerárquicos (ver capítulo 2, 5) no puede originarse únicamente en la imposición colonial, los relatos locales sobre los orígenes de Pesillo se remiten claramente a la idea (europea) de *civitas*, es decir, civilización a través de la subordinación ordenada a la Iglesia y al Estado, en cuanto “representantes en un mundo (social, no natural) humano-creado por Dios” (Dillon y Abercrombie, 1988: 67). Todo esto era la base para el proyecto europeo de conversión y civilización de los indígenas; de hecho, los Padres –hacendados de Pesillo trajeron la Ley (es decir, el orden social) y la religión (es decir, el orden sobrenatural). En este universo estratificado, los muertos tienen un sitio especial: ellos están con Dios. Como los *cuentayos* “listaban” y contaban la propiedad de la hacienda, reportando y cuantificando los animales bajo su responsabilidad, los muertos listan, cuantifican y acompañan a los vivos.

Es dentro de este marco que las oraciones y la comida en Finados deben entenderse: tienen la misma importancia ceremonial que el baile y la bebida durante la celebración de San Juan. Ambos son una manera de complacer a los muertos y al Santo, respectivamente; un signo de la devoción de la gente, esencial para atraer sus favores y su benevolencia y evitar su ira. Como bailar y tomar son una *sinédoque* para la celebración de San Juan, las oraciones y la comida, entonces, son una *sinédoque* para la celebración de los muertos.

Pero el poder de los muertos como cuidadores y sus relaciones con el santo van más allá de esto. Tanto San Juan como los muertos, de hecho, intervienen en la vida de los pesillanos, la cualidad y el tipo de esta intervención dependen del comportamiento de la gente: como pasa con otros miembros del panteón andino, sus acciones, sean de ira o placer, dependerán del comportamiento de los vivos.

Aun así, los muertos y los santos no son equivalentes y tampoco lo es el tipo de sus intervenciones o el tipo de relaciones que establecen con sus respectivos “devotos”. La experiencia de mi entrevistada provee una imagen clara y ejemplar para establecer la diferencia entre los dos.

Los santos pueden considerarse como “extraños”. A pesar de ser “andeanizados”, como en el caso de San Juan, son “importados” del mundo de afuera (católico), y su poder se relaciona con la riqueza y la autoridad del Estado. En contraste, los muertos son “de adentro”. En el lenguaje y el imaginario locales, ellos eran peones indígenas de la hacienda que se rotaban para cuidar de los animales. Sin embargo, en este sistema, ellos no estaban en el nivel más bajo de la jerarquía social, ya que su tarea requería que ellos supieran contar, habilidad que los distinguía de la mayoría de los trabajadores analfabetos de la hacienda. Estaban, entonces, directamente involucrados en la producción y la reproducción de la hacienda, esto es, en la reproducción de la realidad socioétnica de la vida indígena.

Podríamos decir que Dios y los santos (seres superiores) están en relación a los muertos como el hacendado está en relación a los *cuentayos*. También los muertos –como sus contrapartes vivas– están en una relación de deuda con los seres superiores. Hay, por lo tanto, un hilo común que une a los humanos, los muertos y los seres superiores en una cadena de deudas.

Los padres católicos trajeron el poder de controlar y domesticar tierra y gente, que es la base real de la “civilización”, y que se consiguió con la dominación de la gente autóctona. Este dominio social encuentra una contraparte “cósmica” en el dominio de los seres autóctonos por las figuras católicas “importadas” (Cristo/San Juan). Las ceremonias respectivas de San Juan y de los muertos evidencia especialmente este orden contrastante. Así, se establece un orden jerárquico en el espacio social tanto como cosmológico.

Algunos investigadores han sugerido que las celebraciones y los rituales que rodean la muerte y los muertos evidencian el paso del espacio individual (la familia) al espacio colectivo (Bastien, 1978; Harris, 1982; Gose, 1994), y que esto se da en dos momentos cronológicos separados.

Sin embargo, mis datos demuestran que, en la celebración de Finados, los momentos colectivos e individuales no están cronológicamente separados, sino que hay un cambio continuo del uno al otro, como parte de un solo movimiento que une a los muertos con los vivos y a los vivos entre sí. La preparación de las *guaguas* de pan, por ejemplo, tiene lugar en dos actos: el primero, cuando se prepara la masa, tiene lugar en la esfera más privada y doméstica, esto es, la cocina, el centro absoluto de la vida doméstica. El segundo, el dar forma al pan, tiene lugar en el horno que, a pesar de ser una extensión de la casa privada, está abierto a quien quiera utilizarlo para sus productos. Al mismo tiempo, que es la ocasión para reforzar y reafirmar la importancia que las mujeres tienen en la producción y la reproducción de la unidad doméstica; el hornear pan es también una ocasión de reunión social: hermanas, madre e hijas, comadres y vecinas, se ponen de acuerdo previamente para encontrarse en el mismo horno, donde, al compartir el trabajo, confidencias, chismes y risas, refuerzan sus vínculos sociales. La celebración de los muertos se convierte de esta forma en la ocasión para una reunión más amplia entre los vivos; esto se ve reforzado con la participación de otros parientes cercanos, amigos y vecinos, en el consumo colectivo del pan, dando vida a una comunidad más amplia que va más allá de la “femenina”.

Este momento “colectivo” termina cuando todos regresan a su hogar: ahí, en la privacidad de la casa individual, se prepara una mesa para restaurar a las almas de los muertos que han hecho un largo viaje para visitar a sus parientes vivos: ellos comerán el “sabor” de esta comida (cf. Harris, 1982; Bourque, 1995: 112; Cervone, 1996), dejando su sustancia material que, al siguien-

te día, las mujeres llevarán a las tumbas. Ahí, en el cementerio, serán los vivos quienes se alimentarán y, así, después de reforzar las relaciones entre ellos, se reforzarán los vínculos entre vivos y muertos a través de la alabanza colectiva a los difuntos en la misa (cf. También Bastien, 1978: 188).

Un sentido de cohesión caracteriza toda la celebración de los difuntos, que se hace más fuerte durante las actividades que tienen lugar en el cementerio, donde se da un claro movimiento de lo individual a lo colectivo, y viceversa, en que los muertos vienen continua y alternadamente alabados y alimentados por las familias individuales y por todo el grupo. Vemos, entonces, que en el medio de una celebración colectiva en una esfera pública se dan transacciones entre familias individuales.

Una vez más, hay un desplazamiento continuo de la atención de lo individual a lo colectivo, en una fiesta que tiene como principal objetivo el reconocimiento, el recuerdo y la alabanza de los muertos (Guerrero, 1991a: 141); esto sucede simultáneamente al nivel de cada familia y a nivel de la comunidad como tal.

De hecho, también durante la misa, celebración colectiva por excelencia, las transacciones individuales no cesan: los parientes continúan enviándose comida unos a otros, visitándose, y los niños y la gente continúa caminando alrededor de las tumbas pidiendo comida a cambio de una oración. Así, las fronteras de las transacciones individuales y colectivas se disuelven al mismo tiempo que emergen una de otra.

Como en San Juan, también en Finados la atención pasa continuamente de las celebraciones “privadas” de la casa a los eventos colectivos “públicos”, y luego de vuelta a lo privado, y esto es un patrón que se encuentra con frecuencia en toda la región andina (cf. Bastien, 1978; Harris, 1982; Gose 1994; Bourque, 1995). De acuerdo a Dillon y Abercrombie (1988: 68), esto puede deberse, en parte, a las actividades religiosas del período postconquista. La política católica de extirpación de la idolatría llevó a la división del cosmos indígena en dos esferas separadas: por un lado, las deidades cristianas del cielo se asociaron con la esfera pública; por otro, las deidades autóctonas se asociaron con el dominio privado de los caseríos. Esto es coherente con la observación de Helms en relación a las distancias espaciales desde el centro, que muy a menudo se relacionan también con las distancias temporales desde el presente (1988: 38, citado por Bourque, 1994: 231). Todo esto sugiere que el

“mundo de abajo” y sus demonios se asocian con un pasado precristiano y que los antiguos *ayas* prehispánicos se convirtieron en los muertos cristianos.

Sin embargo, la dualidad que caracteriza la ejecución de los rituales no enfatiza una separación, sino más bien una mediación. Los sacerdotes individuales de San Juan y los receptores, tanto de la *rama central* como de la rama que yo defino “regalo”, son, respectivamente, autoridades locales y nacionales que “median” las relaciones entre la comunidad y el Estado. De la misma manera, los muertos son autoridades “extramundanas” que median las relaciones con los seres superiores.³² Por lo que, según Dillon y Abercrombie (1988: 69-70):

“Desde el mundo de abajo, al que los humanos tienen acceso a través de la mortalidad, de los antepasados distantes (...), (los humanos) adquieren la posibilidad de acceder a los poderes de crecimiento y sostenimiento. De los dioses del cielo, a los cuales alcanzan a través de ritos parcialmente impuestos desde afuera, viene (...) el poder para controlar a esos poderes al subordinarlos en un orden jerárquico”.

Finalmente, el rol de mediación de los muertos se extiende también a las relaciones entre los miembros de la comunidad. A pesar de que no tienen el mismo énfasis que en otras comunidades andinas (cf. Bastien, 1978), en Pesillo también las tumbas tienen cierta importancia en la perpetuación de la identidad social y familiar. Finados, de hecho, exhibe los elementos más importantes que conforman la relación entre los muertos y los vivos, pero al mismo tiempo representa una ocasión importante en la que las relaciones sociales se reafirman y se refuerzan.

La relación entre la construcción de identidad de un grupo y su asociación con una localidad particular, por medio de la construcción de un sepulcro, es muy conocida en la etnografía andina, y un ejemplo ilustrativo de esto es el caso de los Laymi bolivianos, que muestran cómo la ubicación del cementerio refleja los cambios en el carácter y en la autonomía de la comunidad local (Harris, 1982; Harris y Bouysse-Cassagne, 1987).

En Pesillo, esta relación se alcanza a través de algunos elementos: la ubicación física de cada complejo de tumbas se organiza de acuerdo a la afiliación genealógica y familiar; de la misma manera, los visitantes de cada tumba se disponen de acuerdo a su genealogía: las mujeres celebran a sus parientes y los vínculos matrilineales se enfatizan, como lo son dentro del hogar. De

esta manera, Finados se transforma en la ocasión que refuerza la unidad y la pertenencia a una genealogía particular.

Al mismo tiempo que marca la unidad social, la celebración de Finados también enfatiza la división social al reiterar la pertenencia o la separación de una genealogía específica (cf. Harris, 1982: 56-57). De hecho, el intercambio material de comida y visitas a las tumbas también sigue un criterio social. La fiesta familiar, iniciada en la mañana con el ofrecimiento de comida a los miembros del hogar, continúa en el cementerio con el intercambio de comida entre la comunidad más amplia, en el “hogar de los muertos”. De la misma manera, a la preparación de las *guaguas* de pan dentro de la comunidad femenina, sigue su consumo en la comunidad más amplia, integrada también por los hombres. El intercambio de comida en las tumbas fluye de acuerdo a la posición de quienes dan y quienes reciben; al hacerlo así, se reafirman, legitiman y consolidan roles y lugares en la sociedad, y se refuerzan vínculos y lazos sociales, pero también diferencias. En el lenguaje común de los pesillanos, el regalo de comida es una manera de crear relaciones sociales y vínculos: aquéllos que lo reciben primero están obligados a responder. De esta manera, la red de “créditos” que sostiene todos los aspectos de la vida se pone en movimiento de nuevo: el carácter moral de esta red hace difícil que se pare una vez iniciada, ya que el precio sería una fractura social abrupta.

Notas

- 1 “The reciprocated gift belongs to the profane world; the unreciprocated gift to a quest for salvation from it”.
- 2 Esto es sujeto al compromiso de los participantes. Por ejemplo, Z (mi anfitriona) había preparado la masa sola, temprano en la tarde para ahorrar tiempo, porque toda la preparación del pan toma mucho tiempo y la preparación de la masa en sí misma no es el centro del evento. Por lo tanto, sus hijas y su hermana no la habían ayudado; no obstante, ella había preparado suficiente masa para toda su parentela matrilineal femenina.
- 3 El horno en el que yo asistí a la preparación de las *guaguas de pan* era, de hecho, compuesto por dos cuartos: el más amplio y sin ventana servía para la preparación de la masa y estaba amoblado exclusivamente con una mesa y pocas sillas; el otro cuarto, más pequeño, hospedaba un moderno horno de gas, en donde el dueño horneaba el pan. Unos pocos niños acompañaban, jugando, la preparación del pan.
- 4 Hay evidencia de que esto también se da en las áreas rurales de México, donde las preparaciones para la celebración de los Muertos son similares a las de Pesillo (Carmichael y Sayer, 1991).
- 5 Nash (1979) menciona esta práctica en su estudio de los mineros de estaño en Potosí; Bastien (1978), para los Kaatans de Bolivia; Harris (1982), para los Laymi de Bolivia. En Ecua-

- dor, Guerrero (1991a) describe la tradición en el área de Otavalo; Bourque (1995) y Cervone (1996), para el área de Chimborazo en los Andes centrales.
- 6 Buechler y Buechler (1971: 84, 97) sugieren que la razón de su existencia descansa sobre el hecho de que los niños son más propensos a morir. Otros sugieren que la explicación se puede encontrar en la idea, común a la región andina, de que una vez muerta el alma se encoge y por lo tanto regresa en un estado similar al de la niñez (Oblitas Poblete, 1978: 99; Gose, 1994: 168); mientras que en otros contextos estos “bebés/*guaguas*” parecen ser tratados como el cuerpo de Cristo y se consumen como una especie de comunión (Bastien, 1978: 185-6). En otros lugares, las *guaguas* de pan se llaman *ayas*, es decir, muertos (Hartman, 1973: 193-4). Finalmente, Nash (1979) y Harris (1982) mencionan para Bolivia su asociación con la fertilidad y la vida.
 - 7 Cuando yo pregunté a mi anfitriona Z.C. - una mujer de alrededor de 50, que ya era abuela - si ella iba a llevar la *guagua*, ella me respondió, entre molesta y divertida: “qué voy a estar cargando yo, ya tengo hijos y soy mayor” (Z.C. Pesillo, 1/11/1996).
 - 8 Esta es la norma “ideal” y lo que las mujeres me explicaron. Pero en realidad yo no he visto a ninguna mujer que estuviera llevando muñecas de pan sobre sus hombros.
 - 9 Frecuentemente, en algunas áreas de la sierra del Ecuador, la noche del día en que se ha celebrado el matrimonio religioso, cuando la pareja se retira a su habitación, algunos de los invitados tratan de entrar a escondidas y dejan una manta de bebé o una muñeca sobre su cama, diciendo después haber visto a la novia con su bebé (ver Bourque, 1995: 106; también Crespi, 1968). En diciembre de 1996, presencié un matrimonio de una pareja joven en Pesillo. La mayor parte de las celebraciones del segundo día se dedicaron al “nacimiento y bautizo del niño”. Entre los chistes sexuales y los comentarios de los invitados, se preparó “pan” cerca del río, donde la novia tuvo que acostarse bajo algunas mantas, junto con el novio y una partera. Finalmente ella “dio a luz” y salió de la cama con una *guagua de pan*. La partera cuidó del bebé hasta que el simulacro de bautizo se celebró en la casa de la pareja y después de haber entregado el bebé a la madrina de la novia, quien la protegería de las fuerzas del mal. Después del bautizo y por el resto de la celebración, la novia llevaba al bebé sobre sus hombros como si fuera real.
 - 10 El trabajo de MacCormack (1991a) provee el mejor relato de la religión inca antes de la Conquista española, como se reportó en las primeras Crónicas. También provee un extraordinario discernimiento sobre la manera en que los primeros cronistas entendían y procesaban lo que ellos presenciaban y oían.
 - 11 Para la importancia política que las ceremonias de los muertos tenían durante el Imperio Inca, ver MacCormack, 1991a y 1991b; Bastien, 1978; Harris, 1982; Boyse-Cassagne y Harris, 1987.
 - 12 Ver la colección de ensayos de Hill (1988) sobre las percepciones del pasado y la importancia de los mitos y las narraciones en varias poblaciones indígenas de América del Sur. Para el tema de interés de este trabajo, ver especialmente los ensayos de Dillon y Abercrombie, y Silverblatt en el mismo volumen, en los que los autores demuestran cómo las relaciones y los acontecimientos históricos se incorporan en el entendimiento cosmológico.
 - 13 Gose (1994) observa que la mesa - preparada también para los rituales de curación - lleva una cierta asociación simbólica con la misa católica, empezando por el hecho de que en el

castellano quichuizado, tanto de Perú como de Ecuador, *misa* y *mesa* se pronuncian de la misma manera.

- 14 “Si te mueres hemos de botar en quebrada, no enterrar en pantión, hacían tener miedo” (T.A., C, junio, 1994).
- 15 En *Death in Murelaga*, Douglass (1969) describe extensamente la organización social de un pueblo vasco, en el que la granja es la principal unidad de organización social y está administrada por un grupo doméstico (la unidad doméstica). La granja no puede dividirse por venta o herencia; por lo tanto, es la continuidad y la inmutabilidad de la unidad doméstica lo que provee continuidad social e identidad a los miembros de la comunidad: “su identidad social está completamente ligada a una unidad doméstica específica y ellos interactúan con otros en cuanto miembros de esta unidad doméstica” (Douglas, 1969: 115). Cada granja está asociada con una tumba debajo del piso de la iglesia local: es una banca familiar donde las mujeres se sientan los domingos, así como también un símbolo de respeto a los muertos. Esta tumba se hereda con la granja y es de responsabilidad de su heredero o, en el caso de venta de la casa, de su nuevo dueño. Entonces “la tumba representa la integridad ininterrumpida de la unidad básica de la sociedad y la economía rurales” (Douglass, 1969: 6, en Bloch y Parry, 1982: 34).
- 16 En Quichua, la palabra *waktcha* o *huaccha* significa “huérfano”, pero también “pobre”: la ausencia de una red de parientes impide tener acceso a muchos medios de subsistencia. Esta ausencia es parcialmente satisfecha por otros mecanismos como el pedir comida en las tumbas en Finados, o la tradición de *chucchir*, esto es, el recoger los restos de una cosecha. Todo esto ayuda a la sobrevivencia de los más pobres.
- 17 De hecho, Mauss reporta que la palabra *potlatch* significa esencialmente “alimentar”, “consumir” (Mauss, 1979: 160).
- 18 El autor encuentra que el agua es el vínculo cosmológico clave entre la esfera de la muerte y la agricultura: se convierte en “una mediación central pero compleja entre los muertos y los vivos, porque simultáneamente renueva y extingue la vida humana”. El agua, reciclada de la gente a las plantas y devuelta otra vez, toma cuerpo en una forma a expensas de la otra (Gose, 1994: 131). El autor une el simbolismo del agua con el simbolismo de los muertos, quienes, en la percepción local, se secan en el mundo subterráneo como *chuños*, papas secas congeladas que liberan agua para los vivos (Gose, 1994: 130). Un paralelo similar entre el proceso de secar alimentos por congelamiento (papas y carne) y los muertos (momificación) puede encontrarse en Dillon y Abercrombie, 1988: 64.
- 19 Gose ha sugerido inclusive que esta es la razón por la que las libaciones en los Andes tienen tanta prominencia en todo ritual (Gose, 1994: 137).
- 20 En la noche y en lugares como caminos desiertos, áreas fuera de las comunidades, cascadas o laderas de montañas: éstos son lugares y horas “peligrosas”, en las que la gente puede encontrarse con los muertos y con otros seres negativos, y coinciden con lugares y horas que provocan el “mal aire” y otras enfermedades que hasta pueden llevar a la muerte (cf. Ballardelli, 1989).
- 21 Al evitar ir a esos lugares, sobre todo a ciertas horas del día y la noche y no caminar ni dormir solos.
- 22 “Hay que mesquinarles, no dejar que entren. Pero sí entran” (E.C., Pesillo, julio, 1997).
- 23 Esta es la razón por la que, por ejemplo, casi toda casa indígena tiene una pequeña bolsa con agua que cuelga de su puerta, según la gente para espantar las moscas. Pero la litera-

tura sobre los Andes contiene múltiples referencias sobre las moscas como una de las formas que las almas de los difuntos toman cuando regresan a la tierra. En Pesillo, se dice que las moscas anuncian la “llegada de los muertos” o la muerte de algún pariente (cf. también Gose, 1994: 142; Bastien, 1978: 170). Si bien en Pesillo no hay una relación directa entre el agua y la muerte o los muertos, en los contextos andinos tradicionales, el agua siempre está presente en el viaje de los muertos hacia su destino final: ellos no pueden cruzar el agua solos y esto es lo que les previene de regresar al mundo de los vivos (cf. Stein, 1961: 307; Ossio, 1978: 381; Valderrama y Escalante, 1980: 259; Harris, 1982: 55; Gose, 1994: 126). Como Platt (1986: 247) observa, el agua, como los espejos, es “enemigo del alma”; los mismos pesillanos de alguna forma lo confirman al afirmar que las moscas que se reflejan en el agua se asustan por su propia imagen y por lo tanto se van.

- 24 Como en el caso del concepto de *Supay*/Satán, también para el culto de los antepasados, los conquistadores españoles y la Iglesia Católica obtuvieron lo contrario de lo que les interesaba. Bastien (1978: 159), por ejemplo, relata cómo entre los Kaatans de Bolivia, para poner fin a la alabanza de las momias de sus antepasados, los extirpadores católicos arrojaron las cenizas de estas momias al río, para asegurarse de que la práctica se olvidara. Pero desconocían que para los Kaatans el río representaba una manera de devolver las reliquias a su tiempo y lugar originales: “Con una ironía tal vez demasiado sutil para los ordenados españoles, los extirpadores devolvieron las momias de los antepasados al tiempo y lugar originales, donde nunca podrían ser destruidas por las catástrofes de eventos y lugares”. También Harris (1982) reporta algo similar para los Laymi de Bolivia. Además del ferviente deseo de traer el Dios “único y real” a estos pueblos considerados incivilizados y paganos, hay tal vez otra posible explicación para la actitud española hacia los cultos locales de los muertos: esto es, el significado que el culto de los antepasados/muertos y los rituales y prácticas relacionadas tenían para la producción, reproducción y legitimación del orden social y de la autoridad, así como para la reproducción ideológica de las comunidades autónomas locales. Conscientes de esto, los españoles intentaron destruir estas prácticas para establecer un nuevo orden político y una nueva autoridad (Bloch y Parry, 1982: 37; cf. También Harris, 1982: 68-70; Bastien, 1978; Salomon, 1987; Dillon y Abercrombie, 1988).
- 25 “No sé bien qué mismo sería eso. De los Incas, no creo, más bien de los padres ha de haber sido la plata que han enterrado” (S.A.S.R.A., diciembre, 1996)
- 26 Cuando la iglesia local fue restaurada en 1987, después del terremoto, y el altar principal se colocó en su actual lugar, algunas personas fueron a excavar detrás de él en busca del “tesoro de los Padres”; de la misma manera, durante la restauración de una sección de la casa de hacienda, inmediatamente después de mi llegada al área, un grupo de hombres excavaron en el patio principal siempre en busca del tesoro. No existen evidencias de su existencia y no se conoce de nadie que lo haya encontrado; sin embargo, circulan muchos cuentos y rumores al respecto.
- 27 Un cuerpo importante de literatura reporta que estos contratos con el diablo son fuente de riqueza (cf. Nash, 1979; Taussig, 1980; Harris, 1989; Crain, 1991, 1994). Hansen-Krhon (1995) informa de la existencia de los pactos con el diablo también en República Dominicana y, además de sumarse a las críticas de otros autores al enfoque materialista y clasista que Taussig usa para explicar estas narrativas, añade que estas narrativas pueden ser un expediente para articular una moral de la alteridad.

- 28 Harris (1982) menciona que entre los Laymi los niños sin bautizar deben ser dejados sin enterrar en áreas inhabitadas, para que puedan ser “comidos” por los espíritus de la montaña, quienes, de lo contrario, castigarán a la colectividad entera. En Pesillo no hay tal creencia: sin embargo, el niño sin bautizar se asocia con lo “no-social” y lo salvaje, como el “sendero de espinos” parece indicar.
- 29 En otros contextos andinos esta celebración también va acompañada por canciones y bailes: Gose (1994: 145) habla del *Paqpako*, personaje típico de la celebración de los muertos en Huaquirca, en el sur del Perú, quien baila sobre las tumbas y se burla del apego de los vivos a los muertos.
- 30 Yáñez del Pozo (1988: 224) reporta las siguientes palabras de un viejo ex-huasipunguero de Pesillo: “A los que faltan punto, a los que están ya no. Ya después en seguida doctrina daban punto, punto ya afuera. Afuera sí que pegaban dando chirrazos”. Con dos “puntos”, es decir, dos faltas, el peón era llevado afuera presumiblemente en el patio central de la hacienda, donde todos los asuntos “públicos” tenían lugar, y se le castigaba físicamente (cf. A. Guerrero, 1991a).
- 31 Esto es contrario a lo que afirma Crespi (1981: 495), quien reporta las palabras de un miembro de las cooperativas recién formadas, que explicaría el empobrecimiento del ritual de la rama: “Ahora que todos somos miembros de las cooperativas, somos como patrones; entonces ¿cuál es el punto?” Según esta interpretación, las razones de la celebración de la rama y/o de la disminución de la intensidad de su celebración son exclusivamente de tipo socio-político.
- 32 Gose (1994: 125) reporta para Perú la existencia de un vínculo interesante entre San Juan y los muertos. El autor anota que, de acuerdo a los pobladores de Huaquirca, el alma que va al otro mundo debe pasar por un juicio por San Juan Bautista o por Dios. Esto nos indica la equivalencia existente entre los dos.

Capítulo VI

CONCLUSIONES

“Y las religiones les enseñan que es solamente si han antes cumplido con sus deberes y pagado sus deudas, que su creencia en las divinidades se puede contabilizar como crédito”.

(Malamoud, 1988: 13)¹

La vida social y económica de Pesillo está pautada por un ciclo eterno y dinámico de prestar y tomar prestado, de producir y reproducir préstamos. La reciprocidad es la norma ideal entre los miembros de la comunidad, por lo que todas las transacciones económicas en Pesillo son recíprocas y de corto plazo. Los miembros de la comunidad ocasionalmente se prestan dinero, pero estos préstamos nunca se convierten en deuda, ya que no conllevan interés y, por lo tanto, se entienden mejor como una manera de ayudar a los parientes y/o a los vecinos. Dado el ideal de reciprocidad que gobierna las prácticas económicas intra-comunidad, la “utilidad” es una categoría social más que económica.

Como vimos en el capítulo 3, la reciprocidad deja espacio para ganancias individuales. Los miembros de la comunidad no juzgan un comprador de leche o un comerciante como “bueno” o “malo” sobre la base de su habilidad de generar ganancia, sino, más bien, en relación con su respuesta frente a las demandas locales. Tales demandas están atadas a la necesidad del grupo de reproducirse social y culturalmente a largo plazo. He tratado de demostrar que, en la situación actual, la esfera transaccional a largo plazo depende más de las transacciones a corto plazo (es decir, de las actividades económicas que comprenden varios niveles de transacciones de crédito) que lo que solía ser el caso en el pasado.

También he argumentado que los créditos a largo plazo se entienden localmente como préstamos con interés, esto es, como una deuda con su noción concomitante de poder y vitalidad. La deuda, así entendida, se convierte en la

fuente de riqueza, fertilidad, abundancia y fecundidad. Los Laymi de Bolivia también asocian metafóricamente la deuda con la fertilidad y utilizan la palabra *wanu* tanto para indicar el abono animal como para la lana (Harris, 1995a: 309). Harris (1995a) subraya que la asociación entre dinero y fertilidad no se debe al interés mismo, sino a la circulación pospuesta en el tiempo que una deuda implica. De acuerdo con la interpretación de Parry sobre el don de Mauss, Harris interpreta el intercambio y la circulación de bienes, servicios y dinero como energías fertilizadoras, fuerzas vitales. La fecundidad y la abundancia surgen de la reciprocidad: al circular, el don crece (Parry, 1986: 465).

Pero la deuda, y no la circulación, creo yo, es la fuente de vida. Esto es lo que el don de Mauss nos enseña: si el *hau* maori descrito por Mauss es el producto del don inicial, como Sahlins (1972) y Parry (1986) observan, debemos, por lo tanto, entender que es su “interés”, esto es, lo que ha sido “producido” durante el tiempo que separa el préstamo inicial de su devolución. Ya que la circulación *per se* no produce automáticamente un incremento, el *hau*/interés es, por lo tanto, el principio de la productividad, no la circulación misma. La deuda, y no la reciprocidad, es la fuente de la abundancia y el incremento. Es la relación jerárquica entre las partes, establecida por el interés implícito en la noción de deuda, lo que da a la deuda su especificidad y la convierte en una categoría de intercambio diferente de cualquier otra, incluida la reciprocidad. La reciprocidad y los intercambios que ésta implica son ciertamente un medio de perpetuar la vida social y económica. Aquí las dos partes obligadas a reciprocarse son alternativamente donante y receptor. Esto implica que el acto de “devolución” establece –por lo menos temporalmente– un equilibrio entre las dos partes: el circuito del “crédito” se cierra temporalmente antes de abrirse inmediatamente después por otro pedido, y así sucesivamente. Sin embargo, al ser una relación entre partes simbólicamente iguales, la reciprocidad tiende a la autoliquidación, a menos que se adquieran nuevas deudas. Esto explica por qué la reciprocidad está “encajada” en el ciclo de la deuda. Una relación de deuda nunca se cierra completamente; el incremento que ésta implica y lleva es precisamente la causa de su “apertura”. De hecho, al cerrar la “cuenta” personal y comunal que se tiene con el Santo, también se cerraría la fuente individual y comunal de vitalidad y productividad, con la consecuencia de que catástrofes y desgracias podrían caer sobre la comunidad. De hecho, la práctica comprueba la teoría, puesto que los morosos se consideran malos socios y son excluidos de los intercambios recíprocos de crédito. De la

misma manera, si alguien no honra apropiadamente a San Juan, él/ella serán excluidos de la fuente de vida que el Santo representa.

La deuda, entonces, nunca puede agotarse, porque pondría fin a la vida misma. En otras palabras, la deuda debe ser constantemente renovada. Aunque resulte paradójico, las celebraciones de San Juan constituyen un momento privilegiado para no pagar las deudas y, aún más, adquirir nuevas. Es durante estas celebraciones que toda la gama de deudas y créditos que existen en los varios niveles de la comunidad se concentran en un solo espacio y adquieren su máxima expresión. Los miembros de la comunidad no dudan en pedir prestado y gastar grandes cantidades de dinero en honor del Santo. Las celebraciones de San Juan, por lo tanto, refuerzan las relaciones de crédito (tanto moral como económicamente) entre los miembros de la comunidad y entre éstos y los prestamistas externos. Más aun, los pesillanos renuevan sus deudas con San Juan, el ser superior más importante, y con otros seres superiores que ejercen control sobre la vida andina.

Las festividades que tienen lugar en la víspera del 24 de junio, esto es, las varias *ramas* y *castillos*, expresan la realidad socioeconómica de Pesillo en toda su complejidad. Yo he demostrado cómo estos intercambios ritualizados unen a los miembros de la comunidad en una red dinámica de relaciones de crédito, que tejen la trama de la sociedad. También he demostrado, desde un punto de vista *emico*, que estas celebraciones se perciben en honor al Santo. La *rama* y el *castillo* tienen un profundo significado social, pero su fuerza y su significado estarían bastante minados si no se realizaran en honor de San Juan, ya que representan una aceptación directa de su presencia. Son formas de reconocer el rol que el santo tiene en perpetuar la vida, así como una forma de renovar los lazos que lo unen con los pesillanos. Como Mauss observa, “las compras deben hacerse a los dioses, quienes ponen el precio a las cosas” (Mauss, 1979: 17). Los dioses lo hacen, continúa Mauss (1979: 15), durante los “festivales propiciatorios” y “ceremonias de acción de gracias” a las que yo ahora quisiera añadir la celebración de San Juan de Pesillo, durante la cual el vínculo vital con el Santo se renueva y se perpetúa a través de la deuda.

En el sistema de hacienda, los gastos ceremoniales, que se consideraban esenciales para la reproducción de todo el sistema económico, se financiaban por los terratenientes y los arrendatarios. Ahora, el sistema de la hacienda todavía existe hasta cierto punto, pero no los hacendados. Su rol ha sido toma-

do por nuevos actores, como los lecheros, los comerciantes individuales e instituciones como ONG, así como por los mismos miembros de la comunidad que ahora tienen que asumir sus gastos ceremoniales. En otras palabras, los miembros de la comunidad dependen más y más de intercambios recíprocos y transacciones económicas individuales para poder juntar todos los recursos que necesitan para honrar a San Juan. Las transacciones a largo plazo dependen más de las de corto plazo y de su mentalidad cada vez más “orientada hacia la utilidad” y hacia el mercado.

Esto se relaciona con la definición específica de deuda de los pesillanos como un préstamo de dinero con interés que dan las instituciones “externas” a la comunidad (es decir, bancos, ONG, cooperativas de ahorro y crédito). La deuda, por lo tanto, presenta una fuerte connotación jurídica; pertenece a la esfera de aquellas instituciones que, a su vez, pertenecen y hacen uso del idioma legal y del poder del Estado. En Pesillo, como en todos los Andes, el dinero, la riqueza y la fertilidad se originan en el dominio de lo sobrenatural, que también incluye la deuda. Este dominio se representa localmente como el dominio de San Juan, quien lo controla y garantiza el orden de la vida. Pero el dinero y la deuda se originan también en el Estado, cuya función es la de garantizar el orden social², así como San Juan garantiza el orden cósmico. El esquema de crédito de la ONG local (Casa Campesina) ejemplifica este doble origen de la deuda, que implica la manifestación indiferenciada del poder económico, político y religioso. El director de la ONG es de hecho un sacerdote católico a cargo de las ceremonias religiosas locales. Por lo tanto, no sólo es el jefe del programa de crédito, sino también oficia matrimonios, bautizos, funerales, misas y las ceremonias religiosas para San Juan, así como la celebración de los muertos.

La deuda, como el dinero, es inherentemente ambigua. Pertenece al dominio de lo sobrenatural y al dominio de la ley. Esta es la razón por la que las ofrendas de la *rama* dependen de la existencia de instituciones poderosas y ricas que son siempre externas a la vida de la comunidad y algunas veces están vinculadas al Estado. Cuando los miembros de la comunidad ofrecen la *rama* a la esposa del Presidente de la República o al sacerdote local, por ejemplo, no piden por nada particular a cambio. Sin embargo, su regalo a tales poderosos receptores es propiciatorio. Más aun, el gesto actúa como el reconocimiento que estos poderosos receptores tienen algún tipo de compromiso hacia la comunidad que están tratando de ayudar y a la que traen riqueza material de

afuera. La versión “revisada” de la rama referida aquí como “regalo”, es una manera moderna de incorporar las celebraciones de San Juan a las nuevas estrategias que aseguran la continua producción de riqueza.

El préstamo con interés pertenece a la esfera de la economía mercantil, en la que los pesillanos han estado involucrados durante muchos años. El *castillo* y la *rama de gallos* son versiones locales de una deuda moderna inseparable de las nociones de producción, reproducción y reciclaje de aquellas energías vitales imprescindibles para la prosperidad y la seguridad del grupo. El sacerdote/director de la Casa Campesina articula estos diferentes órdenes (mundano, legal y religioso), a los que la deuda pertenece. Por lo tanto, el éxito del programa de crédito de la Casa Campesina también debe algo al carácter de su jefe/sacerdote como el “gran prestamista” por excelencia, y, por lo tanto, las relaciones con él y el equipo de su institución son jerárquicas y tienen una cualidad de deuda.

A pesar de que son complementarias y se originan de la misma fuente jurídico-sobrenatural, los órdenes sociales y cósmicos son profundamente antitéticos y su naturaleza antitética está en la raíz de las ambigüedades y contradicciones que caracterizan a las celebraciones de San Juan y Todos los Santos, y más generalmente, las relaciones de deuda.

Es al hecho que la deuda debe pagarse y al mismo tiempo nunca puede terminarse que se debe esta contradicción. El interés funciona como un medio para mantener relaciones jerárquicas y verticales entre deudores y acreedores. La naturaleza paradójica de las celebraciones de San Juan (es decir, el hecho de que los miembros de la comunidad se endeudan considerablemente y gastan su dinero para asegurar la riqueza y la reproducción de sus familias) es ahora más clara, a pesar, por supuesto, de que los pesillanos continuarán siendo castigados como irracionales por los desarrollistas y mestizos que no pueden aceptar su falta de mentalidad “capitalista”.

La deuda es un fenómeno total, una noción que aglutina, en el sentido que Dumont da a la jerarquía. Es decir, la deuda es un concepto religioso, así como socioeconómico. Es un fenómeno total no sólo en términos de Mauss (es decir, un fenómeno que involucra las esferas religiosa, política y económica de la sociedad) sino que lo es también en el sentido de Godelir, esto es, un fenómeno que expresa, produce y reproduce la sociedad como un todo. En este contexto, la deuda en Pesillo aglutina la reciprocidad y estructura todos los

intercambios. Un rol importante en el “circuito de la deuda” lo juega el principio andino de la alternancia de opuestos y complementarios. Este principio estructural panandino es un modelo cultural, un punto de vista que moldea las acciones sociales (Gelles, 1995: 712; Gudenam, 1986: 37). El mejor ejemplo de esto es probablemente el par conyugal, que simboliza el proceso de generación (biológica) de la vida (ver, por ejemplo, Silverblatt, 1988; Harris, 1980; Platt, 1986; Isbell, 1974; Allen, 1988). El principio de la alternancia y la oposición complementaria se aplica igualmente a la división de tareas y trabajo y a las relaciones dentro y fuera de la familia. El mundo cosmológico y natural se clasifica de acuerdo a la complementariedad femenina y masculina. No es sorprendente, entonces, que los hombres y las mujeres se alternen como organizadores de la celebración de San Juan y de los muertos, y se complementen mutuamente en las celebraciones analizadas. Encontramos una oposición complementaria similar y una alternancia en la ejecución de estos rituales, cuando el centro de la atención de los participantes cambia continuamente de lo público a lo privado. También, las transacciones económicas recíprocas, en las que los actores son los que dan y los que reciben, presentan una estructura “dual” similar. Esto indica la búsqueda por un “equilibrio” definido culturalmente que se concibe como una totalidad. La oposición complementaria y la alternancia se relacionan estrictamente con la búsqueda de abundancia y fertilidad (Gelles, 1995: 732). En palabras de Sallnow, “el dualismo es el medio cultural a través del cual la fertilidad de la naturaleza se expresa en el ámbito humano” (1987: 145). Se trata de un dualismo que no “separa”, sino que “media” entre los pares opuestos; como tal, es una característica esencial de la deuda como fuente de abundancia.

La celebración de Finados también muestra el importante rol que los muertos juegan en el circuito de la deuda, en relación a la regeneración de la vida y al reciclaje de las fuerzas vitales. Al establecer un puente entre las transacciones a corto y largo plazo, los muertos son obsequiados para que medien con los dioses en beneficio de los humanos. De hecho, en Pesillo la relación con el poder nunca es directa. En el sistema jerárquico de la hacienda, la relación entre el terrateniente y los peones estaba siempre mediada por una serie de personajes, de acuerdo a su posición relativa; de la misma manera, la relación con los seres superiores (Dios/San Juan) no es directa, sino que pasa por los muertos. La articulación de los ciclos de corto y largo plazo está mediada por una suerte de ciclo de mediano plazo, esto es, el dominio de los muertos. De esta manera, los pesillanos incorporan las relaciones históricas en su en-

tendimiento cosmológico, al recrear en las celebraciones de San Juan y de los muertos una reactualización de los tiempos de hacienda ya desaparecidos, lo que es especialmente visible en la simbología del ritual del *castillo* y de la lista de los difuntos en el cementerio.

1. Lo que la revisión del don maussiano ofrece a la antropología andina

Ha existido en los estudios andinos una tendencia a ignorar los modelos teóricos desarrollados fuera de la región, con el argumento de que (principalmente, pero no exclusivamente) los datos de los Andes no encajan en modelos no-andinos (Pillsbury, 1994). El resultado ha sido una falta de atención y de incorporación de los Andes en los debates más recientes de la antropología. Es sorprendente el aislamiento que caracteriza la etnografía andina y la falta de datos comparativos que sus análisis presentan; de la misma manera, los datos andinos rara vez se discuten a la luz de los debates antropológicos más amplios.

Cualquiera que sea la razón para esta ausencia, ya sea debido a la sobre especialización de la etnografía andina; ya sea debido a la imagen en parte autoformada de los investigadores andinos como los “buenos extranjeros” (Starn, 1994: 17), o ya sea debido a que algunos estudiosos manifiestan una lealtad con la región antes que con la disciplina (Harris, 1994: 27)³, la presencia de la etnografía andina fuera de las fronteras de su propio campo es limitada y su marginalidad en debates más amplios es notoria. Este hecho se evidencia en el caso de las discusiones sobre el don y los intercambios, discusiones que parecen no afectar la investigación y el análisis de las sociedades andinas: estos análisis tampoco incorporan los datos de tales análisis y debate.

En mi conocimiento, los intercambios ceremoniales y los dones son muy familiares a los investigadores de los Andes, ya que éstos son elementos importantes de la organización socioeconómica del Imperio Inca, así como de las sociedades actuales (cf. Murra, 1975; Ramírez, 1982, 1995; Rösing, 1994, 1995; Gose, 1986, 1994; Sallnow, 1987, 1989, 1991; Harris, 1989, 1995a; Lund Skar, 1995; Guerrero, 1991a). Aun así, no son cuestionados críticamente ni su naturaleza es analizada o comparada con respecto a los datos de otras regiones del mundo. Más aun, estos intercambios eran y son generalmente considerados como parte de la reciprocidad andina, la que se extiende también a las relaciones entre el mundo mundano y el sobrenatural.

Mi trabajo trata, en parte, de reducir la distancia entre los Andes y “el resto”, en un esfuerzo por demostrar que un enfoque comparativo puede ayudar a entender mejor las tradiciones culturales andinas, al mismo tiempo que aporta elementos para evaluar mejor los parámetros de los modelos “externos”.

Los análisis sobre el don de Mauss ayudan, por lo tanto, a reconsiderar la reciprocidad andina y los intercambios; al mismo tiempo, la información etnográfica de Pesillo enriquece el debate sobre el don, al añadir nuevos elementos al debate antropológico que desde siempre existen alrededor del intercambio.

Como he tratado de demostrar, la deuda y la reciprocidad no son transacciones diádicas entre partes individuales. Alguien que pide prestado algo se convierte en deudor frente al prestamista, pero a su vez él/ella será acreedor de alguien más. Guerrero (1991a) ha demostrado que, durante el período de la hacienda, los peones que hicieron préstamos extras del terrateniente fueron también aquéllos cuyas condiciones económicas y sociales mejoraron. Actualmente, la deuda es todavía un elemento importante de la estrategia de supervivencia social y económica de los pesillanos; representa una cadena en la que la gente adquiere simultáneamente el carácter de prestamista y deudor. Aquéllos que incurren en deudas para poder patrocinar la celebración de San Juan son al mismo tiempo los acreedores de otra gente, a pesar de que sus créditos no siempre pueden definirse necesariamente en términos estrictamente financieros.

La importancia que la deuda tiene en la vida de Pesillo trae nueva luz a la información etnográfica de otras regiones andinas y al debate antropológico actual sobre el don, la deuda y el intercambio. Al mismo tiempo, la información andina reclama un nuevo espacio teórico y analítico para la deuda como una categoría en sus propios términos.

Los datos etnográficos de todo el mundo parecen indicar que hay más énfasis sobre el deudor que sobre el acreedor. La información de Pesillo puede ayudar a construir una explicación para esta tendencia, gracias a la importancia que el estado de “estar endeudado” tiene para los pesillanos. Como Malamoud (1988a: 13) observa, la gente parece estar más interesada en explicar lo que les convierte en “deudores” que en “acreedores”; y las religiones de todo el mundo enseñan que el cumplimiento de las responsabilidades persona-

les y el pago de las deudas son las condiciones previas imprescindibles para que la fe en Dios se convierta en “créditos”, es decir, en “méritos” (según la etimología original de la palabra) que al acumularse llevan a la salvación.

Notas

- 1 “Et les religions leur enseignent que c’est seulement s’ils ont d’abord exécuté leurs devoirs et payé leurs dettes que leur croyance envers les divinités peut leur être comptée comme créance”.
- 2 Harris (1995a) observa lo mismo para los Laymi de Bolivia, pero ella argumenta que el aparato estatal y Dios pertenecen al mismo dominio. El dinero, entonces, viene de la naturaleza y de la ley, pero debido a que en la cosmología Laymi los dos órdenes (es decir, el de la naturaleza y el de la ley) son antitéticos, el dinero en sí mismo tiene un carácter ambiguo. Esto es evidente en el ritual de alimentación tanto del demonio como de Dios/santos: al demonio se lo alimenta con metales en bruto, mientras que los metales trabajados son para los Santos.
- 3 Comentarios sobre el artículo de O. Starn, 1994, en *Current Anthropology* 35 (1): 13-26.

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, T.

- 1986 “Articulación doble y Etnogénesis”, en S. Moreno Yanez y F. Salomon (comp.) *Reproducción y transformación de las sociedades Andinas siglos XVI-XX*. II vol. Quito: Abya-Yala.

Acosta Solís, M.

- 1968 *Divisiones fitogeográficas y formaciones geobotánicas del Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Alberti, G. y E. Mayer

- 1974 “Reciprocidad Andina: ayer y hoy”, en Alberti, G. y E. Mayer (comp.) *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Allen, C.

- 1988 *The hold life has: coca and cultural identity in an Andean community*. Washington: Smithsonian.

Alleton, V.

- 1988 “Les expressions de la dette et du devoir en chinois”, en C. Malamoud (comp.) *Lien de vie noed mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde Indien*. Paris: Editions de l’Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales.

Anderlini, L. y H. Sabourian

- 1992 “Some notes on the economics of barter, money and credit”, en C. Humphrey y S. Hugh-Jones (comp.) *Barter exchange and value*. Cambridge: Cambridge University Press.

Andrien, K. J.

- 1995 *The Kingdom of Quito, 1690-1830. The State and regional development*. Cambridge: Cambridge University Press.

Appadurai, A.

- 1986 “Introduction: commodities and the politics of value”, en A. Appadurai (comp) *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Arnold, Y. D., D. Jiménez A. Y J.d.D. Yapita

1992 *Hacia un orden Andino de las cosas*. La Paz: Hisbol/ IICA.

Assadourian, C. S.

1973 *Modos de producción, capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Buenos Aires y México City.

1982 *El sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima.

1983 “Dominio colonial y señores étnicos en el espacio Andino”. *HISLA, Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social*, 1: 7-20.

1985 “La crisis demográfica del siglo XVI y la transición del Tahuantinsuyo al sistema mercantil colonial”, en Sánchez Albornoz N. (comp) *Población y mano de obra en América Latina*. Madrid.

Assadourian, C. S. et al.

1981 *Minería y espacio económico en los Andes, siglos XVI-XX*. Lima.

AA.VV.

1991. *Año por año. Las fiestas de San Pedro en Ayora-Cayambe*. Quito: P.I.A.- Abya-Yala.

Balladelli, P. P.

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.

Bastien, J.W. y R. Schaedel

1982 “Cognitive patterns of continuity in Andean studies”, en Lynch J. (comp.) *Past and present in the Americas*. Manchester: Manchester University Press.

Bauer, B. S.

1996 “Legitimation of the State in Inca myth and ritual”. *American Anthropologist* 98(2): 327-337.

Berthelot, L.

1986 “The extraction of precious metals at the time of the Inkas”, en J.Murra, N. Wachtel and J, Revel (comp.) *Anthropological history of Andean polities*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bloch, M.

- 1973 "The long and the short term: the economic and political significance of the morality of kinship", en. J. Goody (comp.) *The character of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1992 *Prey into hunter*. The Lewis Henry Morgan Lectures 1984. Roschester, New York.

Bloch, M. y J. Parry

- 1982 *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bonilla, H.

- 1991 "Introducción", en H. Bonilla (comp.) *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y estado en el siglo XIX*. Quito: Libri Mundi- Flacso.

Bordo, S.

- 1986 "The Cartesian Masculinization of Thought". *Signs* 11: 439-56.
- 1987 *The flight to objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. Albany: State University of New York Press.

Botero, F. (comp.)

- 1990 *Chimborazo de los Indios*. Quito: Abya-Yala.

Boudin, L.

- 1928 *L'empire socialistes des Incas*. Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie n. 5.
- 1942 *Les Incas du Perou*. Paris.

Bourdieu, P.

- 1977 *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1988a *The logic of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1988b *La parola e il potere*. Napoli: Guidi Editori.

Bourque, N.

- 1994 "Spatial meaning in Andean festivals: Corpus Christi and Octavo". *Ethnology* 33(3): 229-243.
- 1995 "Savages and Angels: the spiritual, social and physical development of individuals and households in Andean life-cycle festivals". *Ethnos* 60(1-2): 99-114.

Bouysse-Cassagne, T. y O. Harris

- 1987 "Pacha: en torno al pensamiento Aymara", en Bouysse-Cassagne T., O. Harris, T. Platt y V. Cereceda (comp.) *Tres reflexiones sobre el pensamiento Andino*. La Paz: Hisbol.

Bretón, V.

- 1997 *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes. Una introducción al caso ecuatoriano*. Lleida: Adreça Científica.

Brush, S.

- 1977 *Mountain, field and family: the economy and human ecology of an Andean valley*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Buechler, H. y J. Buechler

- 1971 *The Bolivian Aymara*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Buitrón, A.

- 1964 “La fiesta de San Juan en Otavalo”, en P. Carvalho-Neto (comp.) *Antología del folklore Ecuatoriano*, II vol. Quito: Editorial Universitaria.

Burchard, R. E.

- 1974 “Coca y trueque de alimentos”, en G. Alberti y E. Mayer (comp.) *Reciprocidad e intercambios en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Burga, M.

- 1988 *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los Incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- 1990 “La región Andina: integración y desintegración. ¿Historia hacia adentro o historia hacia afuera?”, en AA.VV. *Los Andes: el camino del retorno*. Quito: Flacso.

Caillé, A.

- 1997 “Du don comme réponse à l'enigme du don”. *L'Homme* 142: 93-98.

Campana, V.

- 1991 *Fiesta y poder. la celebración de rey y de reyes en Riobamba*. Colección de Antropología Aplicada. Quito: Abya-Yala.

Cannell, F.

- 1995 “The imitation of Christ in Bicol, Philippines”. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S)* 1: 377-394.

Carmichael, D. y C. Sayer

- 1991 *The skeleton at the feast. The day of the dead in México*. Austin: Austin University Press.

Carrera Andrade, J.

1963 *El fabuloso reino de Quito*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Carrier, J.

1990 "Reconciling commodities and personal relations in industrial society". *Theory and Society* 19: 579-585.

1991 "Gifts, commodities, and social relations: a Maussian view of exchange". *Social Forum* 6(1): 119-133.

1992 "The gift in theory and practice in Melanesia: a note on the centrality of gift exchange". *Ethnology* 31(2): 185-193.

1995a "Introduction", en J.G. Carrier (comp.) *Occidentalism. Images of the West*. Oxford: Clarendon Press.

1995b "Maussian Occidentalism: gift and commodity systems", en J.G. Carrier (comp.) op. cit.

Carsten, J.

1989 "Cooking money: gender and the symbolic transformation of means of exchange in a Malay fishing community", en J. Parry & M. Bloch(comp.) *Money and the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cartier, M.

1988 "Dette et propriété en Chine", en C. Malamoud (comp.) *Lien de vie noed mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde Indien*. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales.

Carvalho-Neto, P.

1964 *Diccionario del Folklore Ecuatoriano*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Casa Campesina Cayambe

1989 *Desarrollo agropecuario en el Cantón de Cayambe. Estudio de factibilidad, N.I. 13341/12*. Proyecto Final. Reino de Bélgica; Ministerio de las Relaciones Exteriores, del Comercio Exterior y de la Cooperación al Desarrollo. Consultora M+R International.

1993 *Base de datos del ADR- Cayambe*. Documento Interno.

1994a *Memorias del Taller de Financiamiento Rural*. Lima. Documento Interno.

1994b *Informe del Talles de Financiamiento Rural*. Lima. Documento Interno.

1995 *El Proyecto de Crédito de la Casa Campesina Cayambe*. Documento Interno.

1996a *Estudio de caso del programa de crédito "Ayuda en Acción-Cayambe"*. Documento Interno.

1996b *Informe del sondeo de audiencia de Radio "Mensaje" Cayambe*. Radio "Mensaje" Cayambe - CORAPE.

Cervone, E.

1996 *El retorno de Atahualpa*. Tesis de Ph.D. University of San Andrew, UK.

Chamoux, M.N., D. Dehouve, C. Gouy-Gilbert y M. Pepin Lehalleur

1993 “Présentation”, en Chamoux, M.N., D. Dehouve, C. Gouy-Gilbert y M. Pepin Lehalleur (comp.) *Prêter et emprunter. Pratiques du crédit au Mexique*. Paris: Editions de la Maison des Science de l’Homme.

Chamoux, M. N.

1993a “Ruses du prêteur, ruses de l’emprunteur: les difficultés du ‘crédit invisible’”, en Chamoux M.N., Dehouve D., Gouy-Gilbert C., Pepin Lehalleur M. (comp.) op. cit.

1993b “A Propos du ‘crédit invisible’”, en Chamoux M.N., Dehouve D., Gouy-Gilbert C., Pepin Lehalleur M. (comp.) op. cit.

Chamoux, M. N. y J. Contreras (comp.)

1996 *La gestión comunal de recursos. Economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina*. Barcelona: Icaria.

Cheal, D.

1986 “The social dimensions of gift behaviour”. *Journal of Social and Personal Relationships* 3: 423-439.

1988 *The gift economy*. London: Routledge.

Ching-lang, H.

1988 “Les monnaies de la trésorerie et la notion de destin fondamental”, en C. Malamoud (comp.) *Lien de vie noed mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde Indien*. Paris: Editions de l’Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales.

Cobin, J.

1988a “L’obligation du cadeau au Japon” en C. Malamoud (comp.) *Lien de vie noed mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde Indien*. Paris: Editions de l’Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales.

1988b “Une forme nouvelle de suicide pour dette au Japon. Le problem des «sarkin»”, en C. Malamoud (comp.) *Lien de vie noed mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde Indien*. Paris: Editions de l’Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales.

Collier G., R. Rosaldo y J. Wirth J. (comp.)

1982 *The Inca and Aztec States*. New York: Academic Press.

Collins Concise Dictionary.

Collins, C.

1988 *Unseasonal migrations: the effects of rural labour scarcity in Peru*. Princeton: Princeton University Press.

Conrad, G. y A. Demares

1984 *Religion and Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.

Costales, P. y A. Costales

1987 *Pesillo. Documentos para su historia*. Quito: Abya-Yala.

Crain, M.

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* 18(1): 67-89.

1994 "Opening Pandora's box. A plea for discursive heteroglossia". *American Ethnologist* 21: 208-210.

Crespi, M.

1968 *The patrons and peons of Pesillo. A traditional hacienda system in Highland Ecuador*. Tesi de Ph.D. de la University de Ann Arbor. Microfilms.

1981 "St. John the Baptist: the ritual looking glass of hacienda Indian ethnic and power relations", en N. Whitten (comp.) *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*. Champaign-Urbana: University of Illinois Press.

Cunow, H.

1933 [1896]. *La organización social del imperio de los Incas*. Lima: Editorial Peruana de Domingo Miranda.

1937 *Geschichte und kultur des Inkareiches*. Amsterdam.

Custred, G.

1974 "Llameros y comercio interregional", en R. Alberti y E. Mayer (comp.) op. cit.

1977 "Peasant kinship, subsistence and economics in a high altitude Andean environment", en R. Bolton y E. Mayer (comp.) *Andean kinship and marriage*. Washington D.C.: American Anthropological Association.

1979 "Symbols and control in a high altitude Andean community". *Anthropos* 74 (3-4): 379-392.

Dale W. A., C. González Vega, J.D. Von Pischke

- 1990 *Crédito agrícola y desarrollo rural. La nueva visión*. Ohio: Ohio State University.

Dehouve, D.

- 1993 “La réglementation du crédit: quelques définitions”, en Chamoux M.N., Dehouve D., Gouy-Gilbert C., Pepin Lehalleur M. (comp.) op. cit.

De la Cadena, M.

- 1995 “Women are more indian: ethnicity and gender in a community near Cuzco”, en B. Larson y O. Harris (comp.) *Ethnicity, markets, and migration in the Andes. At the crossroads of history and anthropology*. Durham & London: Duke University Press.

de la Torre, P.

- 1989 *Patrones y conciertos. Una hacienda Serrana*. Quito: Corporación Editora Nacional- Abya-Yala.

Dilley, R.

- 1992 “Contesting markets. A general introduction to market ideology, imagery and discourse”, en R. Dilley (comp.) *Contesting markets. Analyses of ideology, discourse and practice*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Dillon, M. y T. Abercrombie

- 1988 “The destroying Christ: an Aymara myth of Conquest”, en J. D. Hill (comp.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Champaign & Chicago: University of Illinois Press.

Dizionario Enciclopedico Italiano Treccani.

Douglass, W.A.

- 1969 *Death in Murelaga: funerary rituals in a Spanish Basque village*. Seattle: University of Washington Press.

Dumont, L.

- 1970 *Homo Hierarchicus*. Chicago: University of Chicago Press.
1977 *From Mandeville to Marx: the Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago: University of Chicago Press.
1986 *Essays on individualism: modern ideology in anthropological perspective*. Chicago: University of Chicago Press.

Duviols, P.

- 1973 "Huari y Llacuz: agricultores y pastores. Un dualismo pre-hispanico de oposición y complementariedad". *Revista del Museo Nacional* 39: 153-191.

Eade, J. y M. J. Sallnow

- 1991 *Contesting the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage*. London: Routledge.

Earle, T.

- 1977 "A reappraisal of redistribution: complex Hawaiian chiefdoms", en T. Earle y J. Ericson (comp.) *Exchange systems in prehistory* New York: Academic Press.

Earle T. y T. D'Altroy

- 1985 "Staple finance, wealth finance, and storage in the Inka political economy". *Current Anthropology* 26(2): 189.

Earls, J.

- 1973 "La organización del poder en la mitología Quechua", en J. Ossio (comp.) *Ideología mesiánica del mundo Andino*. Lima: Morson.

Earls T. e I. Silverblatt

- 1978 "La realidad física y social en la cosmología Andina. *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vol. 4: 299-325. Paris.

Ecuador Debate

- 1990 *Tierra y campesinos*. Número monográfico N. 20. Quito: CAAP.

Escobar, A.

- 1992 Culture, practice, and politics: anthropology and the study of social movements". *Critique of Anthropology* 12: 395- 432.
- 1998 "Antropología y Desarrollo". http://www.unesco.org/issj/rics_154/escobars-pa.html

Estrella, E.

- 1997 *Etnomedicina*. 2 volúmenes. Quito: Abya-Yala, 2nd edition.

Ferber, M. y J. Nelson (comp.)

- 1993 *Beyond Economic Man. Feminist Theory and Economics*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

Ferraro, E.

- 1992 “De la tubería a la mentalidad. *Hombre y Ambiente* 29. Quito: Abya-Yala.
- 1996 “Mercados y Cultura en la Sierra Norte del Ecuador”. *Ecuador Debate* 38. Quito: CAAP.
- 2000 *The hidden facets of debt. Owing and owning in the Ecuadorian Andes*. Tesis de Ph. D. University of Kent at Canterbury. UK.
- 2002 “Reciprocidad, Trueque y Negocio: Breves reflexiones”. *Ecuador Debate* 57. Quito: CAAP.
- 2004 “Owing and being in debt. A contribution from the Northern Andes of Ecuador”. *Social Anthropology* 12(1), Cambridge: Cambridge University Press.

Firth, R.

- 1959 *Primitive economics of the New Zeland Maori*. London: Routledge & Kegan Paul.

Firth, R. y B.S. Yamey (comp.)

- 1964 *Capital, Savings and Credit in Peasant Societies*. London: George Allen & Unwin Ltd.

FLACSO & IICA

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

Flores Galindo, A.

- 1987 *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Flores Ochoa, G. (comp.)

- 1977 *Pastores de Puna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Fock, N.

- 1981 “Ecology and mind in an Andean irrigation culture”. *Folk*: 23: 311- 330.

Fonseca Martel, C.

- 1974 “Modalidades de la minka”, en G. Alberti y E. Mayer (comp.) op. cit.

Fonseca Martel, C. y E. Mayer

- 1986 “De hacienda a comunidad. El impacto de la reforma agraria en la provincia de Paucartambo. Cuzco, Peru”, en S. Moreno Yanez y F. Salomon (comp.) *Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas. Siglos XVI-XX*, vol. II. Quito: Abya-Yala.

Fontaine, L.

- 1994 “Espaces, usages et dynamiques de la dette dans les hautes vallées dauphinoises (XVII-XVIII siècles)”. *Annales HSS* 6: 1375-1391.

Furche, C.

- 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.

Gaborieau, M.

- 1988 “La loi de la dette dans les codes népalais. Droit théorique et droit pontif dans le monde hindou”, en C. Malamoud (comp.) *Lien de vie noed mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde Indien*. Paris: Editions de l’Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales.

Gade, D.

- 1991 “Reflexiones sobre el asentamiento Andino de la época toledana hasta el presente”, en S. Moreno Yanez y F. Salomon (comp.) *Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas. Siglos XVI-XX*, vol. I. Quito: Abya-Yala.

Galey, J.C.

- 1988 “D’une figure de la dette dans le système des castes: son expression dans quelques régions fonciers sud-indiens”, en C. Malamoud (comp.) *Lien de vie noed mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde Indien*. Paris: Editions de l’Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales.

Gell, A.

- 1992 “Inter-tribal commodity barter and reproductive gift-exchange in old Melanesia”, en C. Humphry & S. Hugh-Jones (comp.) *Barter exchange and value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gelles, P. H.

- 1995 “Equilibrium and extraction: dual origin in the Andes”. *American Ethnology* 22 (4): 710-742.

Godelier, M.

- 1984 *L’Idéal et le matériel: pensée, économies, sociétés*. Paris: Fayard.
 1996 *L’Enigme du don*. Paris: Fayard.

Godoy, R.

- 1986 "The fiscal role of the Andean Ayllu". *Man* 21: 723-741.

Goloubinoff, M.

- 1993 "Comment éviter de recourir au crédit dans un village d'artisans", en Chamoux, M.N., D. Dehouve, C. Gouy-Gilbert y M. Pepin Lehalleur (comp.) *Prêter et emprunter. Pratiques du crédit au Mexique*. Paris: Editions de la Maison des Science de l'Homme.

Gose, P.

- 1986 "Sacrifice and the commodity form in the Andes". *Man* 21: 296- 310.
- 1989 "Labour and the materiality of the sign: beyond dualist theories of culture". *Dialectic Anthropology* 13: 103-121.
- 1991 "House retatching in an Andean annual cycle: practice, meaning, and contradiction". *American Ethnologist* 18(1):39-66.
- 1994 *Deathly waters and hungry mountains. Agrarian ritual and class formation in an Andean Town*. Toronto: University of Toronto Press.

Gouy-Gilbert, C.

- 1993 "La solidarité à crédit: parentèle et voisinage au Michoacán", en Chamoux, M.N., D. Dehouve, C. Gouy-Gilbert y M. Pepin Lehalleur (comp.) op.cit.

Gow, D.

- 1976 *The gods and social change in the high Andes*. Tesis de Ph.D. de la University of Winsconsin.

Greenberg, J.

- 1960 "The general classification of Central and South American languages", en A. Wallace (comp.) *Men and cultures*. Papers of the 5th international Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Gregory, C.A.

- 1980 "Gifts to men and gifts to Gods: gift exchange and capital accumulation in contemporary Papua". *Man* 15(4):6262-652.
- 1982 *Gifts and commodities*. London- New York: Academic Press.
- 1997 *Savage Money. The anthropology and politics of political exchange*. The Netherlands: Harwood Academic Publishers.

Gudeman, S.

- 1972 "The *compadrazgo* as a reflection of the natural and spiritual person" en *Relationships residence and the individual*. Proceedings of the Royal Anthro-

- logical Institute of Great Britain and Ireland. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1986 *Economic as culture. Models and metaphors of livelihood*. London: Routledge and Kegan Paul.
- 1992 "Markets, models and morality. The power of practice", en R. Dilley (comp.) *Contesting markets. Analyses of ideology, discourse and practice*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gudeman, S. y A. Rivera
1990 *Conversations in Colombia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guerrero, A.
1991a *La Semantica de la dominación. El concertaje de Indios* Quito: Libri Mundi.
1991b *De la economía a las mentalidades*. Quito: Editorial El Conejo.
1993 "La desintegración de la administración étnica en el Ecuador", en AA.VV. *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito: Cedime-Abya-Yala.
1997 "The construction of a ventriloquist's image: liberal discourse and the 'miserable indian race' in late 19th century Ecuador". *Journal of Latin American Studies* 29: 555-590.
- Guidieri, R.
1989 *Voci da Babele*. Napoli: Guida editori.
- Guillet, D.
1979 "Reciprocal labour and peripheral capitalism in the Central Andes". *Ethnology* 19(2): 151-167.
- Hansen-Krhon, C.
1995 "Magic, money and alterity among Dominicans". *Social Anthropology* 3(2): 129-146.
- Harding, S.
1986 *The Science Question in Feminism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Harris, O.
1980 "The power of signs: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes", en C. MacCormack y M. Strathern (comp.) *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
1982 "The dead and the devils among the Bolivian Laymi", en M. Bloch y J. Parry (comp.) op. cit.
1989 "The earth and the state: the sources and meanings of money in Northern Potosí, Bolivia", en J. Parry y M. Bloch (comp.) *Money and the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.

- 1995a “The sources and meanings of money: beyond the market paradigm in an ayllu of Northern Potosí”, en B. Larson y O. Harris (comp.) *Ethnicity, markets and migration in the Andes*. Durham: Duke University Press.
- 1995b “Ethnic identity and market relations: Indians and Mestizos in the Andes”, en B. Larson y O. Harris (comp.) *Ethnicity, markets and migration in the Andes*. Durham: Duke University Press.
- Hartman, R.
1973 “Conmemoración de muertos en la Sierra Ecuatoriana”. *Indiana* 1: 179-197.
- Hassaurek, F.
1967 *Four years among the Ecuadorians*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Haubert, M.
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: Abya-Yala.
- Hill, J. D.
1988 *Rethinking History and Myth. Indigenous South American perspectives on the past*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- Hopkins, D.
1982 “Juego de enemigos”. *Allpanchis* 20:167-188.
- Humphrey, C.
1985 “Barter and economic disintegration”. *Man* 20: 48-72.
1992 “Fair dealing, just rewards: the ethics of barter in North-East Nepal”, en C. Humphrey y S. Hugh-Jones (com.) *Barter exchange and value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphrey, C. y Hugh-Jones, S. (comp.)
1992 *Barter exchange and value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington, R. y P. Metcalf
1979 *Celebrations of death. The anthropology of mortuary ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- IDS Bulletin 23
1993 *The political analysis of markets*. Vol. 24 (3). Brighton: The University of Sussex.

Isbell, B. J.

- 1976 "La otra mitad esencial: un estudio de la complementariedad sexual Andina". *Estudios Andinos* 12: 37-56.
- 1978 *To defend ourselves: ecology and ritual in an Andean village*. Austin: Institute of Latin American Studies, University of Texas.

Kabeer, N. y J. Humphrey

- 1994 "El neoliberalismo, los sexos y los límites del mercado", en C. Colclough y J. Manor (comp.) *El neoliberalismo y el debate sobre las políticas de desarrollo*. México: FCE/ Economía Contemporánea.

Keller- Fox, E.

- 1985 *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press

Kiernan, J.

- 1988 "The other side of the coin: the conversion of money to religious purposes in Zulu Zionist churches". *Man* 23: 453-468.

La Barre, V.

- 1948 *The Aymara Indians of lake Titicaca Plateau, Bolivia*. Memoirs of the American Anthropological Association, 68.

Landázuri, C.

- 1980 *La hacienda estatal y su transformación en cooperativa agraria: el caso de Peshillo 1913-1977*. Tesis de antropología, Quito: Universidad Católica (PUCE).

Larson, B.

- 1995 "Andean communities, political culture and markets; the changing control of a field", en B. Larson y O. Harris (comp.) *Ethnicity, markets and migration in the Andes*. Durham: Duke University Press.

Larson, B. y O. Harris (comp.)

- 1995 *Ethnicity, markets and migration in the Andes*. Durham: Duke University Press.

Lartigue, F.

- 1993 "Hiérarchie et dette dans les villages indiens de la Huastèque", en M. N. Chamoux, D. Dehouve, C. Gouy-Gilbert y M. Pepin Lehalleur (comp.) op. cit.

Lehmann, D.

- 1982 "Introduction: Andean societies and the theory of peasant economy", en D. Lehmann (comp) *Ecology and exchange in the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, C.

- 1966 *Marcel Mauss, sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
1969 *The elementary structures of kinship*. London: Eyre and Spottiswoode.

Long, N. y P.Roberts

- 1984 *Miners, peasants, and entrepreneurs: regional development in the Central Highlands of Peru*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lund Skar, S.

- 1996 "Appropriating pawns: Andean dominance and the manipulation of things". *Journal of the Royal Anthropological Institution (N.S.)* 1(4): 787-803.

MacCormack, S. 1991a. *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.

- 1991b "Ritual, conflicto y comunidad en el Perú colonial temprano", en S. Moreno Yanez y F. Salomon (comp.) op. cit. Vol. I.

Malamoud, C. (comp.)

- 1988a *Lien de vie, noed mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde Indien*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Science Sociales.
1988b "Dette et devoir dans le vocabulaire Sanscrit et dans la pensée brahmanique", en C. Malamoud (comp.) op. cit.

Malengreau, J.

- 1974 "Comuneros y 'empresarios' en el intercambio", en G. Alberti y E. Mayer (comp.) op. cit.

Malinowski, B.

- 1922 *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge & Kegan Paul.

Mallon, F.

- 1983 *The defence of community in Peru's central highlands: peasant struggle and capitalist transition 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press.

Markham, C.

- 1912 *The Incas of Peru*. London.

Martínez, L.

- 1984 *De campesinos a proletarios. Cambios en la mano de obra rural en la Sierra central del Ecuador*. Quito: Editorial El Conejo.

- 1987 *Economía política de las comunidades indígenas*. Quito: Centro de Investigaciones de la realidad Ecuatoriana (CIRE).
- 1990 “Empleo rural y campesinado: el caso ecuatoriano”. *Estudios Rurales Latinoamericanos* 13 (1-2): 121-151.
- 1992a “Sobre el concepto de comunidad”. *Cuadernos de la Realidad Ecuatoriana* 5: 42-50.
- 1992b “El levantamiento Indígena, la lucha por la tierra y el proyecto alternativo”. *Cuadernos de la Realidad Ecuatoriana* 5: 71-79.
- 1994 “Situación actual y perspectivas de la economía campesina”. *Ecuador Debate* 31: 130-135. Quito: CAAP.
- 1995a *Familia campesina y comportamiento demográfico. El caso de las cooperativas indígenas de Cayambe*. Colección Avances N. 1. Quito: Asoc. Ecuatoriana de Población (AEPO).
- 1995b “El desarrollo rural: limitaciones y alternativas”. *Ecuador Debate* 35: 126-133.
- Mauss, M.
- 1979 *Seasonal variations of the Eskimo: a study in social morphology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- 1990 *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies*. London: Routledge. Traducción de W.D.Halls.
- Mayer, E.
- 1974 “Las reglas del juego en la reciprocidad Andina”, en G. Alberti y E. Mayer (comp.) op. cit.
- Mayer, E. y C. Zamalloa
- 1974 “Reciprocidad en las relaciones de producción”, en G. Alberti y E. Mayer (comp.) op. cit.
- Merchant, C.
- 1980 *The death of Nature*. San Francisco: Harper & Row.
- Metraux, A.
- 1965 *The Incas*. London.
- Millones, L.
- 1975 “El mundo sobrenatural de Yaután”. *Folklore Americano* 19: 141-150.
- Mintz, S.
- 1961 “Pratik: Haitian personal economic relationships”, en V. Garfield (comp.) *Proceedings of the 1961 annual Spring meeting of the American ethnological Society*. Seattle: American Ethnological Society.

Mishkin, B.

- 1940 "Cosmological ideas among the Indians of the Southern Andes". *Journal of American Folklore* 53: 252-241.
- 1946 "The contemporary Quechua", en J. Steward (com.) *Handbook of the Southern American Indians*, vol. 2: 411-470. Washington, D.C.: Smithsonian Institute.

Mitchell, W. P.

- 1976 "Irrigation and community in the central Peruvian highlands". *American Anthropologist* 78: 25-44.
- 1991 "Some are more equal than others: labour supply, reciprocity, and redistribution in the Andes". *Research in Economic Anthropology* 13: 191-219.

Montes del Castillo, A.

- 1989 *Simbolismo y poder. Un estudio antropológico sobre compadrazgo y priostazgo en una comunidad Andina*. Barcelona: Editorial Anthropos.

Morris, I.

- 1986 "Gift and commodity in archaic Greece". *Man* 21: 1-17.

Moya, R.

- 1981 *Simbolismo y ritual en el Ecuador Andino*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.

Muratorio, B.

- 1980 "Protestantism and capitalism revisited in the rural highlands of Ecuador". *Journal of peasant studies* 8 (1): 37-60.

Murra J.

- 1972 "El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en las economías de las sociedades Andinas", en Murra (comp.) *Visita de la provincia de León de Huánuco*. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- 1978 *La organización económica del estado Inca*. Spanish edition. México. English translation: *The economic organization of the Inca State*. *Research in economic anthropology*, supplement 1. Greenwich, CT: JAI Press, 1980.
- 1995 "Did tribute and markets prevail in the Andes before the European invasion?", en B. Larson y O. Harris (comp.) op. cit.

Murra John, Nathan Wachtel y Jacques Revel (comp.)

- 1986 *Anthropological history of Andean polities*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Nash, J.
 1979 *We eat the mines and the mines eat us*. New York: Columbia University Press.
- J. Nelson
 1992 "Gender, Metaphor, and the Definition of Economics". *Economics and Philosophy* 8(1):103-125.
 1993 "The study of choice or the study of provisioning? Gender and the definition of economics", en M. Ferber y J. Nelson (comp.) op.cit.
- New Shorter Oxford English Dictionary
- Novak. 1985.
- Núñez del Prado, D.
 1972 "La reciprocidad como ethos de la cultura Quechua?". *Allpanchis* 4:135-154.
- Oblitas Poblete, E.
 1978 *Cultura Callawayana*. La Paz: Ediciones populares Camarlinghi.
- Orlove, B.
 1974 "Reciprocidad, desigualdad y dominación", en G. Alberti y E. Mayer (comp.) op. cit.
 1977a "The decline of local elites: Canchis in Southern Peru", en R. Adams y R. Fogelson (comp.) *The ethnography of power*. New York: Academic Press.
 1977b "Inequality among peasants: the forms and users of reciprocal exchange in Andean Peru", en Halperin y Dow (com.) *Studies in peasant livelihood*. New York: St. Martin's Press.
 1979a "The breaking of patron-client ties: the case of Surimana in Southern Peru". *Nova Americana* 2: 83-107.
 1979b "Ricos y pobres: la desigualdad en las comunidades campesinas". *Estudios Andinos* 8(15): 5-20.
 1986 "An examination of barter and cash sale in Lake Titicaca: a test of competing approaches in economic anthropology". *Current Anthropology* 27: 85-106.
- Ortiz, A.
 1982 "Moya: espacio, tiempo y sexo en un pueblo Andino". *Allpanchis* 20: 189-207.
- Ossio, J.
 1978 "El simbolismo del agua y la representación del tiempo y el espacio en la fiesta de la acequia de la comunidad de Andamarca". *Actes du XLII Congrès International des Américanistes* 4: 377-395. Paris.

- Parry, J.
 1986 "The gift, the Indian gift and the 'Indian Gift'". *Man* 21: 453-73.
 1989 "On the moral perils of exchange", en J. Parry y M. Bloch (comp.) *Money and the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parry, J. y M. Bloch (comp.)
 1989 *Money and the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parsons, E. C.
 1940 "Cosmogony of Indians of Imbabura province, Ecuador". *Journal of American Folklore* 53: 219-224.
 1945 *Peguche, Canton of Otavalo, province of Imbabura, Ecuador: a study of Andean Indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pepin-Lehaller, M.
 1993a "Accès au crédit et gestion du risque dans le Mexique rural", en M.N. Chamoux, Dehouve D., Gouy-Gilbert C., Pepin Lehalleur M. (comp.) op. cit.
 1993b "Les choix de financement des familles rurales dans le Tamaulipas", en M.N. Chamoux, Dehouve D., Gouy-Gilbert C., Pepin Lehalleur M. (comp.) op. cit.
- Peristiany y Pitt-Rivers (comp.)
 1992 "Introduction: honour and grace in anthropology", en Peristiany y Pitt-Rivers (comp.) *Honour and Grace in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pigeot, J.
 1988a "Le suicide comme remboursement symbolique de la dette (Japan)", en C. Malamoud (comp.) op. cit.
 1988b "Notes sur le vocabulaire du <devoir> e de la <dette> et sur l'expression de l'obligation en Japonais", en C. Malamoud (comp.)
- Pillsbury, J.
 1994 "Review. Hacia un órden Andino de las cosas: tres pistas de los Andes meridionales. D. Arnold et al.". *Man* (N.S.) 29: 221-222.
- Platt, T.
 1976 *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica Andina*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
 1982 *Estado Boliviano y Ayllu Andino: tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- 1983 “Conciencia Andina y conciencia proletaria: Qhuyaruna y Ayllu en el Norte de Potosí”. *HISLA: Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social* 2: 47-73.
- 1986 “Mirrors and maize: the concept of *Yanantin* among the Macha of Bolivia”, en J. Murra, N. Wachtel, y J. Revel (comp.) op. cit.
- 1987a “The Andean soldiers of Christ. Confraternity organization, the mass of the Sun and regenerative warfare in rural Potosí (18th-20th Centuries)”. *Journal de la Société des Américanistes* 73:139-191.
- 1987b “The Andean experience of Bolivian liberalism, 1825-1900: roots of rebellion in 19th century Chayanta (Potosí)”, en S. Stern (comp.) *Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean peasant world, 18th to 20th centuries*. Madison: University of Wisconsin Press.
- 1987c “Entre *ch'axwa* y *musa*. Para una historia del pensamiento político Aymara”, en Bouysson-Cassagne, T., Harris, O., Platt, T. y Cereceda, V. *Tres reflexiones sobre el pensamiento Andino*. La Paz: Hisbol.
- Polany, K.
1968 [1944]. *The great transformation*. Boston: Beacon Press.
- Poole, D.
1992 “Antropología e historias Andinas en los Estados Unidos: buscando un reencuentro”. *Revista Andina* 10: 209-245.
- Prieto, M.
1978. “Condicionamientos de la movilización campesina: el caso de las haciendas Olmedo-Ecuador (1926-1948)”. Tesis de antropología. Quito: Universidad Católica (PUCE).
- Ramírez, S.
1982 “Retainers of the Lords or merchants: a case of mistaken identity?” *Senri Ethnological Studies* 10: 123-136.
1985 “Social frontiers and the territorial base of Curacazgos”, en Shozo Masuda, Izumi Shimada, y C. Morris (comp.) *Andean ecology and civilization: an interdisciplinary perspectives on Andean ecological complementarity*. Tokio.
1995 “Exchange and markets in the sixteenth century: a view from the North”, en B. Larson y O.Harris (comp.) op. cit.
- Ramón, G.
1990 “El espacio Ecuatoriano en el contexto de los Andes”, en AA.VV. *Los Andes: el camino de retorno*. Quito: Flacso.
1991a “La cara oculta de la hacienda: la visión Andina en Cayambe, siglo XVII”, en S. Moreno Yanez y F. Salomon (comp.) op. cit.

- 1991b *El protagonismo de la sociedad hacia el año 2000: a propósito del cólera en el Ecuador*. Quito: Comunidec.
- Rappaport, J.
1990 *The politics of memory: native historical interpretation in the Columbian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rival, L.
1996 *Hijos del Sol, Padres del Jaguar*. Quito: Abya-Yala
- Rivera Cusicanqui, S.
1993 Anthropology and society in the Andes: themes and issues. *Critique of Anthropology* 13 (1): 77-96.
- Roel Pineda, J.
1965 "Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbivilcas". *Historia y Cultura* 2: 24-32.
- Rösing, I.
1994 "La deuda de ofrenda: un concepto central de la religión Andina". *Revista Andina* 12 (1): 191-216.
1995 "Paraman Purina-going for rain. Mute anthropology versus speaking anthropology. Lessons from an Andean collective scarcity ritual in the Quechua-speaking Kallawaya and Aymara". *Anthropos* 90 (1-3): 69-88.
- Rostorowski, M.
1983 *Estructuras Andinas de poder*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rowe, J.
1946 "Inca culture at the time of the Spanish Conquest", en J. Steward (comp.) *Handbook of South American Indians*, vol. 2: 183-330. Bureau of American Ethnology Bulletin 143.
- Rubio Orte, G.
1956 *Punyaró*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
1964 "Los Castillos", en P. Carvalho Neto (comp.) op. cit.
- RURALTER- Revista de desarrollo alternativo
1989 *Crédito en el desarrollo rural*. Número monográfico, n. 4. Lima: CICDA.
- Saïd, E.
1978 *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin.

Saignes, T.

- 1991 "Lobos y ovejas: formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el sur Andino (siglos XVI-XX)", en S. Moreno Yanez y F. Salomon (comp.) op. cit. Vol. I.

Salhins, M.

- 1972 *Stone age economics*. Aldine Atherton, Inc.

Sallnow, M.

- 1983 "Manorial labour and religious ideology in the Central Andes. A working hypothesis". *Bulletin of Latin American Research* 2: 39-56.
- 1987 *Pilgrims in the Andes: regional cults in Cusco*. Washington, D.C.: Smithsonian Institute.
- 1989 "Precious metals in the Andean moral economy", en J. Parry y M. Bloch (comp.) op.cit.
- 1991 "Pilgrimage and cultural fracture in the Andes", en J. Eade-M. Sallnow (comp.) *Contesting the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage*. London: Routledge.

Salomon, F.

- 1978 "Systèmes politiques aux marchés de l'empire". *Annales ESC* 33 (5-6): 975.
- 1981 "Killing the Yomo: a ritual drama of Northern Quito", en N. Whitten (comp.) *Cultural transformation and ethnicity in modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- 1982 Andean ethnology in the 1970s: a retrospective. *Latin American Research Review* 17: 75-128.
- 1985 "The historical development of Andean ethnology". *Mountain Research and Development* 5: 79-98.
- 1986 *Natives lords of Quito in the edge of the Incas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1991 "Introducción. Tres enfoques cardinales en los actuales estudios Andinos", en S. Moreno Yanez y F. Salomon (comp.) op. cit.

Sánchez-Parga, J.

- 1986 *La trama del poder en la comunidad Andina*. Quito: CAAP.
- 1988a "El sistema alimentario en el Ecuador", en AA.VV. *Carencia alimentaria. Una perspectiva antropológica*. Barcelona: Serbal/ Unesco.
- 1988b "Del temblor de la tierra (pachakuyu) a la construcción de la casa (huasi-chakuy)", en AA.VV. *Respuesta Andina al sismo. Cayambe 1987*. Quito: CAAP.
- 1989 *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*. Quito: CAAP.

- 1990 *¿Porqué golpearla? Ética, estética y ritual en los Andes*. Quito: Abya-Yala-CAAP.
- 1997 “La deuda o la culpa: el caso de las sociedades Andinas”. *Revista Ecuatoriana de Psiquiatría* n. 3.
- Santos, G.
1993 “Crédito y financiación rural”. *Ecuador Debate* 29. Quito: CAAP.
- Schaedel, R.
1988 “Andean world view: hierarchy or reciprocity, regulation or control?” *Current Anthropology* 29 (5): 768-775.
- Scott, C.
1974 “Asignación de recursos y formas de intercambio”, en G. Alberti y E. Mayer (comp.) op. cit.
- Scott, J.
1976 *The moral economy of the peasant*. Westford: the Murray Printing Co., Massachusetts.
- Silverblatt, I.
1988 “Political memories and colonizing symbols: Santiago and the Mountain Gods of colonial Peru”, en J. D. Hill (comp.) op. cit.
- Skar, H.
1982 *The Warm Valley People*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Smith, G.
1989 *Livelihood and Resistance*. Berkeley: University of California Press.
- Social Sciences Encyclopaedia
- Spalding, K.
1991 “Defendiendo lo suyo. El kuraka en el sistema de producción Andina”, en S. Moreno Yanez y F. Salomon (com.) op. cit. Vol.II.
- Starn, O.
1991a “Missing the revolution: anthropologists and the war in Peru”. *Cultural Anthropology* 6:63-91.
1991b *‘Con los Llanques todo barro’: reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1992 “Sendero Luminoso, ‘Andinismo’ y antropología Andina”. *Allpanchis* 39: 15-72.

- 1994 "Rethinking the politics of anthropology. The case of the Andes". *Current Anthropology* 35 (1): 13-26.
- Stein, W.
1961 *Hualcán: Life in the Highlands of Peru*. Itaca: Cornell University Press.
1986 "La práctica de la antropología económica en los Andes Peruanos: comunidad, unidad doméstica y relaciones de producción". *Revista Andina* 2: 549-606.
- Stern, S. J.
1982 *Peru's Indian peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: the University of Wisconsin Press.
1987 *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world, 18th to 20th centuries*. Madison: the University of Wisconsin Press.
1995 "The variety and ambiguity of native Andean intervention in European colonial markets", en B. Larson y O. Harris (comp.) op.cit.
- Strathern, M.
1988 *The gender of the gift*. Los Angeles & Berkeley: California University Press.
1992 "Qualified value: the perspective of gift exchange", en C. Humphrey y S. Hugh-Jones (comp.) op. cit.
- Taussig, M. T.
1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Taylor, G.
1980 "Supay". *Amerindia* 5: 47-63.
- The Bible, King James version.
- Thomas, R.B.
1977 "Adaptación humana y ecología de la Puna", en J. Flores Ochoa (comp.) *Pastores de Puna: Uywamichiq Punarunakuna*. Lima.
- Thompson 1971.
- Trujillo, J. I
1989 *La hacienda serrana en el valle de Quito. Siglos 16-20*. Quito: Abya-Yala.
- Tschopik, H.K.
1946 "The Aymara", en J. Steward (comp.) *Handbook of South American Indians*, vol.2: 501-73. Bureau of American Ethnology Bulletin 143.

- 1951 "The Aymara of Chucuito, Peru". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 44 pt.2.
- Urton, G.
1981 *At the Crossroads of the Earth and the Sky: an Andean Cosmology*. Austin, University of Texan Press.
- Valcárcel, L.
1980 "La religión Incaica". *Historia del Perú*, tomo 3: 75-202. Lima: Mejía Baca.
- Valderrama, R. y C. Escalante
1980 "Apu Qoropuna (visión del mundo de los muertos en la comunidad de Awkimarca)". *Debates en Antropología* 5: 233-264.
- Van Baal, J.
1975 *Reciprocity and the position of women*. Hassen-Amsterdam: Van Gorcum
- Van Buren, M.
1996 "Rethinking the vertical archipelago. Ethnicity, exchange, and history in the South Central Andes". *American Anthropologist* 98 (2): 338-351.
- Von Tschudi, J.J.
1891 *Kulturhistorische und Sprachliche Beiträge zur Kenntnis den Alten Peru*. Vienna.
- Wachtel, N.
1977 *The vision of the vanquished*. Hassocks: Henson Press.
1981 "Los mitimas del valle de Cochabamba: la política de colonización de Wayna Capac". *Historia Boliviana* 1(1); 21-57.
- Weiner, A.
1985 "Inalienable wealth". *American Ethnologist* 12 (2): 210-227.
1992 *Inalienable Possessions: the Paradox of Keeping-while-Giving*. Berkeley: University of California Press.
- Weismantal, M.
1994 *Alimento, Género y Pobreza en los Andes Ecuatorianos*. Quito: Abya-Yala.
- Werbner P.
1990 "Economic rationality and hierarchical gift economies: values and ranking among the British Pakistanis". *Man (N.S.)* 25:266-85.

World Bank.

1995 *Ecuador: Informe sobre pobreza*. Vol. 1. División de América latina y El Caribe.

Zamósc, L.

1993 “Versiones de los protagonistas: los hechos históricos y el valor de los testimonios disidentes”, en AA.VV. *Sismo Étnico en el Ecaudor. Varias Perspectivas*. Quito: Cedime- Abya-Yala.