

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 24

*No os
embriaguéis...
borracheras, identidad
y conversión evangélica
en Cacha, Ecuador*

*Sergio Miguel
Huarcaya*



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



ABYA
YALA



CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL

No os embriaguéis...
*borrachera, identidad y conversión evangélica
en Cacha, Ecuador*

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 24



UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR

Toledo N22-80 • Teléfonos: (593-2) 255 6405, 250 8150 • Fax: (593-2) 250 8156
Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador
E-mail: uasb@uasb.edu.ec • <http://www.uasb.edu.ec>

EDICIONES ABYA-YALA

Av. 12 de Octubre 1430 y Wilson • Teléfonos: (593-2) 256 2633, 250 6247
Fax: (593-2) 250 6255 • Apartado postal: 17-12-719 • Quito, Ecuador
E-mail: editorial@abyayala.org

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL

Roca E9-59 y Tamayo • Teléfonos: (593-2) 255 4358, 255 4558
Fax: (593-2) 256 6340 • Apartado postal: 17-12-886 • Quito, Ecuador
E-mail: cen@accessinter.net

Sergio Miguel Huarcaya

No os embriaguéis...
*borrachera, identidad y conversión evangélica
en Cacha, Ecuador*



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



Quito, 2003

**No os embriaguéis...: borrachera, identidad
y conversión evangélica en Cacha, Ecuador**

Sergio Miguel Huarcaya

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 24

Primera edición:

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

Ediciones Abya-Yala

Corporación Editora Nacional

Quito, abril 2003

Coordinación editorial:

Quinche Ortiz Crespo

Diseño gráfico y armado:

Jorge Ortega Jiménez

Cubierta:

Raúl Yépez

Impresión:

Impresiones Digitales Abya-Yala,

Isabel La Católica 381, Quito

ISBN: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

9978-19-001-5 (serie)

9978-19-046-5 (número 24)

ISBN: Ediciones Abya-Yala

9978-04-700-X (serie)

9978-22-413-0 (número 24)

ISBN: Corporación Editora Nacional

9978-84-250-0 (serie)

9978-84-305-1 (número 24)

Derechos de autor:

Inscripción: 017183

Depósito legal: 002245

Título original: *Cambios en la significación social del consumo de bebidas alcohólicas
en la parroquia indígena de Cacha, provincia de Chimborazo, Ecuador,
a partir de la propagación de la religión evangélica*

Tesis para la obtención del título de Magíster en Estudios Latinoamericanos

Programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos, 2000

Autor: *Sergio Miguel Huarcaya*

Tutora: *Catherine Walsh*

Código bibliográfico del Centro de Información: T-0111

Contenido

Prólogo / 7

Reconocimientos / 11

Introducción / 13

Capítulo 1

El consumo ‘tradicional’ de bebidas alcohólicas en Cacha / 27

El consumo festivo de bebidas alcohólicas en Cacha / 27

El consumo cotidiano de bebidas alcohólicas en Cacha / 43

El sin sentido de tomar con moderación / 51

Borrachera, violencia e identidad / 55

Resumen / 62

Capítulo 2

El consumo de bebidas alcohólicas en el discurso evangélico / 65

El habitus / 65

Los marcos de interpretación para el consumo de bebidas alcohólicas / 68

La definición de la borrachera como problema / 75

El proselitismo evangélico y el nuevo marco de interpretación / 79

Indígenas e Iglesia Católica / 83

Sobriedad, identidad e individualismo / 86

Borrachera y conversión religiosa / 96

Resumen / 100

Conclusiones / 103

Bibliografía / 107

Universidad Andina Simón Bolívar / 111

Títulos de la Serie Magíster / 113

Prólogo

En un mundo regido por el individualismo, característica clave del capitalismo tardío, las prácticas culturales asociadas con la construcción y afirmación de comunidad, intercambio social e identidad colectiva se están desvaneciendo. Como demuestra este libro de Miguel Huarcaya, una de las instituciones que ha contribuido a este desvanecimiento es la Iglesia Evangélica. Con una conversión de aproximadamente sesenta por ciento de las comunidades indígenas al evangelismo en los últimos años, según datos de la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos –FEINE–, las lógicas, los valores, los sentidos y las prácticas que tradicionalmente han estructurado y unificado la vida comunal, las organizaciones de base y el mismo movimiento indígena están en plena transformación.

A partir de un estudio etnográfico de una comunidad recientemente convertida al evangelismo, Huarcaya nos ofrece una mirada a la manera que opera esta transformación tanto en la vida cotidiana como en los marcos de interpretación que la gente da a su propio comportamiento, particularmente al anterior consumo de licor. Los significados simbólicos del trago “como algo positivo e indispensable para la pervivencia cultural de la comunidad” van convergiéndose en vergüenza y debilidad, reflejo de algo incivilizado e indisciplinado del pasado.

No obstante, al reconstruir la memoria de cómo eran las prácticas y significados culturales del consumo colectivo tradicional, Huarcaya señala que el consumo ha venido cambiándose en los últimos años con la migración laboral, los nuevos ingresos económicos y el reemplazo del aguardiente por la chicha. En este contexto, la borrachera pasó a ser característica no solo de las fiestas, sino de la vida diaria y, como resultado, de los problemas sociales y familiares, incluyendo la violencia doméstica.

Es al frente de estos problemas que la Iglesia Evangélica ha podido insertarse en las comunidades, estableciendo así un ámbito y autoridad moral. El hecho de que las bases de esta moralidad se fundan más en lo occidental que en lo andino, no es casual. El evangelismo en este sentido y en mi manera de ver forma parte de una nueva colonialidad del poder y del saber que, a

pesar de ciertos esfuerzos por recuperar algunos significados y prácticas indígenas de historias locales, tiene diseños claramente globales.

Por eso el aporte del trabajo de Huarcaya no es solo en la descripción etnográfica que ofrece sobre los cambios de significación del consumo de bebidas alcohólicas en Cacha, sino, y aún más importante, en la manera que nos hace ver el funcionamiento de prácticas culturales y de la lucha de sentidos sociales en torno a las relaciones del poder. Esta mirada interpretativa desde los estudios culturales evidencia lo simbólico al interior de la vida social y, a la vez, la manera en que las prácticas de la vida social construyen significados. Pero al insertarnos en la complejidad de estos procesos de significación y transformación, el libro promueve un cuestionamiento crítico que va más allá de su propio texto. Un cuestionamiento centrado en las conexiones entre la expansión del evangelismo en América Latina y la emergencia en la última década de movimientos indígenas como importantes actores sociales y políticos, y en lo enredado de lo cultural, social, económico y político en estos tiempos de proyectos neoliberales y capitalismo tardío.

Catherine Walsh

A María Fernanda

Reconocimientos

Quiero expresar mi agradecimientos a los pobladores de la parroquia de Cacha que además de interesarse en el tema de esta investigación, me brindaron abierta y desinteresadamente su colaboración. Los innumerables gestos de amabilidad con los que fui honrado durante el estudio de campo, me llevan a confesar mi sincero aprecio por todas las familias de Cacha. También quiero agradecer a los dirigentes de la Federación de Cabildos del Pueblo de Cacha –en especial al presidente, Antonio Callambe, y al jefe del Registro Civil, Pedro Vicente Hipo (1999-2000)– que me brindaron la valiosa asistencia que hizo posible esta investigación. Además, debo reconocer la asistencia del Dr. Arturo León, cuyas valiosas recomendaciones fueron de mucha utilidad. En el ámbito académico, quiero agradecer a mi tutora, la doctora Catherine Walsh. Su discernimiento y entusiasmo han sido para mí una fuente vital de motivación durante la realización de este trabajo. Por último, me queda agradecer a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, cuyo apoyo financiero, administrativo y académico fue imprescindible en esta trayectoria intelectual.

Introducción

“Drinking must be conceived in its cultural context”.

Perti Alasuutari

Abajo en la explanada, la única área extensa en la comunidad, hay miles de indígenas bailando. El tamaño de tal elástica multitud es impresionante, sobre todo por el contraste con el ámbito: Pucará Quinche no es más que un conjunto desperdigado de alrededor de 60 casuchas menesterosas.

Allí, la fiesta empezó por la mañana con la entrada del varayoc y sus seis danzantes. Siguiendo al chimboza, el músico diestro en tocar simultáneamente el pingullo –un flautín– y el tambor, los danzantes bailaron enérgicamente, sudando copiosamente dentro de costosos disfraces con delanteras de plata. Después de los danzantes, el gentío tomó la explanada y empezó a bailar al ritmo de alegres melodías vernaculares interpretadas por una banda de 12 músicos, traídos desde Riobamba, la capital de provincia.

Es imposible encontrar a alguien que no participe en la fiesta y esto ineludiblemente implica tomar bebidas alcohólicas. Casi todos los hombres y mujeres, mayores de trece o catorce años, están manifiestamente borrachos. La mayoría de ellos toma chicha fuerte, preparada con maíz germinado, con la antelación precisa para que tenga el mayor grado posible de alcohol el día de la fiesta, y distribuida por una veintena de mujeres indígenas que ocupan el contorno de la explanada. Sólo unos pocos de los fiesteros toman aguardiente o trago. No es sino hace unos pocos años que algunos jóvenes empezaron a tomarlo y su consumo es todavía marginal. No obstante, esta bebida destilada gana cada año bastantes nuevos adeptos.

La algarabía es general, pero no tardan en producirse varias peleas, algunas de ellas tan violentas que varios hombres quedan heridos y sangrando. Muchos hombres llevan consigo un cuchillo en la cintura y un azial –un pequeño látigo– alrededor del hombro. En las peleas, no obstante, prefieren utilizar palos. Sin el refrenamiento de la sobriedad, no dudan en utilizarlos para golpear fuerte y directamente a la cabeza de sus contrincantes. Es muy probable que hoy, o esta noche, alguien muera. Después de todo, sin muertos, la fiesta no se considera del todo consumada.

Hoy es jueves y la multitud, ha estado festejando desde el lunes, trasladándose cada día a otra comunidad. El lunes, la 'Entrada' fue en la comunidad de San Pedro, hacia el sur, a menos de 500 metros de aquí; el martes, la fiesta se trasladó a Panaderos, bastante más arriba, ya cerca de la loma Shuyo; el miércoles fue el turno de Rosario, a un par de kilómetros al este; hoy le toca a Pucará Quinche; y este sábado es Plaza Pichay, el día de limpieza. Los dos últimos días de fiesta serán en Queraj, el próximo jueves, y en Amulaj, dentro de dos semanas.

Estas festividades se conocen por el nombre de Cacha-Fiesta y se realizan en el mes de noviembre en las comunidades indígenas de la jurisdicción de Cacha, en la provincia de Chimborazo, Ecuador. En Cacha-Fiesta –que además de borrachera, baile y pelea, incluye misas y procesiones– las comunidades más importantes de Cacha compiten entre sí por poner la mejor fiesta. Al finalizar las festividades, la opinión popular decidirá cuál fue la mejor fiesta y sus organizadores serán recompensados con mayor reputación y prestigio.

Esta reseña, construida a partir de entrevistas con personas que alguna vez participaron en Cacha-Fiesta, describe cómo se celebraba esta festividad hace aproximadamente 25 años. Hoy en día (1999) en Pucará Quinche, Cacha-Fiesta no es más que una misa católica a la que acuden alrededor de 40 personas y que culmina con una minúscula procesión alrededor de la iglesia. No hay chicha, ni baile, ni cuyes, ni bandas, ni pelea. La inmensa borrachera pública de tiempos idos contrasta con los únicos cuatro borrachos que no quieren dejar de participar en la celebración y asisten, mareados e impertinentes, a la misa.

Al explicar la razón por la cual se ha dejado de celebrar Cacha-Fiesta, los pobladores consideran que en las comunidades de Cacha, y en otras zonas de la provincia de Chimborazo, mucha gente se ha convertido a la religión evangélica y por lo tanto, ya no toman ni participan en fiestas. Sin quórum, ya no hay con quien tomar, bailar, ni pelear.

Además de la conversión religiosa, es bastante probable que existan otros factores –económicos, sociales, etc.– para que se haya dejado de celebrar Cacha-Fiesta; sin embargo, es innegable que al convertirse a la religión evangélica, muchos de los pobladores han dejado de tomar bebidas alcohólicas. Conociendo el origen ancestral y el arraigado consumo de bebidas alcohólicas entre los indígenas andinos, sobre todo en contextos rituales y festivos, el que muchos de ellos hayan, simplemente, dejado de tomar, nos parece un fenómeno social de enorme trascendencia.

Este cambio, de un *habitus* (Bourdieu, 1977) –entendido como la conformación estructurada y estructuradora de particulares disposiciones y maneras de ver el mundo que son culturalmente internalizadas y aparecen como formas espontáneas o naturales de cognición– en el cual el consumo de bebi-

das alcohólicas es una práctica central, incuestionablemente aceptada, en la regeneración simbólica de la comunidad, a otro, en el cual el consumo de bebidas alcohólicas es ampliamente criticado y marginalizado, es el objeto de estudio de este trabajo de investigación.

En esta tentativa debemos enfatizar el hecho de que todas las configuraciones sociales –gente, objetos, eventos– son significativas, es decir que producen significado. En este sentido, “Si yo pateo un objeto esférico en la calle o si pateo una pelota en un juego de fútbol, el hecho *físico* es el mismo, pero *su significado* es diferente”.¹ Este significado, que no está en el objeto sino que es socialmente construido, integra esa acción a un sistema de reglas o normas de conducta, también, socialmente construidas. Así, las reglas del fútbol que practican un grupo de jóvenes amigos de un barrio pobre de Quito, no son las mismas reglas del fútbol del campeonato nacional. El que todos los participantes puedan interpretar ‘significativamente’ lo que sucede alrededor de ellos y puedan darle sentido a lo que están haciendo de una manera cabal y bastante similar depende de que compartan una misma cultura.²

En este sentido, las ‘prácticas culturales’ son comportamientos sociales que no requieren de explicación alguna para los participantes que pertenecen a una misma cultura. Al conocer los códigos de interpretación e interactuar en la misma red de significados, los participantes interpretan lo que sucede básicamente en los mismos términos.

Si consideramos que todas las prácticas culturales, como ciertamente lo son las actividades en las que se consumen bebidas alcohólicas, implican y dependen del significado –el significado influencia y le da forma a lo que se hace, a la conducta—³ la implicación necesaria es que si cierta práctica se ha transformado o abandonado es porque sus significados, de alguna forma, han sido modificados. En definitiva, para que muchos indígenas hayan dejado de tomar, la significación de tales prácticas culturales ha debido de sufrir modificaciones. Es por estas razones que nuestro enfoque está en la significación.

Desde la perspectiva teórica y metodológica de los Estudios Culturales,⁴ este trabajo es un estudio de caso etnográfico desarrollado en la parroquia indígena de Cacha, provincia de Chimborazo, Ecuador. Nuestro objetivo

1. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *New reflections on the revolution of our time*, Londres, Verso, 1990, citado por Stuart Hall, ed., *Representation, Cultural Representations and Signifying Practices*, Londres, Sage Publications, 1997, p. 70. Soy responsable de todas las traducciones de los textos publicados en inglés.
2. Stuart Hall, “Introduction”, en S. Hall, *op. cit.*, p. 2.
3. S. Hall, “The work of representation”, en S. Hall, *op. cit.*, p. 44.
4. Esta investigación se acerca más a la tradición europea de Estudios Culturales (Cultural Studies) que a la tradición estadounidense. La tradición europea se relaciona más con la sociología y la etnografía, mientras que la estadounidense está más anclada en la crítica literaria.

es elaborar un análisis interpretativo del cambio en el significado del consumo de bebidas alcohólicas para responder a nuestras sucintas preguntas de investigación: ¿por qué y cómo muchos pobladores de Cacha han dejado de tomar?⁵

LA CULTURA Y LAS BEBIDAS ALCOHÓLICAS

El hablar sobre el consumo de bebidas alcohólicas en otras culturas conlleva, siguiendo a Thierry Saignes (1993: 12), dos dificultades. La primera es nuestra propia experiencia histórico-cultural como consumidores. Tenemos una relación con ciertas bebidas que consumimos de ciertas formas en ciertas ocasiones de acuerdo a ciertas normas. Esta experiencia nos lleva a aplicar el código cultural vigente en nuestro grupo social a las aparentes conductas de consumo del ‘Otro’. De esta manera, es muy fácil calificar a esas conductas de consumo como ‘desviadas’. La segunda dificultad se refiere a las condiciones de conocimiento que tenemos acerca de ese ‘Otro’. En el caso de las culturas andinas, sujetas a varios siglos de opresión social, nuestro conocimiento sobre ellas, en la necesidad de legitimar la hegemonía de la población de descendencia europea, ha estado caracterizado por la ignorancia, la incompreensión, el prejuicio y la denigración.

En el discurso hegemónico blanco-mestizo –ya sea en trabajos académicos, reportajes periodísticos, sermones religiosos, retóricas progresistas, interpretaciones históricas, etcétera– el consumo de bebidas alcohólicas entre los indígenas ha sido considerado como un “azote frecuentemente condenado por sus efectos perniciosos en el orden moral, la familia, y la sociedad indígena entera”.⁶ Sin embargo, Dwight B. Heath afirma: “Un descubrimiento importante, en una perspectiva transcultural, es que los problemas relacionados al alcohol son infrecuentes, aún en muchas sociedades en las cuales el beber alcohol es usual y la embriaguez, ordinaria”.⁷ En muchas sociedades rurales

5. Debemos mencionar que una de las limitaciones de este trabajo es la perspectiva de género. Ciertamente que en las culturas indígenas andinas existen diferencias de género en la significación y las prácticas de consumo de bebidas alcohólicas. Sin embargo, este es un tema amplio y complicado que por sí mismo merece trabajos dedicados de investigación. Por otro lado, por cuestiones culturales, para un investigador masculino y forastero, no es fácil establecer largas conversaciones con indígenas del sexo opuesto. En efecto, la mayoría de los entrevistados en este trabajo son de sexo masculino y debemos reconocer que nuestras interpretaciones, generalmente, no consideran la perspectiva femenina.
6. Roberto Santana, *Ciudadanos en la etnicidad*, Quito, Abya-Yala, 1995, p. 206.
7. Dwight B. Heath, “Drinking and Drunkenness in Transcultural Perspective”, *Transcultural Psychiatric Research Review*, 23 (1986): 7-42.

andinas el consumo de bebidas alcohólicas es raro fuera de contextos rituales y el bebedor solitario que toma por adicción, la imagen clásica del alcohólico occidental, inexistente.⁸ Además, no es evidente que la embriaguez temporal de la celebración resulte en alcoholismo permanente.

Entre los blanco-mestizos, la más recurrida de las suposiciones para explicar el consumo de bebidas alcohólicas entre los indígenas ha sido atribuirles una tendencia ‘natural’ a emborracharse, una predisposición genética por el alcohol, pero nadie nace con el deseo de ‘tomarse un trago’ grabado en sus genes.

El deseo de tomar o de emborracharse no es una característica humana innata. No puede explicarse por una función particular, de aplicación universal, que siempre cumple en una comunidad o individuo, ni por una particular patología psicológica o física. La gente toma y le gusta emborracharse por varias razones. No obstante, las singulares diferencias [en el consumo] se deben relacionar a la cultura; a los roles y símbolos que el consumo de bebidas alcohólicas tiene en las situaciones de la vida cotidiana; a las estructuras de significado en términos de las cuales los individuos aprenden el significado general del tomar, crean el gusto para ello, y quizás aprenden a hacer una distinción entre normal y anormal.⁹

En las culturas occidentales se tiende a considerar el consumo de bebidas alcohólicas como una cuestión moral; sin embargo, para muchas otras culturas esto no es necesariamente así. En algunas culturas puede no existir el deseo de embriagarse; en otras este deseo puede existir, pero no necesariamente se piensa que es un problema. En muchas culturas es probable que la sociedad no controle el deseo de tomar ni que, por otro lado, los individuos sientan la necesidad de autocontrolar ese deseo.¹⁰ En resumen, tanto el deseo de tomar como cualquier consideración moral al respecto son construcciones culturales –representaciones simbólicas que creando distinciones éticas y/o estéticas, distinciones entre lo deseable y lo no deseable, estructuran y guían la experiencia– y por consiguiente varían de cultura a cultura.

Si bien la imagen del indio borracho es un mito –una narración que explica simbólicamente por qué el mundo es como se nos aparece y por qué la gente actúa como lo hace¹¹– creado por el poder hegemónico para legitimar

8. Thomas Abercrombie, “Caminos de la memoria en un cosmos colonizado”, en Thierry Saignes, comp., *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, La Paz, HSBOL / IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos), 1993, pp. 139-141.

9. P. Alasutari, 1992, *op. cit.*, p. 158.

10. *Ibíd.*, p. 159.

11. Tim O’ Sullivan, y otros, *Key concepts in communication*, Londres, Routledge, 1992, p. 146.

la opresión social, esto no quiere decir que los indígenas no puedan ser borrachos o que el consumo de bebidas alcohólicas en exceso no pueda ser un gran problema para ellos. De hecho, muchos indígenas mueren a consecuencia del consumo del alcohol, por efectos directos como la cirrosis o indirectos como traumatismos debido a caídas cuando están ebrios; sin embargo, las descripciones del consumo de alcohol en sus culturas no pueden ser conjeturas no demostrables y fuera de contexto que ignoran las propias percepciones de los indígenas al respecto, ni interpretaciones influenciadas por el prejuicio que ignoran la diversidad de las culturas indígenas, ni satanizaciones de las bebidas alcohólicas que ignoran el importante papel y significado social de su consumo.

El situar el consumo de bebidas alcohólicas en su propio contexto cultural implica que los hábitos de consumo deben considerarse en relación a las condiciones de vida y tradiciones culturales de los participantes y las descripciones deben considerar los valores que ellos “asignan a las cosas, atendiendo a las fórmulas que ellos usan para definir lo que les sucede”.¹²

La relación que tienen los seres humanos con las bebidas alcohólicas es muy compleja. En ella, de acuerdo a Pertti Alasuutari (1992), podemos distinguir dos ámbitos de significación. En primer lugar, los efectos farmacológicos del alcohol en el individuo –sensación de bienestar, perturbación mental, descoordinación muscular, efectos sedativos, cambios en el metabolismo, intoxicación– no transmiten por sí mismos significados a la conciencia humana. Estos efectos son siempre interpretados –su significación es concebida y conceptualizada– y respondidos por un ser humano individual. No se trata de una relación causa y efecto, como en los fenómenos que se estudian en las ciencias naturales, sino que la significación es, por entero, un producto de la mente humana.

[...] la forma del efecto alcohólico en el metabolismo humano, cuando se transforma en contenidos de la conciencia, depende de la manera como un individuo como miembro de una cultura ha aprendido a clasificar la experiencia sensorial y a darle significado.¹³

En segundo lugar, si no se toma en cuenta la posición y el rol que tiene el consumo de bebidas alcohólicas en las prácticas de la vida cotidiana, es imposible entender la relación de los seres humanos con tales bebidas. Las significaciones que emergen como respuestas a tales situaciones sociales, si bien elusivas para los individuos ajenos a esa cultura, no son espejismos, si-

12. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1997, p. 28.

13. P. Alasuutari, 1992, *op. cit.*, p. 49.

no que tienen “una existencia tan concreta y una entidad tan manifiesta como lo material”.¹⁴

Las interpretaciones que realiza el sujeto embriagado no surgen de la nada. Tal sujeto recurre a un acervo de significados compartidos, a las respuestas a situaciones sociales específicas que su grupo cultural ha concebido. Estas significaciones están encarnadas en la práctica social, dan razón del comportamiento, y surgen de la intersubjetividad, la experiencia subjetiva compartida de su grupo cultural. Esto supone una cantidad de suposiciones compartidas acerca de la concepción de la realidad, de las cuales la mayoría se aceptan como ciertas y solo unas pocas son negociadas entre los participantes de una situación interactiva. Este entramado –complejo, incorpóreo, consecuente– de significaciones y estructuras de significaciones es lo que en el presente trabajo llamamos “cultura”.

Creando con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.¹⁵

De allí la importancia del significado en la definición de la cultura, “la cultura se ocupa de significados compartidos”.¹⁶ Asimismo, los significados no están allí, esperando listos para que alguien los use, sino que son producidos en todas las interacciones personales y sociales. En este sentido, como afirma Stuart Hall, la cultura “no es tanto un conjunto de cosas –novelas y pinturas o programas de televisión e historietas–, sino que es un proceso, un conjunto de *prácticas*. Fundamentalmente, la cultura se ocupa de la producción e intercambio de significados –‘dar y recibir significado’– entre los miembros de una sociedad o un grupo”.¹⁷

Pero, retomando, ¿qué es la significación? Parece difícil ir más allá de la definición circular que dice que la significación es lo que algo significa, o su significado. ¿Qué significa significar? ¿En dónde buscamos “esa evasiva pseudo-entidad que antes muy contentos abandonábamos a los filósofos y a los críticos literarios para que frangollaran con ella”.¹⁸

14. Carlos Reynoso, “Interpretando a Clifford Geertz”, en Geertz, *op. cit.*, p. 10.

15. C. Geertz, *op. cit.*, p. 20.

16. S. Hall, “Introduction”, *op. cit.*, 1997, p. 1.

17. *Ibíd.*, p. 2.

18. C. Geertz, *op. cit.*, p. 39.

En mi opinión es absolutamente imposible concebir el significado sin orden. Hay una cosa muy curiosa en la semántica que es la palabra “significado” pues en toda la lengua probablemente sea ésta la palabra cuyo significado sea más difícil de encontrar. ¿Qué significa el término “significar”? Me parece que la única respuesta posible es que “significar” significa la posibilidad de que cualquier tipo de información sea traducida a un lenguaje diferente. No me refiero a una lengua diferente, como el francés o el alemán, sino a diferentes palabras en un nivel diferente.¹⁹

La significación es un objeto de estudio que no existe por sí mismo. No reside en un texto, ni en un objeto, expresión o comportamiento; sino que siempre es el resultado de un proceso de comunicación contenido en una cosmología cabal –un sistema explicativo que incluye todo el universo. La significación no es una marca de clasificación de los objetos que existen en la realidad, sino que la realidad se construye socialmente, de cabo a rabo, en forma continua, mediante interpretaciones y reglas de interpretación de significados que sirven de fundamento para que la gente pueda orientarse en su vida cotidiana.²⁰

Siempre tenemos una interpretación de lo que encontramos. La manera como reaccionamos y respondemos a los límites que encontramos siempre dependerán de las interpretaciones que hacemos. Esto significa que la vida y la actividad social están basadas en y son dependientes del proceso de significación. Es por esto que la investigación social científica, desde el punto de vista de los estudios culturales, consiste en el análisis de los significados.²¹

LOS ESTUDIOS CULTURALES

Los Estudios Culturales se caracterizan por un interés interdisciplinario en el funcionamiento de las prácticas e instituciones culturales en el contexto de las relaciones de poder.²² Reconociendo que estas prácticas e instituciones dependen del *significado* para su funcionamiento, los Estudios Culturales se han enfocado en la mediación de la vida social a través de los signi-

19. Claude Lévi-Strauss, *Mito y significado*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 30.

20. Pertti Alasuutari, *Researching Culture. Qualitative Method and Cultural Studies*, London, Sage, 1995, p. 27.

21. *Ibid.*, pp. 29-30.

22. Tony Bennett, “Towards a Pragmatics for Cultural Studies”, en Jim McGuigan, ed., *Cultural Methodologies*, Londres, Sage Publications, 1997, p. 51.

ficados; en otras palabras, en el “papel crucial que juega el ámbito simbólico al interior de la vida social”.²³

En los primeros años de desarrollo de los Estudios Culturales, la etnografía —el estudio de los ‘significados vividos’ (Willis, 1977)— fue su principal interés. En la década de 1980, la influencia de la crítica literaria desplazó el interés al análisis de ‘textos’ en artefactos culturales y a consideraciones metateóricas.²⁴ No obstante, el análisis textual no puede responder por muchas prácticas culturales y la etnografía nunca ha dejado de ser una rama vital de los Estudios Culturales.

Recurriendo libremente a diversas fuentes intelectuales procedentes de la antropología, la microsociología, el análisis de textos, la historia social y cultural y el psicoanálisis, los Estudios Culturales han generado una nueva y distintiva síntesis teórica y metodológica para la investigación social.²⁵

Los Estudios Culturales son transdisciplinarios en la medida en que las teorías y métodos que utiliza no son considerados camisas de fuerza inflexibles que dirigen la investigación sino que son puntos de vista adicionales acerca de la realidad. En este sentido, obtener una comprensión de los fenómenos sociales y culturales presentes, es más importante que la pureza teórica o metodológica.²⁶ Esto no quiere decir que no se requiera de sólidos fundamentos teóricos y de claras reglas metodológicas para el manejo de los diferentes tipos de información.

Los Estudios Culturales consideran a la cultura como un fenómeno central y fundamental, tomando distancias de perspectivas reduccionistas que la consideran como un mero reflejo o efecto de otras esferas, por ejemplo, la estructura económica. Apartándose de las perspectivas funcionalistas de la significación (Malinowski), los Estudios Culturales han sido muy influenciados por la semiótica (Saussure) y la antropología estructuralista (Lévi-Strauss). De acuerdo a esta posición, la gente “no sólo enfoca su atención en aquellos objetos de la realidad que tienen una función práctica para su supervivencia, sino que cada cultura tiene su propia cosmología, un modelo que busca explicar todos los aspectos del mundo”.²⁷

No obstante, los Estudios Culturales rechazan el predominio de la estructura —modelos derivados de la lingüística— como prototipo de los fenómenos culturales. La promesa del estructuralismo de descubrir un coherente ar-

23. S. Hall, “Introduction”, *op. cit.*, p. 3.

24. Helen Thomas, “Dancing: Representation and Difference”, en McGuigan, *op. cit.*, p. 143.

25. Graham Murdock, “Thin descriptions: questions of method in cultural studies”, en McGuigan, *op. cit.*, p. 181.

26. P. Alasuutari, 1995, *op. cit.*, pp. 2 y 25.

27. *Ibid.*, p. 28.

mazón de clasificaciones y códigos que ordenen cada aspecto de la vida social y simbólica no ha sido más que una ilusión. Sus prístinas oposiciones no podían acomodar flujo y contradicción,²⁸ no podían dar cuenta de la “fijación” histórica, política y cultural de los significados.²⁹

Para los Estudios Culturales, la cultura es un ‘campo de batalla’ en donde se pelea por, y se establece, la hegemonía.³⁰

Yo creo que aquí nuestro punto de referencia debe ser no el gran modelo del lenguaje (*langue*) y los signos, sino aquel de la guerra y la batalla. La historia que nos determina tiene la forma de una guerra más que de un lenguaje: relaciones de poder no relaciones de significado...³¹

En efecto, la cultura es la esfera en donde las diferencias de clase, género, raza y otras son representadas de manera tal que legitimen y naturalicen las iniquidades económicas y políticas. Recíprocamente, la cultura también es el medio a través del cual los grupos subordinados viven y resisten su subordinación.³²

Siguiendo los escritos posestructuralistas de Foucault, los Estudios Culturales asumen entonces que la significación es un producto histórico. Los discursos –formaciones de ideas, imágenes y prácticas que proveen formas de conocimiento y conducta asociadas con un tema particular³³– son el producto de configuraciones sociales, históricas e institucionales, y tanto los significados como los sujetos son producidos al interior de esos discursos.³⁴ El conocimiento y las prácticas *no* pueden existir significativamente fuera de discursos específicos, es decir, “fuera de las maneras que fueron discursivamente representados, producidos como conocimiento y regulados por las prácticas discursivas y técnicas disciplinarias de una sociedad y un tiempo en particular”.³⁵ De esta manera, todo conocimiento presupone y constituye, y es constituido por, relaciones de poder.

28. T. O’ Sullivan, *op. cit.*, p. 60.

29. G. Murdock, *op. cit.*, p. 180.

30. T. O’ Sullivan, *op. cit.*, p. 73.

31. *Langue* es según Saussure la parte estructural y social del lenguaje. Michel Foucault, *Power/Knowledge*, Brinton, Harvester, 1980, pp. 114-5.

32. T. O’ Sullivan, *op. cit.*, p. 60.

33. S. Hall, “Introduction”, *op. cit.*, p. 6.

34. T. O’ Sullivan, *op. cit.*, pp. 73-74.

35. S. Hall, “The work of representation”, *op. cit.*, p. 47.

El énfasis está en la contingencia. En breve, los Estudios Culturales son densamente históricos en su atención a la constitución y funcionamiento de particulares relaciones de cultura y poder.³⁶

METODOLOGÍA

El estudio de la producción de significado en las prácticas sociales privilegia a la etnografía como método de investigación. Para los Estudios Culturales, concordando con la definición de Clifford Geertz (1975), la etnografía es 'descripción densa'.

Lo que en realidad encara el etnógrafo [...] es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y explicarlas después.³⁷

Desafiando los principios del realismo filosófico en que se basa la mayoría de la etnografía antropológica, la pretendida aspiración de 'objetividad', se aboga por una posición relativa en la que la etnografía es vista como acto interpretativo.³⁸

Mientras que los empiristas trajan por expulsarse a sí mismos de sus informes, propugnando que una presentación 'objetiva' debe purgarse de cualquier rastro de subjetividad, los etnógrafos contemporáneos trajan por incluirse. La investigación empirista se basa en protocolos formales y en distanciarse del objeto de estudio. El trabajo interpretativo se basa en encuentros íntimos.³⁹

En este sentido, los Estudios Culturales consideran que el trabajo etnográfico se acerca más a la literatura, específicamente al género del ensayo, que a la ingeniería social. La intención del trabajo etnográfico interpretativo no es proveer al Estado, ni a la comunidad, ni ningún otra institución, con informa-

36. Tanto las configuraciones sociales como la significación son productos de tiempos y espacios específicos. Ver T. Bennett, *op. cit.*, p. 53.

37. C. Geertz, *op. cit.*, p. 24.

38. H. Thomas, *op. cit.*, p. 143.

39. G. Murdock, *op. cit.*, p. 185.

ción que sirva para el planeamiento social.⁴⁰ Análogamente a que una interpretación del significado de una obra de arte pictórico no nos enseña en absoluto a pintar, la interpretación de un conjunto de prácticas culturales tampoco nos indica qué hacer con la sociedad.

Aquí los grandes tratados sistemáticos son infecundos. No se trata de escribir la gran ‘Teoría General de la Interpretación Cultural’, sino de hacer posible la descripción inteligible de fenómenos culturales específicos.⁴¹ Por consiguiente, los Estudios Culturales recurren oportunamente a diversas propuestas teóricas y metodológicas, y sus explicaciones pueden ser muy bien puntuales y, a veces, trasladarse.

En la concepción de los Estudios Culturales, la etnografía carece de las rigurosas exigencias que demanda la disciplina antropológica, como es “la prolongada ‘inmersión’ en el trabajo de campo, la piedra de toque y rito de iniciación del antropólogo profesional”.⁴² Pero no sin razones de peso,

[...] lo que el trabajo de estudios culturales intenta hacer es explorar estas pugnas por la significación en relación a la construcción de identidades sociales y culturales. Pasar un tiempo prolongado como observadores participantes no necesariamente sería más productivo, en cuanto a esto, que escuchar a la gente en largas entrevistas coloquiales. En realidad, el único logro [de la inmersión prolongada] podría ser aumentar la extensión de los informes descriptivos.⁴³

Mientras que en la antropología, la etnografía se fundamenta en el acatamiento a los requisitos teóricos y metodológicos disciplinarios; en los Estudios Culturales, integrando estratégicamente diferentes métodos y líneas de investigación, la etnografía se fundamenta en el poder explicativo de la interpretación.

No se trata de repetir algunas viejas ‘verdades’ de las disciplinas tradicionales, sino de crear puntos de vista originales –no obstante, bien fundamentados– que sean de utilidad para entender y explicar los fenómenos sociales.⁴⁴

40. P. Alasutari, 1992, *op. cit.*, p. 7.

41. C. Geertz, *op. cit.*, p. 36.

42. Jim McGuigan, “Introduction”, en McGuigan, *op. cit.*, p. 6.

43. Ann Grey, “Learning from Experience: Cultural Studies and Feminism”, en McGuigan, *op. cit.*, p. 99.

44. P. Alasutari, 1992, *op. cit.*, p. 7.

La investigación etnográfica

La etnografía o trabajo de campo de esta investigación se realizó entre noviembre de 1999 y febrero de 2000. Durante este período se realizaron varias estadías por un tiempo acumulado de un mes. Las comunidades de Pucará Quinche y Machángara sirvieron de sitio de alojamiento y desde allí se realizaron visitas a las otras comunidades más importantes, a pocos minutos caminando.⁴⁵ Previamente se visitó varias veces la Federación de Cabildos del Pueblo de Cacha (FEICAPAC) localizada en Machángara, la cabecera parroquial, para obtener el permiso para realizar la investigación y coordinar su ejecución.

45. Además de Pucará Quinche y Machángara, las otras comunidades son San Pedro, Obraje, Cacha Panaderos, Verdepamba, Cachatón, Shipala, Cocha Huagshi, Amulag y Queraj.

CAPÍTULO 1

El consumo ‘tradicional’ de bebidas alcohólicas en Cacha

“Todas las tiendas fiaban el trago, pero nadie fiaba arroz”.

Poblador de Cacha

Hoy en día, los pobladores de Cacha, ya sean católicos o evangélicos, concuerdan en afirmar que antes de la emergencia de la religión evangélica, la gente de sus comunidades tomaba en abundancia. Ubicando el inicio del proceso de cambio en el consumo de bebidas alcohólicas en los últimos años de la década del setenta, este capítulo intenta responder a las preguntas, ¿cómo era antes?, ¿cuánto, cuándo y por qué se consumían bebidas alcohólicas en Cacha?, ¿qué significación tenían las diferentes prácticas de consumo de bebidas alcohólicas?

Además de analizar la significación puesta en juego en las prácticas de consumo de bebidas alcohólicas en ese pasado cercano, en este capítulo también se examinan la intención deliberada de los indígenas de emborracharse hasta perder la conciencia y la relación existente entre borrachera, identidad y violencia.

EL CONSUMO FESTIVO DE BEBIDAS ALCOHÓLICAS EN CACHA

«Mis padres nos decían, “nosotros hemos puesto tres fiestas y quiero que mis hijos hagan lo mismo. No importa que se queden sin nada para sembrar, sino que pongan buena fiesta” ».¹

1. Entrevista con un poblador de Cacha durante el estudio de campo realizado entre noviembre de 1999 y febrero de 2000. De aquí en adelante, para sistematizar y facilitar la lectura, los signos « » indicarán que se trata de una fuente similar de información. Cualquier otra información pertinente se indicará al pie de página.

En Cacha, en los años setenta, las ocasiones en que había motivo para celebrar, o condolerse, consumiendo bebidas alcohólicas eran abundantes. El calendario de festividades anuales, además de Cacha-Fiesta, incluía el carnaval, la Pascua de Resurrección, la Navidad y la peregrinación al cerro Alajahuán. A estas grandes celebraciones se sumaban numerosas ceremonias familiares –bautizos, matrimonios y entierros– que contaban con la participación de la mayoría de la población, debido a las cercanas relaciones de parentesco. La celebración de un matrimonio se podía extender de domingo a jueves y tanto un bautizo como un entierro, podían durar cuatro días. No obstante, a diferencia de las grandes festividades que tenían una duración predeterminada, en las ceremonias familiares, la borrachera se prolongaba «... hasta el último, hasta que el dueño de casa diga “gracias” ».

Si hipotéticamente asumimos que en un año un poblador pudo asistir a tres matrimonios, cinco bautizos y cuatro defunciones, además de a todas las grandes festividades anuales, tenemos que para ese individuo, los días supeditados a la embriaguez hubiesen superado los ochenta por año, es decir, uno de cada tres días y medio.² Sin embargo, tal abundancia de oportunidades no respondía únicamente a la voluntad de los indígenas de las comunidades de Cacha.

Cualquier observador externo de las pretéritas fiestas de Cacha no hubiera dudado ni un segundo en calificarlas cabalmente como “cultura propiamente indígena”. Evidentemente, la casi exclusiva participación de indígenas lo hubiera establecido así. No obstante, la cultura no se produce en condiciones idílicas de autonomía y potestad social, sino que “se produce dentro de relaciones de dominación y subordinación y por lo tanto reproduce o resiste estructuras de poder existentes”.³ Las fiestas de Cacha, tanto las grandes temporadas festivas como las ceremonias familiares, no eran producto de un grupo cultural aislado e independiente, sino que eran producto de una desequilibrada interacción entre indígenas y blanco-mestizos. Esta interacción cultural resulta, siguiendo a Foucault (1980), en una pugna ideológica en la cual diferentes discursos luchan por establecer la significación social. De este modo, las posibilidades de significación –de todas las actividades humanas, incluyendo la fiesta y la bebida– siempre están limitadas y son establecidas por la estructura de las relaciones sociales que prevalecen en un tiempo y lugar dado.⁴ Si, por un lado, la reproducción cultural pretende naturalizar y legitimar

2. Cacha-Fiesta: 8 días; Pascua: 6; Carnaval: 12; Alajahuán: 3; Navidad: 3; 3 matrimonios: 15; 5 bautizos: 20; 4 entierros: 16. Total: 81 días. Esta aproximación ha sido corroborada por los pobladores entrevistados que vivieron en aquella época.

3. Douglas Kellner, “Critical Theory and Cultural Studies: The Missed Articulation”, en McGuigan, *op. cit.*, p. 29.

4. T. O’ Sullivan, *op. cit.*, p. 74.

la autoridad social de intereses dominantes, justificando la estructura de las jerarquías sociales en relación a la clase, el género o la raza; por otro lado, la reproducción cultural también incluye respuestas y resistencias a, y alejamientos de, la producción hegemónica de significados.⁵

La economía política de la fiesta

Para indicar cuáles discursos son dominantes en una coyuntura específica y cuáles son sus rangos y límites, así como sus efectos ideológicos y políticos, es provechoso analizar la ‘economía política’ de la cultura.⁶ Esto significa que la significación de textos y artefactos culturales debe analizarse en función de la articulación de un ‘circuito continuo’ en el cual tales textos y artefactos culturales son producidos, distribuidos, consumidos y vueltos a producir.⁷

Describir cómo se producían, distribuían, consumían y se volvían a producir las fiestas de Cacha, como textos y artefactos culturales, requiere de explicar sus realidades socio-políticas.⁸

A pesar de su proximidad, alrededor de cinco kilómetros, con la importante ciudad blanco-mestiza de Riobamba, la capital de la provincia de Chimborazo, las comunidades de Cacha siempre se han mantenido étnicamente homogéneas. Allí no existen pobladores mestizos ni blancos; todos los 7 677 pobladores de las 23 comunidades de Cacha son indígenas Puruháes quichua-hablantes.⁹ Esto es en gran parte atribuible a la geografía. Ubicada desde los 2 880 hasta los 3 700 metros sobre el nivel del mar, Cacha es un conjunto aislado y dificultoso de cerros, promontorios y quebradas, con áreas de cultivo pequeñas y escabrosas.¹⁰ Por allí no se va a ningún otro lado; recién a principios de los años ochenta se construyeron vías de tierra afirmada para el tránsito de camionetas para relevar a los *chaquiñanes*, los accidentados senderos para caminantes, de acceso a las comunidades. Bajo la protección de la loma Shuyo, que cubre las espaldas de las comunidades, Cacha es un ‘reducto natural’ que les ha permitido a los indígenas mantener un ‘reducto cultural’.

5. *Ibíd.*, p. 64.

6. D. Kellner, *op. cit.*, p. 32.

7. D. Kellner sigue a S. Hall (1980) que utiliza como modelo el expuesto en el *Grundrisse* –el antecedente de *El Capital*– de Marx. *Ibíd.*, p. 19.

8. A menos que se indique lo contrario, las fuentes de este resumen y análisis socio-histórico son los relatos de los pobladores de Cacha.

9. *Plan de Desarrollo Local de la Comunidades de la FECAIPAC*, Prodepine, Fundación Duchicela y FECAIPAC, febrero 1999.

10. *Ibíd.*

Por las dificultades geográficas para la producción agrícola en gran escala y la proverbial resistencia de los pobladores a que personas blanco-mestizas ingresen a Cacha –bajo la consigna de que ‘vienen a quitarnos nuestras tierras’– allí nunca se estableció un régimen de hacienda. Los pobladores han sido propietarios de esas tierras desde tiempos que se pierden en la memoria.

No obstante, hasta la década de 1980, los pobladores de Cacha estaban en una relación de pronunciada subordinación con el poder blanco-mestizo que residía en Yaruquíes, el pueblo más próximo, ya fuera de los cerros que albergan a las comunidades indígenas de Cacha.

En primer lugar, cualquier interacción entre indígenas y blanco-mestizos estaba enmarcada por las creencias y prácticas racistas. En este sentido era ‘legítimo’ abusar de, y discriminar a, los «indios de poncho». Si, por un lado, los indígenas no permitían el ingreso de personas blanco-mestizas a Cacha; por otro, los indígenas tenían necesidad de ir a Yaruquíes, o Riobamba, en donde, sin tapujos, eran rutinariamente sometidos a la discriminación racial. Los indígenas eran obligados a trabajar sin remuneración, eran abusados por la Policía, y no se les permitía utilizar los servicios públicos de Riobamba. Segundo, a pesar de ser propietarios de terrenos agrícolas, los pobladores de Cacha, lejos de ser económicamente autónomos, eran extremadamente pobres. El rendimiento agrícola de tales pequeñas parcelas era tan exíguo que no satisfacía la alimentación básica y no rendía excedentes para la venta. Con el aumento de la población y la erosión de los suelos, la canasta familiar se hizo cada vez más dependiente del trabajo de los hombres fuera de Cacha. En su mayoría, ellos trabajaban como cargadores en los mercados y como obreros en las construcciones de Riobamba y, posteriormente, como trabajadores agrícolas en las plantaciones de bananos de la costa.¹¹ En tercer lugar, hasta noviembre de 1980, cuando Cacha pasó a convertirse en una parroquia civil, en las comunidades no existían intendencias oficiales ni civiles ni religiosas. No había ni registro civil, ni cementerio, ni misas. Los curas solo asomaban en las comunidades en los días de las grandes festividades. Para asistir a misa, registrar un nacimiento, consagrar un matrimonio o enterrar un difunto, los indígenas de Cacha estaban obligados a bajar a Yaruquíes.

Cada comunidad indígena tenía en Yaruquíes un mandatario blanco-mestizo –llamado ‘cacique’ o *apu*¹²– que usufructuando su posición de mediador entre las sociedades indígenas y blanco-mestizas, se beneficiaba con pingües negocios. En complicidad con el teniente político y el párroco, el apu les vendía a los indígenas el trámite y la ceremonia requeridos –por ejemplo, el

11. *Ibíd.*

12. Algunos pobladores de Cacha pronuncian Apo. Apu en quichua y quechua significa “gran señor”. En otros contextos también significa “divinidad” y se aplica a los nevados.

registro civil y la misa de un matrimonio. Además, el apu tenía el monopolio para la venta de bebidas alcohólicas, comida, y todo lo necesario para la obligada celebración. En otras palabras, el apu «les ponía la fiesta, cobrando mucho dinero».

Las bebidas alcohólicas que los apus les vendía a los indígenas eran chicha producida en Yaruquíes y, posteriormente, aguardiente del Puyo. La chicha no era de maíz –chicha de jora– sino que era de panela (miel sólida de caña) y otros ingredientes que podían incluir amoniaco, hojas de penco, y huesos y excrementos humanos.¹³

El consumo en Yaruquíes generalmente empezaba la noche anterior. El día de la ceremonia religiosa, se honraba al apu sirviéndole cuyes y pollos, mientras que los indígenas continuaban consumiendo chicha o trago. En la tarde, los indígenas, ya muy ebrios, subían lentamente por los senderos de regreso a su comunidad, deteniéndose en algunos sitios para bailar. Finalmente, ya en su comunidad, continuaban la fiesta por varios días.

De esta manera, el apu forzaba a los indígenas, cualquiera fuese su holgura económica, a endeudarse con los mismos apus, que como prestamistas imponían intereses muy elevados, para pagar los gastos de la ceremonia y del consumo.

Los apus tenían dos o tres comunidades a su cargo y también obligaban a los indígenas a trabajar gratuitamente en obras públicas o privadas en Yaruquíes.

Por otro lado, las grandes festividades anuales también dependían del grupo de poder de Yaruquíes para su reproducción. Todos los años, el primero de enero, se realizaba en Yaruquíes la ceremonia de entrega de las ‘varas’. En este acto, que se consagraba con una misa al medio día, el teniente político y el párroco nombraban a los *varayoc*, los alcaldes indígenas de cada comunidad para el año que empezaba. Para los indígenas, el nombramiento significaba un gran honor, implicaba el reconocimiento de que en las fiestas del año pasado, el individuo había “demostrado capacidad organizativa y generosidad ante los caciques y comunidades”.¹⁴ Sin embargo, tal premio al mérito muchas veces era influenciado por sendos regalos que los candidatos le hacían al teniente político y al párroco. Aunque los alcaldes tenían algunas tareas administrativas menores, como arreglar las disputas entre vecinos, su responsabilidad principal era organizar durante todo el año las grandes fiestas en las comunidades. Ellos debían nombrar a los sacerdotes, conseguir a los danzan-

13. Hugo Burgos, *Relaciones interétnicas en Riobamba*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1977, p. 275.

14. Modesto Arrieta, *Cacha. Raíz de la nacionalidad ecuatoriana*, Quito, Ediciones del Banco Central del Ecuador-FODERUMA, 1984, p. 150.

tes, alquilar sus disfraces, contratar a las bandas de música, conseguir la suficiente comida, comprar las bebidas alcohólicas y asegurarse de que el apu sea apropiadamente homenajeado.¹⁵ Aunque para esto recibían cierta ayuda de sacerdotes y fundadores, los alcaldes eran, irrevocablemente, los responsables definitivos de la administración y las finanzas de las fiestas.

Otras tareas que los alcaldes realizaban eran organizar mingas con los pobladores de sus comunidades para trabajos no remunerados de limpieza y arreglo en Yaruqués y conseguir mujeres jóvenes de su comunidad para que realicen labores domésticas en las casas del teniente político, el párroco y el apu.

Si no estaban conformes con la labor del alcalde de su comunidad, los pobladores tenían un día para buscar compensación. El Domingo de Ramos en Yaruqués, en casa del apu, los pobladores presentaban sus reclamos ante el alcalde. Si el apu consideraba los reclamos como justos, el alcalde de la comunidad era obligado a echarse boca abajo en el piso y los pobladores le propinaban tres o más latigazos en la espalda. El alcalde aceptaba el castigo sin quejarse. Luego, confirmando su sumisión a la autoridad del apu, le besaba la mano y se retiraba.¹⁶

La significación de la fiesta

A pesar de la extrema iniquidad en la estructura de relaciones de poder, no podemos pensar, simplemente, que los indígenas de Cacha realizaban fiestas y se emborrachaban porque los blanco-mestizos de Yaruqués los obligaban.

...los motivos que la gente tiene para beber y emborracharse son diversos, pero es una negación inapropiada de su capacidad de tomar decisiones fundamentales presuponer que son víctimas pasivas que sólo pueden reaccionar ante presiones impertinentes.¹⁷

Explicaciones y juicios morales acerca de la borrachera de los indígenas andinos abundan. Sin embargo, si pretendemos explicar que el consumo de bebidas alcohólicas está íntimamente relacionado con la cultura, debemos descartar, en primer lugar, cualquier suposición que afirme que los indígenas andinos estarían genética o anatómicamente predispuestos al alcoholismo,

15. Hoy en día, los propios pobladores de Cacha se asombran por la magnitud de esta tarea.

16. M. Arrieta, *op. cit.*, p. 150.

17. Dwight Heath, "Borrachera indígena, cambio de concepciones. Comentario en torno a *borrachera y memoria*", en T. Saigones, *op. cit.*, p. 185.

teorías como la hipoglicemia de altura, que dice que los bajos niveles de glucosa en la sangre predisponen a la ingestión de alcohol.¹⁸ Las explicaciones funcionalistas simplistas, la borrachera como ‘válvula de escape’ o ‘relajamiento de tensión’, así como interpretaciones históricas ingenuas, ‘la población nativa bebe para olvidar sus penas’, tampoco merecen nuestra atención.¹⁹ Y aún propuestas más ingeniosas como las de Nathan Wachtel (1971) –afirmando que mediante la borrachera, el indio se escapa de una realidad que ha dejado de tener sentido para él– y Henri Favre (1978) –sosteniendo que en la borrachera, como producto de la alienación colonial, el indígena vuelve contra sí mismo una violencia que antes era canalizada hacia el exterior–²⁰ no son de utilidad porque son explicaciones del comportamiento ajeno que no toman en cuenta la perspectiva de los propios actores.

Antes de emitir un juicio sobre la borrachera como práctica cultural, sin dejar de señalar “con qué frecuencia y en qué circunstancias”,²¹ es imprescindible procurar entender la significación y los valores, así como los diferentes niveles de significación, que están en juego entre los participantes.

De modo que para comprender la bebida en las zonas rurales andinas, y a veces en las ciudades, debemos considerar cómo un trago de aguardiente se convierte en una medida de significado.²²

Las posibilidades de significación que podemos buscar, o encontrar, en el tomar son muy amplias. Por ejemplo, el orden en que se sirve una bebida alcohólica puede reproducir y consolidar la jerarquía en un grupo social; el tomar después de trabajar puede simbolizar ‘libertad’ y desprendimiento de la autodisciplina necesaria para llevar a cabo tal trabajo; el aceptar una invitación a tomar puede significar el asumir un compromiso de reciprocidad futuro; compartir un trago con un forastero puede significar la aceptación de su participación en ese grupo social. Todos estos ejemplos, en los cuales ciertas prácticas o comportamientos –formas que significan o significantes– corresponden a ciertas ideas significadas –significados– están en funcionamiento en el ámbito de la semiótica, el universo de los signos. No obstante, la representación, la producción de significado a través de un lenguaje, también opera en un nivel más complejo y global, el nivel discursivo.

18. T. Abercrombie, *op. cit.*, p. 139.

19. D. Heath, *op. cit.*, pp. 180-181.

20. T. Abercrombie, *op. cit.*, p. 139.

21. William Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 69-70.

22. T. Abercrombie, *op. cit.*, p. 140.

Las prácticas culturales que implican consumo de bebidas alcohólicas pueden considerarse como pertenecientes a formaciones discursivas que vinculadas al poder crean conocimiento y sostienen un régimen de verdad.²³ El discurso no solo crea conocimiento con respecto al mundo, sino que también construye culturalmente a los sujetos, tanto a los subordinados como a los dominantes, como ‘sujetos’ a las reglas y prácticas disciplinarias del propio discurso. En este sentido, la fiesta indígena, como práctica cultural en la cual se consume mucho alcohol, está incorporada en la formación discursiva de la ‘indianidad’²⁴ que construye al sujeto ‘indio’ como un ser inferior muy propenso a emborracharse. Ya que no existe significado fuera del discurso (Foucault, 1972), el sujeto ‘indio’, como sujeto de conocimiento, solo puede emerger en la historia cuando ha sido puesta en funcionamiento una definición, un discurso de ‘indianidad’, que lo describe.²⁵

De esta manera, el funcionamiento de las formaciones discursivas explica “cómo es que los humanos se entienden a sí mismos en la cultura” y cómo es producido el conocimiento acerca de “lo social, el individuo personificado y los significados compartidos” en diferentes períodos históricos.²⁶

Es bastante claro que el sistema de reproducción de las fiestas era una representación discursiva de la estructura social existente que naturalizaba y legitimaba el poder en función de la raza. Así, en la ceremonia de entrega de las varas, las subjetividades blanco-mestiza e indígena eran representadas como ocupando posiciones predeterminadas, ya sea por la voluntad divina o el destino inexorable, en la jerarquía del poder. En este sentido, la posibilidad de un intercambio de posiciones de poder entre blanco-mestizos e indígenas era inexistente, aún hipotéticamente. Es necesario, sin embargo, volver a subrayar la naturaleza discursiva de esta relación, “dominante y subalterno no son

23. S. Hall, “The work of representation”, *op. cit.*, p. 49.

24. En este trabajo denominamos como formación discursiva de la “indianidad” al conjunto de características, supuestamente determinadas por la raza, que la cultura hegemónica le ha atribuido a los indígenas desde tiempos coloniales. En este sentido, la formación discursiva de la “indianidad” engloba todos los discursos que –en un rango de diferentes ‘textos’, prácticas e instituciones– se refieren, y tratan, al ‘indio’ como un ser arcaico, primitivo, propenso a emborracharse, carente de juicio y voluntad de decisión. Son discursos que comparten el estilo de denigrar a la cultura indígena y la estrategia de naturalizar la posición subordinada, política y económica, de la población indígena.

25. La creación discursiva del ‘indio’ es bastante obvia ya que este sujeto de conocimiento no existía antes de la conquista de América. En este sentido, el sujeto ‘indio’ es un producto del reordenamiento colonial que construye un estrato “indio” diferenciado y subordinado. Ver T. Saignes, “ ‘Estar en otra cabeza’: tomar en los Andes”, en T. Saignes, *op. cit.*, p. 13.

26. Responder estas preguntas es el proyecto de Michel Foucault, citado por S. Hall, “The work of representation”, *op. cit.*, p. 43.

sujetos colectivos ya constituidos, ni propiedades intrínsecas, sino modos de conflicto que articulan discursos y prácticas”.²⁷

A pesar de la imposición blanco-mestiza para realizar más y más grandes fiestas, la borrachera festiva no era algo nuevo para los indígenas.

[...] la bebida y la borrachera formaban parte de las culturas precolombinas, si bien sus significados y contextos eran muy diferentes de los de culturas europeas. Aunque probablemente la forma en que consumen alcohol los indios haya resultado sorprendente, e incluso deplorable para los europeos, para los nativos esto era habitual y aún admirable.²⁸

Entre los indígenas, a lo largo de los Andes, el consumo de grandes cantidades de alcohol en ocasiones festivas periódicas es ampliamente tolerado y hasta deseado; en contraposición con el consumo en solitario, que es poco común y estigmatizado. Los significados que se asignan a estas conductas y los valores que distinguen entre formas de beber aceptables e inaceptables son, ciertamente, histórica y culturalmente específicos.²⁹

Tomando esto en consideración, en la embriaguez indígena festiva contemporánea perviven algunos aspectos que más que señalar una drástica ruptura, sugieren una continuidad con la embriaguez pre-hispánica. En primer lugar, la investigación de archivos históricos (Saignes, 1993) ha corroborado que la posición central y estructuradora de la borrachera en las prácticas culturales andinas ya estaba en juego antes de los colonizadores. En segundo lugar, para que las grandes borracheras hayan podido pervivir tanto tiempo, es ineludible que encarnasen, semiótica y discursivamente, valoraciones positivas y perdurables.³⁰ En tercer lugar, aunque por supuesto existen diferencias de matiz y de grado,³¹ las razones acostumbradas para su realización y las maneras usuales de llevarlas a cabo –entre otras cosas, debemos pensar en la intensidad de la borrachera y la prolongada duración de las fiestas– son, de una u otra forma, persistencias del pasado.³²

Antes de la colonización, la chicha, –vinculada a lo sagrado y, por ende, a la autoridad divina de la élite gobernante³³– era una parte esencial de to-

27. William Rowe y Vivian Schelling, *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America*, Londres, Verso, 1996, p. 11.

28. D. Heath, *op. cit.*, p. 183.

29. Penelope Harvey, “Género, comunidad y confrontación. Relaciones de poder en la embriaguez en Ocongate, Perú”, en T. Saignes, *op. cit.*, p. 116.

30. T. Abercrombie, *op. cit.*, p. 141.

31. William Taylor, *op. cit.*, p. 75.

32. Dwight Heath, *op. cit.*, pp. 180-181.

33. P. Harvey, *op. cit.*, p. 118.

dos los ritos sociales, agrícolas y religiosos.³⁴ Su consumo era un privilegio jerárquico y, por consiguiente, la mayoría de la población solo podía beberla en las fiestas oficialmente patrocinadas por la élite. Durante la Colonia, la evangelización provoca una secularización sociocultural que separa, o al menos intenta separar, el ámbito sagrado del ámbito de la vida cotidiana. En este contexto, la abolición del privilegio jerárquico que restringía el consumo de bebidas alcohólicas, la circulación general de maíz, la introducción de otras bebidas alcohólicas, y la presión mercantil ejercida por los españoles hacen que el consumo indígena de bebidas alcohólicas aumente significativamente.³⁵

A las antiguas prácticas rituales ligadas a la religión y las faenas agrícolas, se suman muchas otras ocasiones para la libación colectiva. La prohibición de los rituales colectivos tradicionales, considerados como subversivos por los españoles, no hace sino trasladar los escenarios de la borrachera indígena a las únicas reuniones colectivas autorizadas por el poder español: las numerosas fiestas católicas dedicadas a los Santos. Además, ya que la borrachera había dejado de sancionarse oficialmente, los rituales familiares y el trabajo colectivo pasan también a convertirse en ocasiones propicias para emborracharse.³⁶

A lo largo de este trayecto histórico, es destacable la hipocresía social en que se mueven los sectores dominantes que, paralelamente, condenan a la borrachera indígena y lucran con ella.

A menudo, los funcionarios del aparato colonial, como los corregidores o los curas, –y en un plano más general: los estamentos dominantes, como los hacendados, los mineros o los comerciantes– que enjuician las conductas indígenas “desarregladas” son los mismos agentes que trafican y despachan chicha, vino y luego aguardiente en los pueblos, tambos y barrios urbanos del virreinato [...]³⁷

Cientos de años más tarde, como lo demuestran las fiestas de Cacha, las relaciones entre indígenas y blanco-mestizos con respecto a las bebidas alcohólicas no habían cambiado sus configuraciones coloniales. Hasta la década-

34. Robert Randall, “Los dos vasos. Cosmovisión y política de la embriaguez desde el inkanato hasta la Colonia”, en T. Saignes, *op. cit.*, p. 74.

35. T. Saignes, “Borracheras andinas. ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?”, en T. Saignes, *op. cit.*, p. 71.

36. Carmen Salazar-Soler, “Embriaguez y visiones en los Andes. Los Jesuitas y las ‘borracheras’ indígenas”, en T. Saignes, *op. cit.*, p. 42.

37. T. Saignes, “ ‘Estar en otra cabeza’: tomar en los Andes”, *op. cit.*, pp. 13-14.

da de 1970, los blanco-mestizos de Yaruquíes desempeñaban básicamente el mismo papel que los personajes coloniales, españoles o criollos.

La fiesta como constitución simbólica de la comunidad

Para las culturas indígenas, de acuerdo a Rohr (1997: 205), el culto es “el lugar social de la auto-representación colectiva, el único campo de representación donde los pueblos indígenas se pueden articular y reconocer con sus modelos de vida: el lugar donde se constituye la colectividad”.³⁸ La fiesta, como componente esencial del culto religioso, era un ritual que integraba la afirmación de fidelidad a la Iglesia Católica con creencias y formas de ver el mundo propiamente indígenas. Inconcebible sin borrachera y sin dejar de ser una forma de entretenimiento, la fiesta integraba en la identidad indígena al ámbito espiritual con el ámbito de la experiencia.

Como en muchas otras sociedades indígenas, la fiesta en Cacha era una de las pocas formas colectivas de expresión social.³⁹ Allí, no existían competencias deportivas en las que las comunidades estuvieran representadas, ni medios de información locales, ni representaciones teatrales, ni alguna gloriosa o mítica tradición oral.⁴⁰ Ante las pocas posibilidades de representación, la fiesta se constituía como la principal práctica cultural para reproducir discursiva y simbólicamente a la colectividad.

Para poder articular conceptualmente una colectividad y consolidar los fundamentos de la identidad de sus miembros, la representación discursiva y simbólica es indispensable. En otras palabras, sin representación, no podemos responder a la pregunta: ¿quiénes somos en este espacio y tiempo? Al fin y al cabo, la identidad no es más que un discurso, no existe más que como representación. Consecuentemente, todas las tonalidades de la tradición festiva –la secuencia de eventos, el tipo de disfraces de los danzantes, la música, la violencia, etcétera– servían de identificador étnico proporcionando los contenidos significativos para la representación de la identidad.⁴¹

Además, la borrachera festiva hacía más explícitas las negociaciones intersubjetivas requeridas entre los pobladores para establecer los fundamen-

38. Elisabeth Rohr, *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas Fundamentalistas, sincretismos e identidad indígena en el Ecuador*, Quito, Abya-Yala, 1997, p. 205.

39. Dwight Heath, “Drinking patterns of the Bolivian Camba”, *Quarterly Journal of Studies on Alcohol*, 1958, p. 507, citado por Dwight Heath, *op. cit.*, p. 174.

40. Según los escritos del padre jesuita Juan de Velasco (1770) en Cacha existía un palacio y una descendencia noble pre-hispánica, pero estas afirmaciones no tiene evidencia histórica y los pobladores no se reconocen en, ni son los que reproducen, esa narrativa.

41. T. Saignes, “Borracheras andinas. ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?”, *op. cit.*, p. 60.

tos de la identidad colectiva: el mutuo reconocimiento de intereses compartidos y un sentimiento de ser semejantes.⁴²

La embriaguez festiva para facilitar el intercambio social

El beber festivo era inconcebible fuera del acto de socialización. A través de la acción de compartir la bebida, se enfatizaba y fomentaba la interacción social.⁴³ De esta manera, la fiesta trascendía como una “puesta en escena” del ritual de reciprocidad.⁴⁴ Ya que el ofrecer y recibir la bebida era la forma de mantener y reforzar las relaciones sociales, existía la expectativa social de que todos debían tomar.

En sí mismo, el acto individual de beber significaba optar simbólicamente por la participación en la afirmación de la comunidad. En este sentido, la disyuntiva era peligrosa: rechazar la bebida hubiera significado ser tildado de antisocial,⁴⁵ o lo que era lo mismo, como un peligro para la pervivencia de la comunidad al anteponer intereses individuales a los comunitarios.

Afirmando los valores de la colectividad y generando un sentimiento de cohesión social, la fiesta, simultáneamente, estructuraba y reproducía al grupo social.⁴⁶

La fiesta como ritual de regeneración

La borrachera festiva indígena era también un espacio de vinculación con lo sagrado en el cual convergían varios conceptos persistentes del pasado pagano relacionados al poder generativo. En primer lugar, la fiesta permitía la integración de los seres humanos, no solo entre ellos mismos, sino también con los poderes sobrenaturales para garantizar la regeneración de los cultivos y los animales.⁴⁷

[...] dado que el intercambio constituye el fundamento de la sociedad humana, es valorizado como tal (es decir sacralizado) como tal, y compartir el alcohol sanciona la alianza por excelencia tanto entre los seres humanos como con el cosmos.⁴⁸

42. P. Harvey, *op. cit.*, p. 116.

43. *Ibíd.*

44. T. Saignes, “Borracheras andinas. ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?”, *op. cit.*, p. 59.

45. P. Harvey, *op. cit.*, p. 128.

46. T. Saignes, “Borracheras andinas. ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?”, *op. cit.*, p. 60.

47. P. Harvey, *op. cit.*, p. 114.

48. T. Saignes, “‘Estar en otra cabeza’: tomar en los Andes”, *op. cit.*, p. 17.

Si bien en las fiestas de Cacha no se realizaban ceremonias religiosas paganas y siempre se iniciaban con una misa católica, el origen de la fiesta se puede remontar a los cultos pre-hispánicos que corroboraban el compromiso de reciprocidad del ser humano con la naturaleza para garantizar la fecundidad de la tierra. La persistencia de este compromiso se manifestaba en la práctica de tomar bebidas alcohólicas brindando con la tierra. Veinticinco años atrás, antes de beber un vaso de chicha o trago, los pobladores de Cacha exclamaban la frase: «salud con la tierra». Hoy en día, solo unos pocos mayores siguen brindando de esta manera.

En la fiesta, esta vinculación con lo ‘sobrenatural’ de la reproducción también incluía, además de plantas y animales, al propio ser humano. La borrachera festiva era entonces un espacio sensual de contacto con los poderes sobrenaturales generativos. Era una estrategia de apareamiento y de iniciación sexual que se valía de la desinhibición y permisividad causadas por la ingestión de alcohol para estimular el acercamiento sexual que hubiera sido reprimido en otras circunstancias.⁴⁹

Por otro lado, la chicha de maíz estaba muy vinculada al concepto de renovación de energía. Esta bebida posee valores nutritivos considerables en calorías, vitaminas y minerales, y su ingestión genera calor y fuerza. En un mundo en donde la concepción de la circulación del agua entre el cielo y la tierra tenía extrema importancia y era “garante de la renovación cíclica de la fertilidad general”,⁵⁰ el tomar –regar el cuerpo– significaba “ingerir fuerza y salud y a la vez alentar la productividad y la fertilidad del cosmos”.⁵¹

Por último, en el ciclo de regeneración del mundo, la borrachera se vinculaba con la muerte como una etapa imprescindible para el renacimiento de la vida. En el mundo andino el sacrificio es una imagen central en los ritos de reciprocidad con los poderes de la naturaleza. En Cacha todavía se sacrifica un animal menor durante la siembra. Sus huesos son enterrados con las semillas y «de esa manera se alimenta a la tierra y da buena cosecha». Siguiendo esta perspectiva, la borrachera festiva era un ritual con la forma del arquetipo narrativo de muerte y renacimiento, en el cual el sacrificio máximo era el cuerpo humano, simbólicamente representado por el borracho inconsciente.

El sacrificio humano, ofrendado durante el período inka y todavía realizado en forma ritual hoy en día, es la forma más elevada de la ofrenda. Es así que en un estado de “muerte”, los borrachos se convierten en el sacrificio fi-

49. P. Harvey, *op. cit.*, p. 131.

50. T. Saignes, “ ‘Estar en otra cabeza’: tomar en los Andes”, *op. cit.*, p. 17.

51. T. Saignes, “Borracheras andinas. ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?”, *op. cit.*, p. 69.

nal de parte de la comunidad y, de este modo, incrementan dramáticamente su potencial para una interacción positiva con el mundo sobrenatural.⁵²

Es significativo que, en Cacha, como en otras comunidades indígenas andinas,⁵³ se les llame «muertos» a los borrachos que han perdido el conocimiento. Asimismo, como lo mencionamos anteriormente, la fiesta se consideraba mejor consumada si había implicado algunas muertes.

La fiesta y el prestigio social entre los indígenas

«El que pone fiesta es el único que puede sentarse en la cabecera. El que no pone fiesta no vale nada, no se le respeta».

«Las personas mayores tienen más jerarquía porque habían hecho más fiestas. Eran personas importantes que se sentaban a la mesa».

Entre los indígenas, el discurso preponderante para la reproducción de las fiestas era, por encima de cualquier otra consideración, que el prestigio personal y el consiguiente estatus social se establecían por la cantidad y calidad de fiestas que una persona hubiera podido tomar a su cargo.

Son conocidos los extremos niveles de privación que los individuos estaban dispuestos a padecer con tal de poner una mejor fiesta;⁵⁴ también son conocidos los efectos de nivelación económica del sistema de priestazgo,⁵⁵ sin embargo, poco sabemos acerca de su significación.

Para empezar, debemos llamar la atención al carácter de competencia de la organización de las fiestas. El esfuerzo no se detenía en poner una buena fiesta, sino en poner la mejor fiesta. La competencia era sincrónica, entre las diferentes comunidades de Cacha, y diacrónica, entre los presentes y pasados organizadores de las fiestas. El reconocimiento de los ganadores de esta ardua competencia era el fundamento de legitimación de la jerarquía social en las comunidades. Si bien los mayores de edad generalmente tenían mayor

52. P. Harvey, *op. cit.*, p. 122.

53. También se les llama «muertos» a los borrachos inconscientes en el pueblo de Ocongate, provincia del Cuzco, Perú. Ver P. Harvey, *op. cit.*, p. 122.

54. V. Fuenzalida afirma lo siguiente: «La presión ejercida por el grupo para asumir un cargo es enorme, como también lo es el control al que se somete un titular de cargo, porque sólo al cumplir responsablemente con su deber será recomendado para asumir un cargo político-religioso superior». Vollmer Fuenzalida, «Estructuras de la comunidad indígena tradicional», en José Matos Mar, *Haciendas, comunidad y campesinado en Perú*, Lima, 1976, p. 244, citado por E. Rohr, *op. cit.*, p. 96, cita 53.

55. Hugo Burgos sostiene que las fiestas religiosas indígenas son «antieconómicas» porque impiden la acumulación de bienes de capital. Hugo Burgos, *op. cit.*, p. 207, citado por Santana, *op. cit.*, pp. 165-166.

prestigio social y autoridad por haber organizado mayor cantidad de fiestas, una persona algo menor podía entrar en el exclusivo círculo de respetables, algo poco común, únicamente si organizaba una fiesta mejor.

El carácter de competencia de la reproducción de las fiestas en Cacha nos recuerda el *potlach*, la distribución ceremonial de ofrendas del pueblo indígena Kwakiutl de la costa occidental del actual Canadá.⁵⁶ El *potlach* tenía lugar en matrimonios, defunciones y otros rituales familiares. Luego de bailar, comer y escuchar algunos discursos, el anfitrión distribuía regalos –usualmente en forma de frazadas, platos de cobre y alimentos– entre los invitados; al mismo tiempo que los ofendía y se jactaba de su superioridad económica y social. Además, como un acto aceptado como la prueba más válida de su riqueza y estatus, el anfitrión destruía públicamente objetos de su pertenencia. Los invitados que recibían los regalos estaban obligados a hacer *potlatches* posteriormente. En tales ocasiones, ellos intentarían dar regalos de mayor valor de aquellos recibidos en un intento de establecer su propia superioridad y riqueza.

A pesar de los 7 000 kilómetros que separan a los indígenas de Cacha con los Kwakiutl, y sin pretender sugerir algún contacto cultural entre ellos, la descripción del *potlach* nos parece útil para explicar los valores y la significación que encierra la competencia por poner la mejor fiesta en Cacha.

En primer lugar, el ordenamiento cualitativo y cuantitativo de las fiestas y el correspondiente prestigio de sus organizadores no era más que la reproducción simbólica de la jerarquía social existente en las comunidades. Si bien la diferencia social entre los pobladores era bastante reducida, algunos de ellos sí tenían una mayor capacidad de acumulación económica, ya sea por tener más terrenos de cultivos o por obtener algún dinero de familiares trabajando fuera de Cacha. Obviamente, estos pobladores eran los que podían poner y ponían las mejores fiestas. La responsabilidad de la fiesta servía entonces como marcador para diferenciar socialmente a los habitantes de las comunidades.

Para el comunero rico representa, en un primer nivel, una obligación de prestigio; en otro [nivel] más inconsciente, respondería a esa estructural forma de redistribución que se da en toda sociedad. Para el comunero pobre será la ocasión de adquirir un prestigio circunstancial, pero duradero. [...] En esta obligada adquisición de prestigio, donde queda atrapado todo comunero cam-

56. Los Kwakiutl fueron estudiados por el antropólogo germano-estadounidense Franz Boas (1858-1942).

pesino, entra en juego un dispositivo de diferenciación económica vinculado a los gestores del poder en la comuna.⁵⁷

Conjuntamente hay que considerar que, hasta hace veinte años, no existían en Cacha muchos otros artefactos o prácticas culturales que sirvieran de marcadores sociales. Ni carros, ni televisores, ni abundante ganado, ni clubes de golf, ni restaurantes exclusivos, cuya posesión o uso representara la diferencia social entre los pobladores. Hoy en día, la diferencia social de los pobladores es claramente manifiesta por el material de construcción de sus viviendas: los pudientes, en términos relativos, viven en casas de ladrillo y cemento, los no-pudientes viven en casas de adobe y paja. En ese entonces, la construcción de viviendas de ladrillo y cemento hubiera sido extremadamente difícil porque no existían carreteras para traer los materiales. No es por nada que el inicio de la construcción de casas de ladrillo y cemento coincide con el inicio del decaimiento de las grandes celebraciones festivas. No es de extrañar que los individuos fueran optando más por construir sus casas de cemento que por “poner una gran fiesta”.⁵⁸

En segundo lugar, en relación a la valoración social de los individuos, si bien se valora –y se envidia– la riqueza material, lo que se tiene en más alta estima es el compromiso y trabajo de un individuo por el bienestar de la comunidad.

«No importa tanto que la persona sea estudiada. Más bien, es muy importante la vivencia que haya tenido. No tiene que ser individualista. La gente ve cómo vive, qué pensamientos tiene, si da buenos consejos a los demás, si se opone a los que hacen mal. Tiene que ser una persona que lleva adelante a la gente, que esté dedicado a la comunidad».

«Lo que se valora es no ser orgulloso, ni egoísta. Se valora a los que son humildes, saben compartir y están activos en mingas. Personas que den el ejemplo, que busquen el beneficio para todos los de la comunidad».

En la fiesta, si bien se demostraba la jerarquía social, simultáneamente se reconocía y recompensaba con estatus el compromiso de un individuo

57. José Sánchez-Parga, “La bebida en los andes ecuatorianos”, *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador* (Quito), vol. VII, No. 21a (1985): 334.

58. E. Rohr afirma lo siguiente:

“En su estudio sobre una aldea otavaleña en Ecuador, Walter confirmó que sobre todo la generación joven de los hombres indígenas que posee una mejor calificación (educativa y social), ya no está dispuesta a asumir cargos si tiene la posibilidad de alcanzar prestigio a través del triunfo dentro del sistema económico capitalista (Walter: 183)”. Lynn Walter, “Social strategy and the fiesta complex in an Otavaleño community”, en *American Ethnologist*, tomo 18, No. 1 (febrero 1981), citado por E. Rohr, *op. cit.*, pp. 81-82.

por la comunidad. Debido al carácter público e inclusivo de la fiesta, eran los mismos pobladores participantes quienes juzgaban si la fiesta había sido buena o no.⁵⁹ Al reconocer qué tan bondadoso había sido el organizador con la comunidad, se reafirmaba el valor indígena ancestral de poner a la comunidad por delante de los intereses individuales. La reciprocidad consistía en obtener prestigio a cambio de generosidad con la comunidad.⁶⁰

En las comunidades de Cacha, fuera del prestigio, se obtenían muy pocas ventajas al asumir los cargos administrativos. No existía la administración del trabajo cotidiano, como en una hacienda, que hubiera reportado ventajas más obvias para los poseedores del cargo. En realidad, las autoridades no hacían mucho más que organizar fiestas.

Al representar simbólicamente dos valores que podrían parecer contradictorios, riqueza y reciprocidad, la competencia por organizar la mejor fiesta legitimaba y naturalizaba la estructura social existente. A falta de otros ‘marcadores sociales’, la fiesta ha sido, por siglos, la principal forma de reproducir simbólicamente la jerarquía social.

EL CONSUMO COTIDIANO DE BEBIDAS ALCOHÓLICAS EN CACHA

En Cacha las oportunidades festivas para emborracharse eran muy abundantes; sin embargo, estas celebraciones no eran las únicas ocasiones para tomar. Aquí analizamos el consumo de bebidas alcohólicas que tenía lugar fuera de las ocasiones festivas, las prácticas de consumo relacionadas al trabajo y al esparcimiento cotidiano.

59. Rohr afirma que “[...] sólo ella (la comunidad) podía adjudicar prestigio y reputación, así como facilitar la participación en el poder y el ascenso dentro de la jerarquía administrativa”. *Op. cit.*, p. 78.

60. Además, en el mundo social indígena, la etiqueta, el respeto por el interlocutor, es muy importante. A diferencia de los Kwakiutl, entre los habitantes de Cacha, la pretensión y la jactancia son comportamientos muy reprobables y no se podía, ni se puede, alardear de las riquezas y el estatus social.

El consumo de bebidas alcohólicas relacionado al trabajo

Tomar en mingas

La *minga* es el trabajo colectivo en el cual la mano de obra proporcionada para ayudar a un individuo o familia es posteriormente retribuida.⁶¹ Hasta el año de 1980, cuando Cacha pasa a ser una parroquia y se crea la federación de cabildos que organiza obras comunales de mayor envergadura, la mayoría de mingas era para la construcción, arreglo o ampliación de viviendas. Durante las mingas, los beneficiarios-anfitriones proporcionaban abundante comida y bebidas alcohólicas a los colaboradores. Al iniciarse el trabajo, se tomaba moderadamente con la intención de animarse o calentarse para la faena. Este consumo implicaba, por un lado, fomentar la interacción social y reforzar el espíritu de grupo. De esta manera se promovía una actitud de colaboración y relajamiento que hacía el trabajo más placentero. Por otro lado, retomando el concepto que vincula la chicha de maíz a la renovación de la energía, este consumo moderado de alcohol antes de poner las manos a la obra, implicaba la búsqueda de un poder autóctono en forma de energía que ayudara a realizar el trabajo, que permitiera al individuo “cumplir con el propósito para el cual se sirvió la bebida”.⁶² A las cuatro o cinco de la tarde, al finalizar la jornada de trabajo, los participantes de la minga festejaban el cumplimiento de la obligación social emborrachándose hasta la noche.

Al organizar una minga nadie podía incurrir en dejar de proporcionar grandes cantidades de comida y bebidas alcohólicas. Su carestía hubiera significado romper con el acuerdo tácito de reciprocidad entre beneficiario y colaboradores.

Hoy en día, la mayoría de mingas es organizada por la federación de cabildos con el objetivo de mejorar la infraestructura de las comunidades. En estas mingas se realizan obras como tendido de tuberías de agua potable y construcción y mantenimiento de carreteras, edificios comunales y canales de regadío. La asistencia de los pobladores es obligatoria, y el incumplimiento se pena con una multa. Todos los asistentes traen comida –papas, arroz, maíz– que a la hora de almorzar se acumula en un montón del cual todos se sirven. En estas mingas participan tanto católicos como evangélicos y, a menos que alguien tenga su botellita encubierta, no se consumen bebidas alcohólicas.

61. De acuerdo a Heath, “[...] estos grupos de trabajo –donde la bebida es parte de toda su actividad– son realmente más eficientes que los equipos humanos que son contratados para realizar las mismas tareas”. *Op. cit.*, p. 175.

62. P. Harvey, *op. cit.*, p. 121.

También hay unas pocas mingas ‘familiares’ –ya no son las grandes mingas comunales del pasado– que convocan separadamente a evangélicos o a católicos para «prestar la mano». Obviamente, los primeros ofrecen comida y «cola», y los segundos, comida y trago.

Tomar ritualmente por la fecundidad de la tierra

Para los indígenas de Cacha, debido a la sujeción de la producción agrícola a las indeterminaciones del clima o a las plagas fortuitas, la siembra ha sido un período de invocación a los ‘poderes’ sobrenaturales para implorar que la tierra sea generosa y brinde una abundante cosecha. Esta invocación para conjurar el mal se hacía, no al dios cristiano, sino a entidades más modestas que gobernaban ciertos aspectos de la realidad.

En Cacha, como ya mencionamos, durante la siembra todavía se sacrifica un animal menor, como un cuy o una gallina, para «alimentar» la tierra con la sangre y huesos. También existía la creencia de que durante la siembra no había que gritar ni pelearse, ya que el alboroto hubiera provocado que los granos o semillas se espanten y dejen de producir. Por último, en cada sembrío los indígenas tenían que tomar con la tierra para que esa parcela «no coja vaguería», para que no sea improductiva.

En esta práctica de «tomar con la tierra», vertiendo chicha en el terreno a cultivar, estaba en juego, nuevamente, la concepción mitológica de la chicha como proveedora de energía.⁶³ Como mencionamos anteriormente, la chicha estaba profundamente ligada a los poderes autóctonos y tenía la potestad especial de garantizar la fertilidad de la tierra y los animales.⁶⁴ Además, esta capacidad de la chicha de generar fuerza para producir también se utilizaba en los animales de trabajo. Echándole chicha encima, el buey que labraba la tierra tirando del arado era dotado de más fuerza, facilitando así el trabajo.⁶⁵

En ausencia de la chicha que se dejó de producir por la rápida popularización del trago, es evidente que estos significados relacionados a la energía se trasladaron a la bebida destilada.⁶⁶ Posteriormente, desde la emergencia de la religión evangélica, la práctica ritual de tomar por la fecundidad de la tierra empezó a mermar hasta su casi absoluta desaparición.

63. Saignes opina que el origen de esta concepción se debe a que el maíz tiene un aporte energético muy superior al de los tubérculos deshidratados y por lo tanto era muy codiciado. T. Saignes, “Borracheras andinas. ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?”, *op. cit.*, p. 54.

64. P. Harvey, *op. cit.*, p. 120.

65. Luis Botero, *Chimborazo de los indios*, Quito, Abya-Yala, 1990, p. 202.

66. José Sánchez-Parga, *op. cit.*, pp. 318-319.

Tomar para ‘ponerse fuerte para trabajar’

«El trabajo del campo es muy duro. Tenemos que tomar para seguir trabajando».

«Algunos se ponen fuertes con el alcohol. No pueden trabajar sin tomar. Sin alcohol son débiles».

El mismo concepto utilizado en la minga de tomar moderadamente para asimilar energía y ‘ponerse fuerte’ para trabajar, se reproducía en la práctica de unos cuantos pobladores de tomar aguardiente inmediatamente antes de empezar la jornada cotidiana de trabajo agrícola. A diferencia de la minga, esta forma de consumo no privilegiaba la socialización y se podía dar en solitario. A diferencia de tomar con la tierra, esta práctica no tenía un carácter ritual ni se realizaba en un período agrícola específico. En realidad, el único requisito previo para tomar para ‘ponerse fuerte para trabajar’ era que hubiera trago.

Esta práctica, de bastante difusión entre los indígenas andinos,⁶⁷ en Cacha es bastante contemporánea.⁶⁸ Su origen e incremento coincide con la introducción de aguardiente en las comunidades que data de los años setenta. No se realizaba con chicha que antes era lo único que había para tomar.

En esta práctica, es evidente que la antigua concepción, ya mencionada, de la chicha como proveedora de energía ha sido trasladada al aguardiente. Si, por un lado, es cierto que el aguardiente, bebida alcohólica destilada, carece de los valores nutritivos y vitamínicos que posee la chicha, bebida alcohólica fermentada. Por otro lado, el mayor contenido de alcohol del trago genera en su ingestión una mayor sensación súbita de calor y, correlativamente, fuerza. Este efecto tienen bases tanto farmacológicas como sicosociales:

El componente psicosocial es resultado de expectativas hasta un grado excepcional; los efectos del alcohol están determinados por las creencias y expectativas del bebedor sobre la capacidad del alcohol para cambiar su estado anímico y sus acciones. [...] A medida que aumenta la concentración de alcohol en la sangre, hay también un efecto químico y biológico relativamente uniforme en el sistema nervioso central del organismo. Lo cierto es que la gente

67. T. Saignes, “Borracheras andinas. ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?”, *op. cit.*, p. 53.

68. En las zonas andinas en donde existían regímenes de hacienda, esta práctica puede ser mucho más antigua ya que, en muchos casos, eran los propios hacendados quienes la incentivaban.

es “avivada” por el alcohol, el cual brinda la sensación de estimulación física, y de capacidad para sobreponerse [...]”⁶⁹

Entre las indígenas de Cacha, por su falta de socialización y no estar dirigida a la regeneración de la comunidad, la aceptación de esta práctica era más bien ambigua.

Hoy en día, los que toman para ‘ponerse fuertes’ antes de trabajar son una extrema minoría. Son hombres mayores católicos cuyo consumo de aguardiente, fuera de los espacios de socialización, es muy reprobado, tanto por evangélicos como por otros católicos.

El consumo de bebidas alcohólicas como esparcimiento

Como mencionamos anteriormente, las comunidades de Cacha han sido cada vez más dependientes del trabajo de los hombres fuera de Cacha. Este proceso de migración laboral tiene una influencia directa en las prácticas del consumo de bebidas alcohólicas como esparcimiento. Esta forma de tomar se caracteriza por no tener ningún motivo especial para realizarse, no celebra ni conmemora nada y puede realizarse en cualquier momento. No obstante, si bien es un consumo espontáneo y no planeado que, aparentemente, solo depende de la disponibilidad de bebidas alcohólicas, también puede reforzar adhesiones y consensos entre individuos y grupos.⁷⁰

Hasta 1980, en casi todas las comunidades de Cacha existía una chichería y en Pucará Quinche, la comunidad más importante en ese entonces, existieron hasta cinco. No obstante, debido a la disponibilidad temporal del maíz, el carácter artesanal de la elaboración de la chicha y la imposibilidad de conservarla almacenada, no siempre había chicha. De cualquier forma, era en Pucará Quinche donde había más chicha y sabiéndolo así, muchos pobladores de otras comunidades al pasar por ahí, de bajada o de subida, se detenían para tomar. Si tenían alguna labor que cumplir, tomaban moderadamente, pero de regreso a sus comunidades, generalmente se emborrachaban. Asimismo, los pobladores de Pucará Quinche estaban siempre prestos para beber.

Al incrementarse el tráfico de pobladores de Cacha que se encaminaban a Riobamba para trabajar por el día, aumentó correspondientemente la cantidad de chicherías en Yaruquíes –se afirma que llegaron a funcionar hasta treinta chicherías allí– el lugar de paso obligado saliendo de Cacha. La rutina era la misma. De bajada, tomar moderadamente antes de ir a trabajar, y de subida, emborracharse antes de regresar a sus comunidades. Estas chiche-

69. D. Heath, *op. cit.*, p. 177.

70. J. Sánchez-Parga, *op. cit.*, p. 336.

rías operadas por mestizos estaban dedicadas a la clientela indígena de Cacha y redujeron la clientela de las chicherías de las comunidades.

La construcción de carreteras desde Yaruquíes a las comunidades de Cacha, a principios de la década de 1980, va a determinar la desaparición de las chicherías en las comunidades. El recién inaugurado servicio de transporte en camionetas hace que sea muy fácil traer aguardiente de Riobamba y su consumo –por su disponibilidad permanente, alto contenido alcohólico, y precio reducido– se populariza rápidamente. En las comunidades, las chicheras, en su mayoría mujeres de avanzada edad, van muriendo sin dejar relevos. En pocos años, la producción de chicha en las comunidades merma hasta desaparecer.

Las carreteras también desplazan a Yaruquíes como centro de expendio de bebidas alcohólicas. Las camionetas que van de Cacha a Riobamba no tienen necesidad de detenerse en aquel pueblo. Ya no más la posada en el camino, en Yaruquíes también desaparecen chicherías y cantinas.

En las comunidades algunos pobladores traen aguardiente de Riobamba para consumo propio, mientras que otros lo traen para la venta. Así, las cantinas vienen a reemplazar a las extintas chicherías. No obstante, hay que notar el carácter espontáneo e improvisado de estas actividades. Las cantinas, como antes lo eran las chicherías, no son establecimientos formales de venta de licor, sino viviendas como cualquier otra.

Es interesante notar que entre los que toman asiduamente, existe un resentimiento con respecto a los que venden licor, inclusive los acusan de vender licor ‘clandestinamente’, cuando esto es algo que cualquiera, provisto con una mínima inversión, puede hacer. Obviamente que deben haber cuestiones de dinero de por medio, no obstante, los tomadores parecen querer descargar sobre el que vende la culpabilidad de sus borracheras.

La etiqueta social andina

Una sesión de consumo de bebidas alcohólicas como esparcimiento se podía iniciar atendiendo al llamado: «tengo trago», que a manera de provocación hacía el cantinero a los que por allí andaban. De esta forma se iba formando un pequeño grupo de concurrentes que, sin problemas, se podía quedar hasta acabar el suministro de trago. No obstante, la forma más común e ineludible de empezar a tomar era cuando un poblador invitaba a otro u otros. La invitación implicaba poner en marcha un juego de relaciones de compromiso social de naturaleza recíproca y complementaria.

Dentro de las normas andinas, el hecho de recibir un vaso de alcohol implica aceptar una obligación, a la misma vez que pone al donador en posición de

deudor del que lo recibe. El donador tendrá que reciprocarse alguna vez en el futuro.⁷¹

En este sentido, lo que se adeuda, el compromiso, lo que hay que reciprocarse, no es la bebida, sino la aceptación del ofrecimiento de la bebida. Esta etiqueta de comportamiento responde a la valoración andina que da más importancia a la apropiada cortesía social, a los modales o la etiqueta, que a la bebida en sí misma, más importancia a la socialización que al valor de cambio de la bebida.

En realidad la bebida no constituye propiamente un contenido del intercambio; más bien informa una relación que se establece o se prolonga a través de él [el intercambio]. [...] su valor material o de cambio es trascendido por sus connotaciones rituales.⁷²

Esta perspectiva se vería reforzada por la insignificante trascendencia que le dan los indígenas a la calidad de las bebidas alcohólicas que toman. Si el compromiso fuera la retribución de la bebida alcohólica en sí misma, habría una competencia, como señal de distinción social, por ofrecer el mejor licor. Por otro lado, la forma más segura de ofender a una persona indígena es rechazando lo que nos ofrece, ya sea bebida o comida.

La bebida informa las relaciones de reciprocidad e interdependencia. Su consumo es el componente ritual que entretiene la red de compromisos sociales de retribución.⁷³ Aceptar la invitación a tomar es, por lo tanto, aceptar el vínculo personal con esa red de compromisos sociales. Esta interacción tiene por condición el ejercicio de una serie de comportamientos rituales para reproducir el mutuo respeto entre los participantes.

En este punto del argumento, nos es útil recurrir al concepto de 'cara' propuesto por el sociólogo norteamericano Erving Goffman en *Interaction Ritual: Essays on face-to-face behavior* (1967). La 'cara' es el valor social positivo que los participantes reclaman para sí mismos durante una interacción social. En este sentido, la 'cara' se mantiene cuando el paradigma de actos verbales y no verbales del individuo, que son evaluaciones de los participantes en la interacción, presenta una imagen positiva de sí mismo y es valorada manifiestamente como tal por los otros, por sus correspondientes paradigmas de comportamiento. Por el contrario, la 'cara' se pierde cuando el paradigma de comportamiento de los otros participantes no valora positivamente el para-

71. Robert Randall, *op. cit.*, pp. 74-75.

72. J. Sánchez-Parga, *op. cit.*, p. 322.

73. *Ibid.*, p. 327.

digma de comportamiento del individuo. En este caso, es posible que el individuo haya presentado una 'cara' inconsistente o contradictoria o que no le corresponda dentro de la jerarquía social. Es entonces cuando se produce un desequilibrio y el individuo corre el riesgo de perder su reputación. Como vemos, la 'cara' no existe físicamente, sino que es el resultado del fluir de los sucesos del encuentro. Además, ya que son actos simbólicos los que muestran cuán digno de respeto es el actor y los otros participantes, la interacción es de naturaleza ritual. En otras palabras, la 'cara' es sagrada y el orden expresivo para sostenerla es de orden ritual.

Siguiendo esta perspectiva, entre los indígenas de Cacha, el negarse a tomar implicaría hacerle perder la 'cara' al que invita y se produciría una situación de desequilibrio ritual o de deshonra. Para volver a restablecer el equilibrio ritual, se requiere de otra secuencia, a su vez ritual, que incluye las siguientes líneas de acción para los participantes: la llamada de atención sobre el incidente, '¿Cómo se va a negar a tomar conmigo?'; la declaración de la excusa, 'pero es que tengo urgencia'; la evaluación y respuesta a la excusa 'De ningún modo, usted se queda'; y el ofrecimiento de corregir la ofensa, generalmente, quedándose a tomar. A menos que la excusa sea extraordinaria, el equilibrio ritual se restablece al aceptar la invitación. Si el ofensor no sigue el modelo correctivo y se niega a aceptar, se cierran las posibilidades para el ofendido de mantener la 'cara'. De ser así, la conclusión de la interacción puede resultar en enfados y represalias considerables.

Es necesario insistir que en el sistema de valores indígena, es el ofendente el que tiene el 'derecho' de exigir que se acepte su invitación a tomar. Esto parece confirmarse en el siguiente modelo de interacción descrito por un poblador. Si una mujer intenta impedir que su cónyuge tome más, el hombre le va a contestar, «[mira mujer] si no tomo, [los anfitriones] se van a resentir».

Los extremos a los que hay que llegar para restablecer el equilibrio ritual después de rechazar una invitación a tomar, hacen que sea bastante más fácil aceptar la invitación y tomar. No obstante, esto no es independiente de las relaciones de poder.

Si bien es verdad que a veces los "ricos" y las autoridades de la comuna recurren a la invitación para reanudar algunas relaciones, por lo general ellos se consideran exentos de este costo social, siendo casi siempre los invitados, y muchas veces los que más "impunemente" pueden rechazar una invitación, que en el fondo ni les obliga ni les compromete.⁷⁴

74. *Ibíd.*, p. 331.

En la red de obligaciones recíprocas, el invitar a tomar crea un compromiso, un paradigma de comportamiento para mantener el carácter sagrado de las ‘caras’ que implica la aceptación de la futura invitación a tomar. Por el contrario, no aceptar implica que no existe un interés en ser aceptado en el futuro. En otras palabras, se niega la reciprocidad e interdependencia entre los participantes.

EL SIN SENTIDO DE TOMAR CON MODERACIÓN

Prácticamente todas las etnografías en comunidades andinas hacen referencia a la intención deliberada de los indígenas de tomar hasta perder la conciencia.⁷⁵ En este sentido, emborracharse ‘hasta el último’ no es “un accidente fortuito, sino que responde a la misma dinámica del ritual social de la bebida”.⁷⁶

La pervivencia de este comportamiento cultural no es menos que sorprendente. Como mencionamos, la investigación de archivo demuestra que entre los indígenas el propósito de embriagarse por completo se remonta a tiempos pre-hispánicos. En otras palabras, estamos afirmando que los indígenas andinos continúan –o, algunos de ellos, continuaban hasta hace poco– emborrachándose con la misma vehemencia de hace cinco siglos.

Analizar esta pervivencia, desde una perspectiva intercultural, implica, primero, interpretar la continuidad en la significación de esta práctica entre los indígenas y, segundo, establecer un referente de comparación intercultural que responda por el origen histórico de nuestros valores y comportamientos como no-indígenas con respecto al consumo de bebidas alcohólicas.⁷⁷

75. Dwight Heath, “A decade of development in the anthropological study of alcohol use, 1970-1980”, en M. Douglas, comp., *Constructive drinking: perspective on drink from anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, citado por P. Harvey, *op. cit.*, p. 123.

76. J. Sánchez-Parga, *op. cit.*, p. 333.

77. En esta propuesta, no pretendemos negar los problemas que tienen nuestras propias culturas con el consumo de alcohol.

La continuidad de significación en la intención deliberada de los indígenas de tomar hasta perder la conciencia

En la concepción pre-hispánica, la ebriedad era un estado sagrado de comunicación con los seres divinos.⁷⁸ Correspondientemente, la chicha, por su capacidad para trascender el ámbito de lo mundano, era un elemento esencial de todos los rituales indígenas –sociales, agrícolas y religiosos. En este sentido, de acuerdo a Randall (1993: 74), la chicha para los indígenas era el equivalente a la Biblia para los españoles.

En la borrachera pre-hispánica convergían concepciones de sacrificio y regeneración de la vida con concepciones de complementariedad y reciprocidad. Los actos de dar y recibir chicha reproducían simbólicamente una red de obligaciones recíprocas entre comunes, entre estos y sus gobernantes, y entre humanos y deidades. Es precisamente en esta red simbólica de reciprocidad en donde la deliberada orientación hacia la trascendencia del yo, la pérdida de la conciencia, adquiere su plena significación.⁷⁹

Es cierto que intoxicarse [...] es una parte necesaria de los ritos y es en sí una ofrenda del cuerpo. La intoxicación no es más que un signo visible de saciedad, de haberse llenado con tantas ofrendas. Por una parte, el hacer libaciones en abundancia requiere un atributo del dios (el de capacidad ilimitada o saciedad englobante), en tanto que por otra, uno sacrifica su cuerpo hartándolo, para calificar la generosidad y seriedad del pasante, las cuales de otra manera se ponen en duda. La demostración de hartazgo como de que hay de sobra (ya que siempre debe haber más que suficiente comida y bebida para saciar a todos los participantes del rito) también señala la retribución que se espera por el sacrificio, que no es otra cosa que la ayuda de los dioses en proporcionar precisamente esa abundancia.⁸⁰

En este sentido, tanto en el pasado como en el presente, el consumo de bebidas alcohólicas es un ritual de reciprocidad en el cual lo que se intercambia no es la bebida en sí misma, sino que es la borrachera consumada, o, en términos simbólicos, el sacrificio. Es aceptando la invitación a emborracharse hasta el último y efectivamente haciéndolo –sacrificándose– como el individuo corresponde a la generosidad de las deidades, de sus regentes, o de sus iguales. Asimismo, en este ámbito de significación, en el cuál la borrachera es

78. T. Saignes, “Borracheras andinas. ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?”, *op. cit.*, p. 44.

79. P. Harvey, *op. cit.*, p. 122.

80. T. Abercrombie, *op. cit.*, pp. 145-146.

considerada como un sacrificio que efectivamente le da al ritual de la bebida un sentido de conclusión,⁸¹ el tomar con moderación equivale a faltar al compromiso de reciprocidad. El individuo que obra de tal manera deja el ritual inconcluso y se expone a la desaprobación social.

Privilegiando la socialización por encima del intercambio material, la borrachera ‘hasta lo último’ representa, por un lado, la participación cabal del invitado y, por otro, la generosidad cabal del anfitrión. De esta forma, el ritual de reciprocidad y complementariedad queda definitivamente logrado y acabado. En caso contrario, tanto la generosidad del anfitrión como la participación del invitado podrían quedar en duda y la preponderancia de sus intereses personales sobre los comunitarios, al descubierto.

En síntesis, la intención deliberada de emborracharse hasta perder la conciencia constituye una consolidación ritual del compromiso de reciprocidad, es el ‘sacrificio’ que se ofrece a cambio de la generosidad del oferente.

El origen histórico de nuestros valores y comportamientos como no-indígenas con respecto al consumo de bebidas alcohólicas

Desde una perspectiva intercultural, debemos señalar que la intención deliberada de emborracharse no es exclusiva de las culturas indígenas andinas. Por ejemplo, en Finlandia (Alasuutari, 1992), hasta 1870, el número de muertes por intoxicación alcohólica tenía una relación directamente proporcional con la producción de granos.

[...] siempre que había cualquier exceso de grano más allá de la cantidad almacenada para comer, todo indica que se fermentaba, se destilaba y prácticamente se bebía ahí mismo. Al parecer existía una ansia y una sed interminables por los licores destilados.⁸²

Es particularmente interesante notar que estos muertos no eran labriegos o trabajadores agrícolas, sino que eran granjeros propietarios y prósperos. Los labriegos no tenían excedentes de grano para convertirlos en licor. Diez años más tarde, la situación cambia radicalmente. Los niveles más altos de mortalidad alcohólica se desplazan de los granjeros afluentes a los obreros de las fábricas recientemente instaladas. Evidentemente, con la industrialización y urbanización, disminuyó considerablemente el consumo de alcohol de las

81. J. Sánchez-Parga, *op. cit.*, p. 325.

82. P. Alasuutari, 1992, *op. cit.*, pp. 9-10.

clases afluentes rurales y aumentó el consumo de la nueva población industrial, la clase baja urbana.⁸³

Este ejemplo ilustra como ciertos factores en el desarrollo social de las sociedades occidentales han influenciado en prácticas y valores relacionados al consumo de bebidas alcohólicas. En este sentido, muchas comunidades indígenas andinas han estado al margen de varios cambios sociales contemporáneos que hubieran podido tener efecto en sus prácticas de consumo de bebidas alcohólicas.

En primer lugar, los cambios culturales y estructurales que acompañaron la industrialización y la movilización de la fuerza de trabajo aumentaron la demanda por la sobriedad y el autocontrol.⁸⁴ La competencia por los puestos de trabajo asalariado así como un régimen industrial que implica horarios de trabajo instauran obvias restricciones al albedrío para consumir bebidas alcohólicas. En Cacha, nunca se ha instaurado un régimen industrial de trabajo. Obviamente que el trabajo en el campo se ajusta a las temporadas del año. No obstante, los campesinos, siendo los propietarios de las tierras de cultivo, tienen bastante margen para decidir cuando trabajan y, si así lo desean, pueden postergar la faena sin ningún problema. En otras palabras, en Cacha nadie va a perder el puesto de trabajo por emborracharse.

En segundo lugar, en Cacha nunca ha surgido una clase media moralizadora.⁸⁵ A pesar de las diferencias económicas entre los pobladores, entre ellos no ha existido nunca un segmento diferenciado de clase media. Todos han sido básicamente pobres. En muchas sociedades occidentales, la clase media se ha responsabilizado de la creación de corrientes de opinión que pretenden elevar la 'moral pública' de las clases bajas.⁸⁶ Estas corrientes de opinión han privilegiado el valor del autocontrol, en contraposición a la disposición de dejarse llevar por los instintos, como una forma de legitimar el moderno código de conducta individualista, cuyo interés utilitario individual es desaprobado en las sociedades colectivistas tradicionales.⁸⁷ En ese sentido, hasta la emergencia de los evangélicos, en Cacha no hubieron intentos para desplazar la significación de la borrachera hacia el ámbito moral.

En tercer lugar, las nociones occidentales de lo público y lo privado "no encajan con la realidad de la vida aldeana en los Andes".⁸⁸ En Cacha, existe mucha más fluidez entre lo público y lo privado, no son ámbitos sepa-

83. *Ibíd.*

84. Robin Room, "Dependence and Society", *British Journal of Addiction* (Londres) vol. 80 (1985): 133-39, citado por Alasutari, 1992, *op. cit.*, p. 72.

85. Aunque quizás esto es lo que está ocurriendo ahora.

86. P. Alasutari, 1992, *op. cit.*, p. 13.

87. *Ibíd.*, p. 17.

88. P. Harvey, *op. cit.*, p. 129.

rados. Si, por un lado, los valores occidentales de individualidad hacen más aceptable la borrachera privada que la pública; por otro, los valores indígenas comunitarios demandan individuos más transparentes. Las borracheras indígenas, ya sea en las grandes fiestas o en pequeños grupos, nunca son privadas, siempre son públicas y manifiestas. A diferencia de los occidentales, los borrachos indígenas nunca se esconden.

En cuarto lugar, en sociedades occidentales, la emergencia del obrero asalariado crea una separación entre los ámbitos del trabajo y la familia. En este sentido, el hogar se convierte en el dominio exclusivo de la mujer y la asociación de la madre con el hogar se vuelve crecientemente axiomática.⁸⁹ Si, por un lado, esto tiene el efecto de restringir el consumo de alcohol del hombre en el hogar; por otro, se produce un desplazamiento del consumo de alcohol del hombre afuera de la esfera familiar. Los hombres se emborrachan en pequeños grupos en bares, cantinas y cabarets. Además, esta separación de ámbitos en función del género, le otorgan autoridad a la mujer occidental para intentar controlar, anteponiendo el bienestar familiar, el consumo de bebidas alcohólicas de su cónyuge. En Cacha, el trabajo y la familia no están separados. Todos los miembros de la familia trabajan juntos en el campo y aunque la mujer tiene responsabilidades exclusivas como madre y cocinera, el hogar no es su dominio exclusivo. Una borrachera puede tener lugar, sin problemas, en el seno familiar. Los niños pueden estar presentes y la mujer puede participar. En este sentido, esta forma de consumo es análoga a la forma tradicional de algunas sociedades occidentales de emborracharse colectivamente y sin distinciones de género hasta perder el sentido.⁹⁰ Además, si bien la mujer indígena puede sugerir a su esposo que no tome más, ella no tiene la posición y autoridad social para impedir que tome. Más bien, si ella no se emborracha, se dedica a cuidar a su esposo y regresarlo a casa cuando todo ha acabado.⁹¹

Por último, en sociedades occidentales, con algunas variantes, el consumo excesivo de bebidas alcohólicas ha sido históricamente considerado como un pecado, crimen, vicio y, finalmente, como una enfermedad.⁹² Asimismo, cada uno de estos períodos históricos han tenido sus propias prácticas disciplinarias –por ejemplo, leyes para encarcelar a los borrachos o instituciones

89. Gareth Stedman Jones, *Languages of class. Studies in English working class history 1832-1982*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, citado por Alasutari, 1992, *op. cit.*, p. 186.

90. P. Alasutari, 1992, *op. cit.*, pp. 70 y 186.

91. Un poblador evangélico comentó que, anteriormente, cuando él y su esposa se emborrachaban, sus períodos de inconsciencia no coincidían, por lo que ambos se turnaban cuidando al que estaba en ese momento desvanecido.

92. P. Alasutari, 1992, *op. cit.*, p. 19.

para desintoxicarlos. En Cacha, hasta la irrupción de los evangélicos, este proceso histórico ha estado básicamente ausente.

Pecado, vicio y enfermedad, estos conceptos hoy conviven en Cacha para definir el consumo de los individuos que toman cotidianamente o fuera de los contextos de socialización. En efecto, la transformación fundamental de los significados y prácticas del tomar es que ahora, debido a la prédica evangélica, el consumo de bebidas alcohólicas es considerado como una disyuntiva que, como veremos, se dilucida en el ámbito moral.

BORRACHERA, VIOLENCIA E IDENTIDAD

«Cuando los hombres toman se sienten más grandes, más fuertes, y maltratan a cualquiera de su misma familia, a la esposa, los padres, los hijos. Cuando ya se le ha pasado la borrachera y se le reclama, lo que siempre dicen es que: “usted disculpará, pero sabe que no me acuerdo” ».

«Cuando toman se sienten más orgullosos, más potentes. El borracho se cree el rey. También muestran trompón. Las peleas siempre son cuando están borrachos. Sanos se mantienen el respeto. Cuando están borrachos saben reclamar, saben decir: “¿A mí me hablas? ¿A mí me insultas?” ».

En todas las culturas, la gente en estado de ebriedad se atreve a manifestar y hacer cosas que superan los confines de su interacción social estando sobrios.⁹³ La liberación de las inhibiciones individuales y la laxitud de las coerciones sociales temporalmente producidas por la ingestión de alcohol pueden facilitar e incentivar la interacción social –y sexual– pero también pueden predisponer a los individuos a optar por la violencia.

Al conducirse con una imagen inflada de sí mismos y de su capacidad práctica, los borrachos se «agrandan» en todo sentido. Se ufanan de ser grandes tomadores, de su resistencia para el trabajo físico o de sus logros y posesiones materiales. Además y sobre todo, al atreverse a increpar y desafiar abiertamente a los demás, pueden generar conflictos que desemboquen en intensa violencia.⁹⁴

En Cacha existían dos tipos de violencia relacionadas a la borrachera: la violencia que tenía lugar en las fiestas y la violencia doméstica.

93. P. Harvey, *op. cit.*, p. 115.

94. *Ibíd.*, pp. 123-124.

La violencia en las fiestas

Todos los pobladores entrevistados, tanto católicos como evangélicos, que participaron en las grandes fiestas del pasado concuerdan en afirmar que estas invariablemente acababan en grandes peleas que dejaban como saldo a varios individuos muy mal heridos y, ocasionalmente, muertos. La magnitud de aquella violencia es discernible en la consternación que los pobladores revelan al evocar aquellos acaecimientos.

En las grandes fiestas, era muy posible que la pelea se iniciara espontáneamente por contrariedades en relación a las normas de respeto en un ambiente de egos insuflados —desequilibrios en el ritual de mantener la ‘cara’. Una vez dado el primer golpe, el juego de compañerismos, compadrazgos y lealtades comunitarias tenía un efecto de ‘bola de nieve’ aumentando apresuradamente el número de involucrados y la magnitud de la violencia. La violencia también podía ser el corolario de conflictos latentes y las ocasiones favorecidas para arreglar las cuentas pendientes eran las fiestas familiares.

«En las borracheras, siempre se peleaba la gente que tenía problemas con otros. Si había un matrimonio, allí iban a pelearse. Por ejemplo, si había problemas por un animal o cualquier cosa que producía resentimiento, o alguien que quería venganza, siempre el problema estallaba en la borrachera».

La borrachera como un ámbito de violencia es la contrapartida de la borrachera como un ámbito privilegiado para la exploración de las restricciones del comportamiento social y de la legitimidad de las jerarquías. Anteriormente dimos cuenta de la importancia primordial que tiene para los indígenas la etiqueta, el protocolo de interacción social. En la exigencia de mantener el carácter sagrado de la “cara” de los participantes, este protocolo condena, entre otras cosas, levantar la voz y agredir verbal o físicamente al interlocutor. En este sentido, la borrachera puede considerarse como un cese temporal de ‘las reglas de juego’ de la interacción social.⁹⁵ En otras palabras, durante la borrachera el carácter sagrado de la ‘cara’ puede ser, hasta cierto punto, transgredido.

Para que la exploración que realizan los borrachos no perjudique la convivialidad del evento social en curso, el criterio a seguir es que nadie debe ofenderse con las bromas o afrentas de los borrachos, y en esto los danzantes y otros personajes festivos gozan de bastante más margen de acción.

95. Este concepto de la borrachera es de MacAndrew y Edgerton. Escribiendo en inglés, ellos utilizaron el término “time-out” que es muy utilizado en los eventos deportivos para señalar una suspensión temporal del juego. Craig MacAndrew y Robert Edgerton, *Drunken comportment: a social explanation*, Chicago, Aldine, 1969, citado por Dwight Heath, *op. cit.*, p. 178.

Cuando se tiene encima bastante alcohol uno no tiene miedo, ellos (los danzantes) se hubieran animado y hubieran jugado con los adultos y nadie habría podido ofenderse.⁹⁶

Esta flexibilidad, en lo que en otras circunstancias se consideraría como una falta de respeto, es consecuencia de la concepción indígena que sostiene que la chicha o el trago son depositarios de una energía autóctona relacionada a las fuerzas sobrenaturales. Ya que esta energía o poder proviene de fuera del individuo, es apropiado exculpar al individuo causante de cualquier impropiedad o transgresión. En otras palabras, es posible desligar al individuo de la afrenta cometida.

[...] se contenta con reiterar que el ebrio “está en su otra cabeza”, que puede volverse lo que quiera, cóndor, cerro o abuelo. Se culpa al alcohol, que “habló de por sí”, para inocular al afrentoso bebedor.⁹⁷

Este poder del aguardiente de manifestarse a través de un individuo puede también interpretarse como una posesión. En el arrebato de la embriaguez, la voluntad de un espíritu reemplaza temporalmente a la voluntad del individuo ‘poseído’ y lo lleva a cometer acciones consideradas como afrentosas o antisociales. En ese sentido, la afrenta es la manifestación del carácter maligno del espíritu que actúa independientemente de los deseos e intenciones de la persona y generalmente no se interpreta como comportamiento ofensivo.⁹⁸

Este subterfugio que permite la exculpación del individuo hace que la borrachera sea un ámbito de licencia en el cual se representan identidades subjetivas que no se adoptan en la sobriedad y no temen hacer el ridículo o incurrir en ofensas.⁹⁹ Sin embargo, todo tiene sus límites y la ubicación de la tenue línea que separa lo aceptable de lo inaceptable –hasta donde se puede profanar la ‘cara’– es discutible y las diferentes opiniones al respecto pueden desembocar en reacciones que recurran a la violencia. La libertad de transgredir tiene su precio.

Empero, el consumo de alcohol también crea espacios para la reconciliación. «A veces cuando hay conflicto, saben decir: “el mismo trago nos puso en mal camino, el mismo trago nos va a poner en buenas” ».

96. Comentario de un poblador de Ocongate, Perú. Penelope Harvey, *op. cit.*, p. 121.

97. T. Saignes, “‘Estar en otra cabeza’: tomar en los Andes”, *op. cit.*, p. 18.

98. D. Heath, “Cultural definitions of drinking: Notes toward a semantic approach”, *Drinking and drug practices surveyor*, 21 (1986): 17-22, citado por Dwight Heath, *op. cit.*, p. 178.

99. P. Harvey, *op. cit.*, p. 128.

Claro que la borrachera era malo, antes algunos sábados y domingos vendiendo las cosas se emborrachaban. Había algunas peleas también pero ya mañana, ya estaban con perdón entre los compadres, entre los vecinos ya quedaban en paz [...]¹⁰⁰

La vida comunitaria –que, entre otras cosas, implica cercanas relaciones de parentesco, el discernimiento de poseer objetivos compartidos y el sentimiento de tener el mismo origen y los mismos enemigos– exhorta a que los pobladores se esfuercen en evitar que los problemas y rencores entre ellos queden por siempre pendientes. Después de todo, la borrachera tiene tanto efectos estimulantes como depresivos; puede estimular tanto la agresividad necesaria para la pelea como la afabilidad necesaria para pedir perdón.

Por último, no debemos suponer que el papel del borracho se limita a la bufonada. En su ampliada potestad, los borrachos pueden enfrentar la hipocresía de la injusticia, manifestar lo que no está autorizado y acusar a las autoridades de irresponsabilidad o incompetencia. La ‘posesión’ alcohólica es en definitiva una ambigua afirmación de sí-mismo que está fuera del alcance de cualquier poder.¹⁰¹ Al desafiar el discurso normativo y la convención social, el borracho afrentoso revela la naturaleza contingente del poder y permite imaginar formas alternativas de ordenamiento social.¹⁰²

Borrachera y violencia doméstica

«Recuerdo el temor que tenía cuando esperaba que regresen de Riobamba. Siempre regresaban borrachos. Mi papá entraba gritando y le pegaba a mi madre. Mi madre también tomaba y no respetaba. Se peleaban mucho. Cuando yo le pedía a mi padre que no le pegue más a mi madre, más le pegaba. Le hacía salir sangre, la maltrataba. Eran buenos cuando no tomaban, pero cuando tomaban, que era todo el tiempo, peleaban mucho».

En el pasado, la violencia doméstica era bastante común en Cacha. Los hombres manifestaban un marcado contraste en el comportamiento entre los períodos de sobriedad y ebriedad: absolutamente no-violentos cuando sobrios y muy violentos cuando ebrios. Este contraste puede interpretarse como manifestación de contradicciones o desfases en el ámbito de la identidad indivi-

100. Testimonio de un comunero católico de Imbabura. Susana Andrade, *Visión mundial: entre el cielo y la tierra. Religión y desarrollo en la Sierra ecuatoriana*, Quito, Centro de Planificación y Estudios Sociales, 1990, pp. 82-83.

101. T. Saignes, “ ‘Estar en otra cabeza’: tomar en los Andes”, *op. cit.*, pp. 17-18.

102. D. Heath, *op. cit.*, pp. 179 y 183.

dual. A través de la violencia doméstica, los borrachos intentan imponer una imagen de poder o masculinidad que carecen en la vida cotidiana.¹⁰³

En poblaciones subordinadas es característico que una de las preocupaciones más importantes sea la reiterada negociación de la identidad, sexual, étnica o individual. Esta inquietud se debe a que la multiplicidad de efectos de las relaciones de subordinación –incluyendo marginación social, alienación ideológica, desigualdad en oportunidades económicas y de ascenso social– son parte integrante y conflictiva del concepto del yo.¹⁰⁴

Los indígenas de Cacha negocian su identidad oponiendo sus implicaciones, tanto positivas como negativas, con las implicaciones de la identidad blanco-mestiza¹⁰⁵ reproducida por la gente de Yaruquíes y Riobamba. Estas identidades establecen su significación en relación a la diferencia con el ‘Otro’. En otras palabras, las identidades indígena y blanco-mestiza no significan por sí mismas, sino que lo hacen en relación a la otra: lo blanco-mestizo es lo no-indígena y lo indígena es lo no-blanco-mestizo.¹⁰⁶ Además, para entender que significa ser blanco-mestizo o indígena, no solo debemos saber que es lo que los blanco-mestizos o indígenas piensan sobre sí mismos, sino que, y sobre todo, debemos saber que es lo que piensan ‘uno del Otro’.¹⁰⁷

Para representar al ‘Otro’, los discursos identitarios utilizan oposiciones binarias, caracterizaciones extremadamente opuestas y polarizadas, como bueno/malo, civilizado/primitivo, bonito/feo.¹⁰⁸ Estas oposiciones binarias, además de hacer desaparecer las distinciones y la complejidad, no son neutrales, sino que entre ellas siempre existe una relación de poder. El polo subordinado está siempre incluido en el campo de acción –el poder– del polo dominante.¹⁰⁹

En este sentido, los habitantes de Cacha gestionan su identidad en un juego discursivo entre las identidades indígena y blanco-mestiza que incluye oposiciones binarias tales como las siguientes:¹¹⁰

103. P. Harvey, *op. cit.*, p. 132.

104. D. Heath, *op. cit.*, p. 183.

105. P. Harvey, *op. cit.*, p. 124.

106. A. Guerrero, “Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria”, *Iconos* (Quito), 4 (1998): 117.

107. S. Hall, “The spectacle of the ‘other’ ”, en S. Hall, *op. cit.*, p. 236.

108. *Ibid.*, p. 229.

109. Hall sigue el argumento de Jacques Derrida. *Ibid.*, p. 235.

110. Adaptación del cuadro de Fernando Ainsa, “The antinomies of Latin American discourses of identity and their fictional representation”, en Amaryll Chanady, ed., *Latin American identity and constructions of difference*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp. 16-18.

Identidad blanco-mestiza	Identidad indígena
Modernidad	Tradicición
Egoísmo	Generosidad
Corrupción	Honradez
Lucro	Privación
Individuo	Comunidad
Foráneo	Oriundo
Educación	Ignorancia
Progreso	Atraso
Civilizado	Primitivo
Independencia de la naturaleza	Dependencia de los poderes del paisaje
Riqueza	Pobreza
Razón	Instinto
Fortaleza	Debilidad
Poder político	Dependencia política
Dominación	Sumisión
Masculinidad	Femineidad

Las identidades son formaciones discursivas, significados y prácticas, que no existen como tales, ya elaboradas, sino que en toda interacción social, las identidades se vuelven a formular, construir y representar. Además, la identificación es circunstancial, conveniente en ciertos contextos e inconveniente en otros. Por ejemplo, en una celebración, la identificación con el tradicionalismo indígena puede usarse como fuente de autoridad, mientras que en una situación de organización política, esa misma identificación puede tener implicaciones negativas.¹¹¹ En este sentido, los modelos para conducirse son conflictivos. Si por un lado, los borrachos se niegan a seguir encerrados en su otredad o indianidad¹¹² y la falta de poder político y económico, y de ‘masculinidad’,¹¹³ que esto implica; por otro, estas frustraciones revelan que la renegociación de la identidad nunca es unilateral en la medida que genera respuestas y reacciones en los interlocutores, ya sea indígenas o blanco-mes-

111. P. Harvey, *op. cit.*, p. 126.

112. T. Saignes, “ ‘Estar en otra cabeza’: tomar en los Andes”, *op. cit.*, pp. 17-18.

113. En torno al conflicto de masculinidad, A. Guerrero afirma:

“En el conflicto estructurado y estructurante de poder en torno a la constitución del ciudadano –frater y pater–, es decir de, sea cual fuere el campo social y el interés (material o simbólico) que esté en juego, los indígenas son vistos como no del todo viriles: vale decir no hombres, no masculinos iguales. A fin de cuentas, en el campo ciudadano aparecen desprovistos del significante simbólico del poder: son seres no fálicos”. A. Guerrero, *op. cit.*, p. 117.

tizos.¹¹⁴ De igual forma que no podemos decidir arbitrariamente el significado de una palabra, tampoco somos libres de elegir nuestra identidad o identidades particulares. La identidad se tiene que negociar socialmente con todos los otros significados e imágenes construidos como conocimiento que nuestro propio uso de la identidad activan.¹¹⁵

Los bebedores experimentan la borrachera como algo que los potencia pero que a la vez les muestra lo poco efectivos que son para librarse de las implicaciones negativas de su otredad.¹¹⁶

Por tanto, cuando los hombres toman son colocados en una posición muy ambigua y son propensos a experimentar una fuerte presión cultural para reafirmar un reconocimiento de sí mismos como dominantes y para superar las implicaciones negativas de su identidad subordinada, indígena y feminizada. Tal reconocimiento es impuesto a menudo mediante el uso de la fuerza. Las esposas y los hijos son por tanto particularmente vulnerables tanto debido a que pueden estar legítimamente subordinados en términos de las imágenes de relaciones familiares predominantes como también debida a que su subordinación permite a los hombres reconciliar o superar las profundas contradicciones experimentadas en las últimas fases de las borracheras. El comportamiento de los hombres puede no ser visto como normalmente aceptable pero es comprensible en términos de la lógica cultural coexistente que tanto celebra la relación entre la condición de varón y el predominio social aunque simultáneamente asocia una identidad indígena con la subordinación y la carencia de status social.¹¹⁷

RESUMEN

Entre los indígenas de Cacha, hasta antes de la emergencia de la religión evangélica, el consumo de bebidas alcohólicas era copioso y frecuente. Además de la abundancia de los eventos de embriaguez festiva, en la vida diaria existían muchas otras oportunidades para emborracharse. Esta abundancia de borracheras obedecía, en parte, a la instigación mercantil que ejercía el grupo dominante blanco-mestizo que reside fuera de Cacha. Además, como parte de la formación discursiva que construye al sujeto 'indio', tales prácticas de consumo de bebidas alcohólicas, al reproducir el discurso del indio borracho,

114. P. Harvey, *op. cit.*, p. 137.

115. S. Hall, "The work of representation", *op. cit.*, p. 25.

116. P. Harvey, *op. cit.*, p. 137.

117. *Ibid.*, p. 135.

contribuían en hacer naturales y legítimas las iniquidades políticas y económicas entre blanco-mestizos e indígenas.

No obstante, al interior de la cultura indígena, la borrachera tenía valoraciones y significados positivos. Por un lado, la fiesta, la práctica cultural de consumo de alcohol más ostensible, era una de las pocas formas colectivas para la reproducción simbólica de la comunidad y la construcción de la identidad social. Además, la borrachera festiva era un rito de regeneración cósmica que relacionaba a los poderes del paisaje con la fecundidad de los cultivos, animales y seres humanos. Por otro lado, el consumo no festivo de bebidas alcohólicas era muy importante en la consolidación de las redes sociales de reciprocidad entre los pobladores.

Entre los indígenas, el consumo de bebidas alcohólicas casi siempre implicaba una intención deliberada de emborracharse hasta perder el sentido. Esta práctica cultural, de orígenes pre-hispánicos, representaba un ‘sacrificio’ simbólico de correspondencia a la generosidad de quien invita; era una culminación ritual que ‘sellaba’ el compromiso de reciprocidad y complementariedad entre comunes y entre estos y las divinidades. Esta práctica cultural pudo pervivir tanto tiempo porque Cacha y muchas otras sociedades indígenas andinas han estado al margen de algunos importantes cambios sociales contemporáneos, relacionados a procesos de modernización, que exigen a los individuos el autocontrol en el consumo de alcohol.

Las ocasiones de embriaguez eran también propensas a derivar en actos de violencia. Las peleas durante las fiestas se relacionaban con el rígido protocolo de interacción social de los indígenas, el imperativo de mantenerse mutuamente el respeto. En este sentido, la borrachera se constituía como el cese temporal de esas reglas de juego que permitía considerar a la violencia como una forma de solucionar problemas. Por otra parte, la violencia doméstica era el resultado de contradicciones en el ámbito de la identidad individual. Si bien la borrachera ‘potenciaba’ al individuo, también revelaba su impotencia y frustración para librarse de las implicaciones negativas de su ‘indianidad’. Consecuentemente, el borracho intentaba imponer mediante la violencia en sus dependientes imágenes de poder y masculinidad que carecía en la vida cotidiana.

CAPÍTULO 2

El consumo de bebidas alcohólicas en el discurso evangélico

“No os embriaguéis con vino, en lo cual hay disolución; antes bien sed llenos del Espíritu”.

Efesios 5:18

Si el consumo abundante de bebidas alcohólicas estaba enraizado en la tradición indígena y proporcionaba importantes significados para el intercambio social y la reproducción simbólica de la comunidad, ¿por qué, de la noche a la mañana, muchos indígenas de Cacha dejaron de tomar? Esta pregunta, que fundamenta y atraviesa este capítulo, ha sido un dolor de cabeza para el clero católico que no se explica cómo los evangélicos han logrado tal transformación o que considera simplemente que esta transformación se debe al carácter demoníaco que los evangélicos han atribuido a la bebida. No obstante, las razones y motivaciones de los indígenas para tal drástica transformación parecen ser más complejas y tangibles. Básicamente, se relacionan con la carencia de un marco de interpretación que permitiera a los indígenas definir y administrar los innumerables problemas que el excesivo consumo de alcohol estaba causando entre ellos.

El discurso evangélico ha proporcionado un nuevo marco de interpretación, similar al del alcoholismo, que define a tales problemas como anormales y que incrimina directamente al individuo. De esta manera, tanto el dejar de tomar como la salvación del alma se relacionan con la construcción de una nueva identidad individualista que se distancia de las prácticas de identificación comunal.

EL HABITUS

«¿Qué podemos hacer?, (tomamos porque) tenemos 500 años de ser explotados».

«Cuando trabajo tomo dos vasos para sentirme ‘fuerte’. Si no me siento débil y no trabajo bien».

«Soy tomador, usted disculpe. Ahora estoy tomado, usted disculpe».

Hoy en día en Cacha, nadie se pronuncia en favor del consumo de las bebidas alcohólicas y los pocos que toman frecuentemente se excusan como pueden. La diferencia con los escenarios del pasado no puede ser más extrema. Antes era prácticamente imposible negarse a tomar. No importaba excusa o malestar, apremio o inapetencia, era formidablemente difícil rechazar la presión del grupo por tomar.

Hemos mencionado que este cambio, de una aceptación incuestionable del consumo de bebidas alcohólicas como un conjunto de prácticas y significados que construyen la identificación social y regeneran simbólicamente a la comunidad a un repudio puritano que condena a la bebida, es una modificación del *habitus* –la conformación de disposiciones y maneras de ver el mundo que se asumen sin cuestionamiento. El *habitus* funciona como un ‘principio organizador’ de aplicación universal que “genera productos –pensamientos, percepciones, expresiones, acciones– cuyos límites son determinados por las condiciones social e históricamente establecidas de su producción”.¹ Asimismo, el *habitus* es la ‘necesidad’ histórica y socialmente determinada que se manifiesta como un conjunto de disposiciones que generan prácticas y percepciones que producen significado.²

El *habitus*, como un conjunto de (pre)disposiciones culturales, relativamente confiables y perdurables, para responder a las circunstancias prevalentes, nunca logra un estado concluyente. En efecto, el *habitus* es el producto de una historia y esa historia nunca deja de estar en construcción. Por lo tanto, “el *habitus* siempre está en una situación de llegar a ser y nunca en una de simplemente ser”.³

En Cacha, hasta antes de la irrupción de los evangélicos, el *habitus* configuraba la disposición a definir a la borrachera como algo positivo e indispensable para la pervivencia cultural de la comunidad. La borrachera, como prácticas y significados, era parte indiscutible de la propia definición identitaria de los indígenas de Cacha. No obstante, la aceptación de este régimen de verdad no estaba ausente de contradicciones. En las propias prácticas de consumo de bebidas alcohólicas, existía el inconformismo.

1. Pierre Bourdieu, *Outline of a theory of practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 95.
2. Pierre Bourdieu, *Distinction*, London, Routledge, 1984, p. 170.
3. Martyn Lee, “Relocating Location: Cultural Geography, the Specificity of Place and the City Habitus”, en McGuigan, *op. cit.*, p. 133.

«Todos se emborrachaban, pero nadie decía que estaba mal, nadie criticaba. Muchos sentían que estaba mal, pero nadie hablaba. Todos éramos parte de eso. Todos tomaban. ¿Cómo íbamos a criticar, si todos lo hacíamos igual?»

«Siempre después de tomar, cuando uno se sentía mal, había arrepentimiento, pero nadie decía nada».

El *habitus* no aceptaba excepciones. Bajo pena de ser tildados de antisociales, por no participar en la afirmación de la comunidad, todos tenían que tomar.⁴

Sin embargo, las cosas ya no eran como antes.

A través de los Andes ecuatorianos los patrones de consumo de bebidas alcohólicas estaban cambiando. Las bebidas alcohólicas nativas producidas en casa estaban siendo reemplazadas por bebidas comerciales con niveles de alcohol peligrosamente altos. Y las fiestas que debían llevar a la prosperidad se estaban convirtiendo en mortales.⁵

Durante las décadas de los setenta y ochenta, el consumo de bebidas alcohólicas de los indígenas de Cacha se empezó a distanciar cada vez más del consumo colectivo tradicional en virtud de la regeneración simbólica de la comunidad. La migración laboral producía nuevos ingresos monetarios que muchas veces se despilfarraban en la bebida y el consumo como esparcimiento aumentó significativamente.

«Yo ganaba 21 000 en la agricultura y me gastaba 40 000 en trago. Me iba a trabajar a la costa, a Babahoyo, en bananeras y la plata que traía lo gastaba en trago».⁶

«Se gastan todo su dinero. Pasan tiempo trabajando afuera y cuando vienen se gastan todo. No es que piensen en gastar todo cuando trabajan, no es que trabajen para tomar, pero cuando empiezan a tomar, se lo gastan todo».

«Los que viajan fuera, a trabajar, cuando regresan hacen alarde de su fama, de su personalidad, de su riqueza y se gastan todo su dinero en invitar a sus amigos para demostrarles que él es un hombre que conoce».

4. P. Harvey, *op. cit.*, p. 128.

5. Swanson sugiere que en los Andes ecuatorianos fue a finales de la década de los sesenta cuando la chicha producida en las comunidades empezó a ser desplazada por chicha adulterada comercial. Posteriormente, el trago desplazaría a la chicha. Tod D. Swanson, "Refusing to Drink with the Mountains: Traditional Andean Meaning in Evangelical Practice", en Martin E. Marty y R. Scott Appleby, eds., *Accounting for fundamentalism: the dynamic character of movements*, Chicago, The Chicago University Press, 1994, p. 84.

6. En 1985, el año referido en el testimonio, la tasa de cambio era de alrededor de 97 sucres por un dólar.

De esporádico –si bien frecuente– el consumo de bebidas alcohólicas pasó a ser diario. Muchos de los individuos que regresaban a Cacha, luego de haber trabajado por varios meses fuera, se emborrachaban por lapsos prolongados de varias semanas. Las fiestas y celebraciones continuaban realizándose, pero ya no marcaban el ritmo de las borracheras. Además, el aguardiente había desplazado por completo a la chicha. En este ambiente, ninguna familia estaba exenta de algún problema relacionado a la borrachera, ya sea por peleas en las fiestas, la violencia doméstica, el descuido de niños menores o la muerte de algún pariente cercano al quedarse «botado por allí».

No obstante, todavía no existía un marco de interpretación para concebir a la borrachera como problema. No habían formas para hablar de ello, ni maneras de explicar el inconformismo al respecto. En el *habitus*, que reproducía y naturalizaba la significación de la borrachera como afirmación de la comunidad y como parte constituyente del sujeto indígena, no existía la (pre)disposición para cuestionar a la borrachera.

LOS MARCOS DE INTERPRETACIÓN PARA EL CONSUMO DE BEBIDAS ALCOHÓLICAS

De acuerdo a Erving Goffman (1974), para interpretar y dar cuenta de cualquier situación en la que nos podamos encontrar como individuos –ya sea un sueño, una reunión de negocios, una borrachera, un mitin político, un ‘vuelo’ por consumo de drogas– recurrimos a marcos de interpretación que nos ayudan a definir y constituir la actividad específica que está ocurriendo.

[...] cuando los individuos están presentes en cualquier situación en curso, ellos se enfrentan con la pregunta: “¿Qué está pasando aquí?” Ya sea explícitamente, como en ocasiones de confusión y duda, o tácitamente, durante ocasiones de habitual certidumbre, la pregunta es presentada y la respuesta es presumida por la manera en que los individuos proceden en seguida a continuar con las tareas inmediatas.⁷

Los marcos de interpretación pueden ser complementarios y muchas veces es necesario emplear una estructuración de varios marcos de interpretación no-contradictorios para definir los diferentes aspectos de la situación en curso. Los marcos de interpretación establecen la definición de una situación,

7. Erving Goffman, *Frame analysis. An essay on the organization of experience*, Boston, Northeastern University Press, 1974, p. 8.

y nuestra consiguiente implicación subjetiva en la misma, de acuerdo a nuestro acervo de conocimiento sociocultural en referencia a los principios de organización que rigen los eventos. En este sentido, si bien son los propios individuos los que encuentran una “definición de la situación” apropiada para caso, esta definición no es su creación, sino que es producida por la experiencia subjetiva compartida de un grupo social. Comúnmente, “todo lo que los participantes hacen es evaluar correctamente lo que la situación debe ser para ellos y entonces actúan de acuerdo a esto”.⁸ Asimismo, el conjunto de estructuraciones de marcos de interpretación constituye un componente central de la cultura de cada grupo social particular,

[...] especialmente en la medida que los entendimientos emergen en relación a las principales clases de estructuraciones [de interpretación], a las relaciones de estas clases con otras, y a la suma total de fuerzas y agentes que estos diseños interpretativos convalidan en el mundo. Uno debe de tratar de formar una imagen de la estructuración de las estructuraciones de los marcos de interpretación de un grupo –su sistema de creencias, su “cosmología” [...]⁹

Es este sentido, el concepto de Goffman de la estructuración de las estructuraciones de los marcos de interpretación, tiene mucho en común con el concepto de *habitus* de Bourdieu, como la conformación de disposiciones y maneras de ver el mundo de un grupo social específico.

En las culturas occidentales,¹⁰ según Pertti Alasuutari (1992), para interpretar y dar cuenta de las situaciones de consumo de bebidas alcohólicas se utilizan dos antitéticos marcos de interpretación: el marco de interpretación del alcoholismo y el marco de interpretación de la vida cotidiana.

*En el marco de interpretación de la vida cotidiana, el consumo de bebidas alcohólicas, en gran medida, se asume sin cuestionamiento. El marco de interpretación de la vida cotidiana enfoca su atención en el lugar y las funciones del tomar en la interacción social.*¹¹

El marco de interpretación de la vida cotidiana para el consumo de bebidas alcohólicas es un agregado de marcos más específicos que la gente utiliza para interpretar el tomar. Las situaciones sociales de consumo de alcohol,

8. E. Goffman, *op. cit.*, pp. 1-2.

9. *Ibíd.*, p. 27.

10. Consideramos culturas occidentales a las que remontan sus orígenes a Europa occidental. Son culturas cuya cosmovisión y ethos han sido configurados, en síntesis, por la filosofía aristotélica, el cristianismo y el racionalismo cartesiano. En este sentido, las culturas indígenas andinas, aunque influenciadas por occidente, no son occidentales.

11. Itálicas en el original. P. Alasuutari, 1992, *op. cit.*, p. 1.

como actividades que se realizan dentro los confines de la vida cotidiana, son definidas en función del contexto social en que se realizan y del significado que el tomar aporta a la ocasión. Así, un brindis puede significar el reconocimiento mutuo de estar entre iguales, o tomar en una fiesta puede significar que el protocolo de interacción social ha dejado de ser tan estricto. Dentro del marco de interpretación de la vida cotidiana, las situaciones generalmente se perciben de una manera inmediata e irreflexiva. Como miembros competentes de una cultura, las personas simplemente entiende lo que está pasando sin necesidad de un razonamiento consciente. De acuerdo al marco de interpretación de la vida cotidiana, el consumo ordinario de bebidas alcohólicas consiste en situaciones cotidianas tales asistir a una fiesta, ir al bar, o tomar vino con las comidas.

El marco de interpretación de la vida cotidiana no distingue entre el consumo normal y anormal –o socialmente aceptable e inaceptable, o sano y patológico– de bebidas alcohólicas. Para esta tarea se requiere de otro marco de interpretación, incompatible con el anterior.

El marco de interpretación del alcoholismo, por otro lado, cambia la atención de la situación a los individuos y sus hábitos o estilos de tomar.¹²

El marco de interpretación del alcoholismo es una estructuración más consciente que se aplica a situaciones que no son fácilmente inteligibles dentro del marco de interpretación de la vida cotidiana. De esta manera, en el marco de interpretación de la vida cotidiana, una borrachera imprevista y ocasional es definida como un evento fortuito, pero el consumo de licor por la mañana y en solitario, después de una borrachera en la noche anterior, es una situación que para su definición puede exigir la aplicación del marco de interpretación del alcoholismo.

El marco de interpretación del alcoholismo distingue entre consumo normal y anormal de bebidas alcohólicas y, a partir de allí, desarrolla interpretaciones más profundas del consumo anormal, concebido como el síndrome del “alcoholismo”. Estas interpretaciones implican, en primer lugar, que el alcoholismo no es un caso extremo del comportamiento “normal”, sino algo por completo diferente. En segundo lugar, el alcoholismo es considerado como una deficiencia o debilidad en la voluntad o personalidad del individuo. En este sentido, el consumo no es considerado en función de su significación social, sino como resultado del intenso y imperioso deseo de tomar que el alcohólico es incapaz de contener. En tercer lugar, el alcoholismo es interpretado como un problema a largo plazo que puede ser administrado y controlado, pe-

12. Itálicas en el original. *Ibíd.*, p. 2.

ro nunca, curado. La persona diagnosticada como alcohólica, lo es para siempre. En efecto, el alcohólico tan solo puede aspirar a sobrellevar períodos de abstinencia y nunca, a curarse. Finalmente, el marco de interpretación del alcoholismo funciona como una profecía que se cumple por sí misma. Si el alcohólico toma un trago, el marco de interpretación del alcoholismo interpreta ese comportamiento como una prueba de la incapacidad de tal individuo de contener su inextinguible deseo de tomar. De esta forma, el marco de interpretación del alcoholismo no solo define y estructura situaciones, sino que también estructura las relaciones sociales al darles nuevos significados.¹³

En Cacha, hasta la emergencia de la religión evangélica, se utilizaban marcos de interpretación para definir las situaciones del consumo de bebidas alcohólicas que eran substancialmente diferentes de los marcos de interpretación de las sociedades occidentales, no obstante tener ciertas similitudes.

En la cultura indígena de Cacha, al igual que en las culturas occidentales, el marco de interpretación de la vida cotidiana definía las situaciones de consumo cotidiano de bebidas alcohólicas enfocándose en la ocasión en que se realizaba y el significado que producía el tomar. De esta manera, para los indígenas de Cacha, como miembros competentes de su cultura, las situaciones de consumo de bebidas alcohólicas que se hacían obviamente inteligibles eran las que necesariamente implicaban la socialización entre los participantes y la afirmación simbólica de la comunidad. Es decir que el consumo de bebidas alcohólicas ordinario consistía en las ‘tradicionales’ ocasiones para tomar, incluyendo fiestas anuales, celebraciones familiares, mingas, entierros y rituales de fertilidad agrícola.

A diferencia de las definiciones occidentales de las situaciones del tomar, en el marco de interpretación de la vida cotidiana de los indígenas existían dos procedimientos cuya ausencia hubiera llevado a la confusión en la definición de la situación. El primero era que en cualquier evento de socialización y consumo de bebidas alcohólicas, todos tenían que tomar. No hacerlo hubiera significado rehusarse a contribuir en la afirmación de la comunidad y consiguientemente, ser sancionado, con desconfianza y marginación, como antisocial.¹⁴ Es decir que en el marco de interpretación indígena de la vida cotidiana, el tomar no era considerado como una cuestión de libre albedrío, sino como un compromiso ineludible. El segundo proceder imprescindible en la definición de la mayoría de situaciones de consumo de alcohol, era el emborracharse hasta perder la conciencia. Dentro del marco de interpretación de la vida cotidiana, si para las sociedades occidentales, la borrachera ‘hasta el último’ es un accidente fortuito del consumo de bebidas alcohólicas, para la so-

13. *Ibíd.*, p. 162.

14. P. Harvey, *op. cit.*, p. 128.

ciudad indígena de Cacha, hasta antes de la emergencia evangélica, era la forma axiomática de concluir el evento social.

En las sociedades occidentales cada marco de interpretación que se emplea en las variadas situaciones en que se consume alcohol implica diferentes grados de autocontrol de la borrachera. En otras palabras, los eventos de consumo tienen diferentes normas en cuanto a la magnitud de la embriaguez permitida. Por lo general, un mismo individuo se va a embriagar mucho más en un bar con sus amigos que en una reunión de protocolo. En este sentido, el grado de autocontrol necesario, o la magnitud de la embriaguez permitida, es una de las formas como el marco de interpretación de la vida cotidiana define las diferentes ocasiones de consumo de alcohol. Por el contrario, entre los indígenas de Cacha, las diferentes definiciones de las situaciones de consumo de alcohol no se relacionaban con una gradación de la magnitud de la embriaguez permitida. A excepción de cuando se tomaba para ‘calentarse’ antes de trabajar, todas las demás situaciones implicaban emborracharse hasta el último.

Por su parte, el marco de interpretación indígena del consumo socialmente inaceptable de bebidas alcohólicas, al igual que el occidental, trasladaba el enfoque de las ocasiones y significados del tomar a los hábitos de consumo de ciertos individuos y distinguía entre consumo normal y anormal. No obstante, este marco de interpretación no era equivalente al alcoholismo.

En Cacha, el consumo anormal era el que se realizaba fuera de las prácticas de socialización y de afirmación de la comunidad, cuando se tomaba sin motivo y por vicio.¹⁵ No obstante, en un ambiente en el cual todos tomaban mucho, esto era muy difícil de esclarecer. Inclusive los que tomaban solos antes de la faena podían argumentar que lo hacían con el motivo de adquirir energía para el trabajo. Y si bien la señal inequívoca para definir al vicioso era el consumo sin motivo y en solitario, esto era bastante raro ya que generalmente siempre había alguien con quien tomar.

La concepción indígena del consumo anormal de bebidas alcohólicas, a diferencia de la concepción occidental, no consideraba que el comportamiento del borracho que tomaba fuera de los ámbitos de socialización se debía a una deficiencia en la voluntad o personalidad del individuo, sino que atribuía esa conducta anormal a una enfermedad o mal que provenía de fuera del individuo.¹⁶

15. *Ibíd.*

16. Esta concepción es semejante a la noción europea pre-moderna de la enfermedad. Hall, citando a McNay, afirma lo siguiente:

“En *El nacimiento de la clínica* (1973), Foucault trazó cómo ‘en menos de medio siglo, el entendimiento médico de la enfermedad fue transformado’ de una noción clásica que en la que la enfermedad existe separada del cuerpo, a la idea moderna que la enfermedad emerge

«(El que no puede dejar el trago) Tiene algo misterioso, como una enfermedad que no lo deja».

Esta ‘posesión’ se relacionaba con la concepción indígena de las bebidas alcohólicas como poseedoras de una energía vinculada con los poderes del paisaje. Una energía que provenía de ‘afuera’ y que podía ser mal dirigida por el infortunio o la maldad de otras personas. De esta suerte, el individuo estaba ‘tocado’ por un mal que lo obligaba a beber fuera de los contextos socialmente aprobados. Esta condición, a diferencia del alcoholismo, no se consideraba como permanente o incurable. Mientras se pudiera eliminar el ‘mal’, el individuo se podía curar.¹⁷

Si, siguiendo a Foucault y parafraseando a Stuart Hall, consideramos que en occidente fue solamente después de que cierta definición del ‘alcoholismo’ fuera puesta en práctica, que el sujeto apropiado –el alcohólico como el conocimiento médico y psicológico contemporáneo lo definen– podía aparecer,¹⁸ podemos afirmar que en Cacha, a pesar de tanta borrachera, no existían, desde el punto de vista de los actores, ni el alcoholismo ni el alcohólico.

El alcoholismo, término recién acuñado en 1854,¹⁹ es un síndrome intrínsecamente ligado a la cultura occidental.

El marco de interpretación del alcoholismo está de varias maneras enraizado en las formas culturales de las sociedades occidentales. Es una reflexión de la oposición de “individuo” a “sociedad”; o de “ansias” y “deseos” a “fuerza de voluntad” y “súper-ego”.²⁰

dentro y puede ser localizada directamente por su curso a través del cuerpo humano (McNay, 1994)”. L. McNay, *Foucault: a critical introduction*, Cambridge, Polity Press, 1994, citado por S. Hall, “The work of representation”, *op. cit.*, p. 47.

17. En el estudio de Marlene Dobkin de Ríos en la Amazonía peruana, una mujer joven se convierte, de repente, en alcohólica. Al ser llevada al curandero, la mujer ve una visión que señala la causa de su alcoholismo. El ‘embrujo’ es obra de un joven pretendiente que al ser rechazado por ella, preparó y le hizo tomar inadvertidamente un polvo blanco disuelto en un vaso de chicha. El curandero interpretó su visión y le devolvió el mal al hombre joven. Desde entonces, ella dejó de ser alcohólica. Marlene Dobkin de Ríos, *Visionary Vine. Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon*. Prospect Heights, Ill., Waveland Press, 1972, p. 108, citado por Alasuutari, 1992, *op. cit.*, p. 149.
18. La frase de Hall es: “Y fue solamente después de que cierta definición del ‘demencia’ fue puesta en práctica, que el sujeto apropiado –el demente como el conocimiento médico y psicológico contemporáneo lo definen– podía aparecer”. S. Hall, “The work of representation”, *op. cit.*, p. 46.
19. Ver T. Saignes, “ ‘Estar en otra cabeza’: tomar en los Andes”, *op. cit.*, p. 14.
20. P. Alasuutari, 1992, *op. cit.*, p. 151.

En otras palabras, el alcoholismo es una formación discursiva, una construcción cultural, producto del proceso de modernización general de occidente. Está íntimamente ligado a las transformaciones sociales de occidente, tales como la creciente importancia de las relaciones de mercado, creciente proporción de gente ocupada en trabajo autónomo y ‘mental’, medicalización del control social, relaciones de poder panópticas y un desplazamiento del control estatal al individual.²¹

La creciente importancia de las relaciones de mercado intensifica el uso del marco de interpretación de la adicción al hacer que la racionalidad utilitaria y el interés propio sean esquemas incuestionables que no requieren pruebas ni explicación. Los riesgos del abuso del alcohol son discutidos en los términos de esta perspectiva individual. Si entonces, una persona entendida fracasa en seguir el recomendado curso de acción racional, esto se considera como una demostración de una patología tal como el alcoholismo. Desde esta perspectiva individualista tiene sentido pensar que “el problema está en el hombre, no en la botella”.²²

En contraposición a la definición indígena del consumo anormal de bebidas alcohólicas, que consideraba inapropiado el consumo cuando no reproduce los valores de socialización y afirmación simbólica de la comunidad, el marco de interpretación del alcoholismo utiliza en la definición de las situaciones de consumo anormal conceptos como autocontrol, fuerza de voluntad, personalidad e individuo. En efecto, el alcoholismo es uno de los muchos marcos occidentales de interpretación mediante los cuales el “individuo moderno y la individualidad son socialmente producidos y reproducidos”.²³

En conclusión, entre los indígenas de Cacha, el alcoholismo era un marco de interpretación ausente. No es que ellos no hubieran escuchado la palabra “alcohólico”, ni que no tenían alguna idea al respecto. Lo que no existía era la formación discursiva del alcoholismo como conocimiento incuestionable. No existían los significados del alcoholismo, como la perspectiva médica; ni sus prácticas, como el consumo disociado de la socialización; ni sus instituciones disciplinarias, como centros de desintoxicación o grupos de recuperación. Por consiguiente, no existían los correspondiente sujetos de conocimiento, los alcohólicos. No debemos olvidar que el alcoholismo, como una construcción cultural de occidente, requiere de identidades personales individualistas y en Cacha en ese entonces las identidades eran comunitarias.

21. *Ibíd.*, pp. 163-164.

22. *Ibíd.*, p. 164.

23. *Ibíd.*, p. 2.

LA DEFINICIÓN DE LA BORRACHERA COMO PROBLEMA

Para distinguir los hechos sociales –acciones, sentimientos y pensamientos que surgen de la experiencia subjetiva compartida y que controlan a los individuos– normales de los patológicos, Durkheim (1982 [1895]), además de sostener que aquella distinción varía de una sociedad a otra, afirma que unos y otros corresponden con lo general y lo excepcional. En este sentido, los hechos sociales “normales” son aquellos que se encuentran en la mayoría los individuos, dentro de estrechos límites de variación. Por el contrario, hechos “patológicos” son aquellos que se encuentran solo en una minoría de casos y por breves períodos de tiempo. Además, la condición de normalidad de un fenómeno social es menos dudosa si, primero, se puede demostrar que sus signos externos de generalidad no son meramente “aparentes” sino que están “enraizados en la naturaleza de las cosas”, y, segundo, si la aplicación práctica del conocimiento así adquirido será facilitada al saberse no simplemente lo que se quiere, sino por qué se quiere. En otras palabras, si la práctica tiene sentido.²⁴ Siguiendo estos argumentos, la distinción de normalidad del consumo abundante de bebidas alcohólicas en Cacha estaba reforzada, primero, porque el consumo era generalizado; segundo, porque el consumo estaba enraizado en la tradición indígena; y tercero, porque si un poblador quería tomar, era porque quería socializar con otros. Ante estos argumentos, la legitimidad de la normalidad del consumo abundante de bebidas alcohólicas parece contundente, no deja intersticios para considerarlo como anormal o patológico.

No obstante, Durkheim añade que, en algunas sociedades, en ciertos períodos de transición, un hecho de generalidad extraordinaria puede persistir, a pesar de no corresponder con las nuevas condiciones de existencia, a fuerza del empecinado hábito. Una vez que se ha establecido la generalidad de un hecho social mediante la observación, la recomendación de Durkheim para el sociólogo es reconstruir las condiciones sociales que determinaron ese hecho social y decidir si todavía son, o no, pertinentes. Si todavía lo son, el hecho social es “normal”, pero si las condiciones sociales originales han dejado de ser pertinentes, entonces la normalidad del hecho social es meramente “aparente”.²⁵

24. Robert Jones, *Emile Durkheim: An Introduction to Four Major Works*, Sage, Beverly Hills, 1986, pp. 60-81.

25. *Ibíd.*

Las condiciones sociales que determinaron las prácticas de consumo de bebidas alcohólicas entre los indígenas, al parecer, hace mucho que dejaron de ser pertinentes. Como mencionamos anteriormente, en tiempos prehispánicos, la borrachera hasta perder la conciencia era una práctica cultural que integraba concepciones de sacrificio simbólico para promover la fecundidad general y consolidar la reciprocidad y complementariedad entre los seres divinos, regentes y comunes. Esta práctica esporádica de desmesurada embriaguez tenía lugar en una configuración social que controlaba estrictamente el consumo de chicha, reservándolo únicamente para las ocasiones rituales oficialmente sancionadas. Por el contrario, la configuración social ‘tradicional’, que aproximadamente subsistió en Cacha hasta inicios de la década de 1980, reproducía las pautas coloniales de ordenamiento jerárquico en virtud de la ‘raza’ y tenía muy poco de reciprocidad entre dominados y dominantes. Además, en lugar de controlar el consumo, esta configuración lo incentivaba al máximo, subyugando económicamente de esta manera a los bebedores indígenas.

Si las condiciones sociales que originaron estas prácticas de consumo de bebidas alcohólicas entre los indígenas han perdido su pertinencia, ¿es la normalidad de estas, como arguye Durkheim, meramente “aparente”? ¿Es quizás una normalidad frágil o impuesta? A pesar del obvio y copioso beneficio económico que producía el consumo indígena de bebidas alcohólicas para el sector dominante blanco-mestizo y de los innumerables problemas que causaba este consumo entre los mismos indígenas, ¿es válido pensar que ninguno de los indígenas jamás cuestionó la normalidad del consumo abundante de alcohol? Ciertamente que el consumo tenía importantes significados para la reproducción de la comunidad y era una de las pocas formas de entretenimiento, pero ¿es que nadie pudo alguna vez pensar que era contradictorio considerar como normal los tantos problemas que el exceso de alcohol causaba?

Obviamente que las graves y concretas consecuencias del tomar en exceso se percibían y se sentían, pero no se definían como patológicas o anormales. En otras palabras, si bien existía la necesidad de definir ciertas situaciones de consumo de alcohol como problemáticas, no había un marco de interpretación apropiado para esto.

El quid del asunto es que la distinción de normalidad del abundante consumo de bebidas alcohólicas estaba establecida por la formación discursiva, o *epistema*, que reproducía al sujeto ‘indio’. En este sentido, el estado del conocimiento en aquella época acerca de los ‘indios’, creado por el discurso e íntimamente vinculado al poder, determinaba que para ellos era normal tomar en exceso. Esta práctica se consideraba como inseparable de la naturaleza de su ser y para el ‘indio’ no había alternativa.

Aplicando a nuestro tema la propuesta de Stuart Hall para el análisis de las formaciones discursivas de Foucault, tenemos que el epistema de la ‘indianidad’, que reproducía al sujeto ‘indio’, incluía los siguientes elementos:²⁶

1. Afirmaciones acerca de la indianidad que proporcionaban cierto tipo de conocimiento al respecto. *El indio es un ser arcaico y primitivo que tiene una inherente propensión a emborracharse.*
2. Reglas que prescribían ciertas maneras, excluyendo otras, de hablar y pensar acerca de la indianidad. *Lo que se puede pensar y hablar de los indios está siempre supeditado a su condición natural y permanente de subordinación. En ese sentido, es inconcebible pensar que un indio borracho pueda tener una posición social por encima de los blanco-mestizos.*
3. Sujetos que personificaban el discurso. Indios con los atributos que se esperaban de ellos, en virtud de la manera como el conocimiento acerca de la indianidad fue construido en aquel tiempo. *Indios borrachos.*
4. Autoridad que adquirió el conocimiento acerca de la indianidad. Cómo este conocimiento se constituyó en la ‘verdad’ encarnada acerca de los indios en ese momento histórico. *La certidumbre de los tratados seudocientíficos que atribuyen a los indios ciertas características inmutables en su modo de ser, tales como la tendencia genética a emborracharse.*
5. Prácticas institucionales para tratar con los sujetos indios, cuyas conductas eran reguladas y organizadas de acuerdo al conocimiento creado por el discurso. *La discriminación racial y la instigación blanco-mestiza para que los indios realicen fiestas y se emborrichen.*
6. Por último, el análisis debe reconocer que en un momento histórico posterior surgirá una nueva formación discursiva que suplantará al existente, creando nuevas concepciones de indianidad, nuevos discursos con el poder y la autoridad de ‘la verdad’ para regular las prácticas sociales de nuevas maneras.²⁷

Es un error pensar que la formación discursiva que concibe y controla al sujeto indio es una imposición unilateral del grupo dominante. En realidad, la significación de la formación discursiva y sus consecuencias concomitantes son el resultado de una lucha discursiva en el *milieu* de las relaciones de poder. El poder, a pesar de las enormes diferencias en su detentación, nunca está monopolizado sino que circula en todas las direcciones, está impregnado en “todos los niveles de la existencia social y por lo tanto se encuentra ope-

26. S. Hall, “The work of representation”, *op. cit.*, p. 45.

27. *Ibíd.*, p. 46.

rando en todos los sitios de la vida social”.²⁸ En este sentido, la formación discursiva del ‘indio’ no es una imposición de cabo a rabo, sino que es producto de una negociación discursiva intrínsecamente relacionada al diferencial de poder entre indígenas y blanco-mestizos.

El discurso determina que el individuo debe adecuarse a su identidad india y mientras que el discurso no haya sido desplazado por otro, no hay manera alternativa para darle sentido al mundo. Al indio, dentro de *su* normalidad, no le queda sino emborracharse.

Es muy significativo que en Cacha, hoy en día, los indígenas que son estigmatizados por estar constantemente borrachos se excusen a sí mismos recurriendo a ese mismo discurso colonial que los construye como sujetos subordinados, humillados y resignados:

«¿Qué podemos hacer?, tenemos 500 años de ser explotados».

«Necesitamos del trago para poder trabajar».

«Somos indios de poncho».

«Yo sería alguien así como usted, sin poncho, y no punchado como estoy ahora».

El discurso, como prácticas, conocimientos y significados, construye la subjetividad colectiva que a su vez no puede considerarse independientemente de las formas de identidad. La subjetividad colectiva es la “base misma de la formación de la identidad –que, a su vez, en tanto que consiste en un proceso activo de interpretaciones y construcciones simbólicas de la realidad social, reproduce y transforma la subjetividad colectiva”.²⁹

Como vimos anteriormente, el consumo de bebidas alcohólicas contiene significaciones muy importantes para la construcción social de la identidad indígena, pero, como todas, esa identidad, no es ‘real’. “Todos estamos encauzados en una construcción cultural de nuestra identidad, y eso sólo se puede hacer de manera que incorporemos nuestras ideas en varios prácticas y objetos”.³⁰

Cuando elementos centrales de la filosofía de vida de un hombre están vinculados al consumo de bebidas alcohólicas, es comprensible que para él sea muy difícil dejar de tomar aún cuando el consumo causa problemas sociales y de salud. Esto es particularmente así porque no estamos abordando falsas creencias acerca del consumo de bebidas alcohólicas ni efectos del consumo

28. *Ibíd.*, p. 48.

29. P. Alasuutari, 1992, *op. cit.*, p. 73.

30. *Ibíd.*, p. 145.

en el metabolismo humano. Más bien, de lo que se trata es de la formación de identidad.³¹

Entre los indígenas, la profunda relación del consumo de bebidas alcohólicas con la identidad revela que aún si la condición de normalidad del consumo de bebidas alcohólicas era meramente “aparente”, todavía se estaba muy lejos de poder definir ese consumo como problemático.

Por último, si consideramos que entre los indígenas no había forma coherente de definir y dar cuenta de las situaciones problemáticas ocasionadas por el consumo de bebidas alcohólicas, ni el marco de la vida cotidiana, ni el marco del consumo anormal de bebidas alcohólicas podían responder por las situaciones problemáticas, debemos concluir que menos podían existir las soluciones para esos problemas. Por el contrario, el marco de interpretación del alcoholismo en las sociedades occidentales, no solo define claramente las prácticas y los sujetos de consumo de bebidas alcohólicas considerados como problemáticos, sino que también provee un explícito programa de recuperación. En este sentido, el alcoholismo es un modelo explicativo, coherente y cabal, de patologización que simultáneamente identifica al paciente y proporciona las medidas que tanto paciente identificado como los demás en su entorno deben seguir para administrar los hábitos de consumo considerados como problemáticos. En Cacha, si no existían las definiciones para considerar ciertas situaciones relacionadas al consumo de alcohol como problemáticas, como anormales o patológicas, menos aún iban a existir estrategias para resolver esas situaciones.

Al no existir un marco de interpretación apropiado para el consumo problemático de bebidas alcohólicas, lo que había era una crisis de interpretación y es en tales circunstancias de ambigüedad, cuando el mensaje evangélico inicia su divulgación proselitista en Cacha.

EL PROSELITISMO EVANGÉLICO Y EL NUEVO MARCO DE INTERPRETACIÓN

«En mi reflexión me preguntaba: ¿es la borrachera lo que Dios quiso para nosotros? Fui donde el catequista para tratar de aprender más, para tratar de entender, pero este no ayudaba. Antes de ser evangélico, en mi reflexión, queriendo encontrar respuestas, escuché la radio evangélica y se me aclaraban las ideas».

31. *Ibíd.*

En América Latina, el término “evangélico” designa de una manera general a los cristianos protestantes. Los protestantes no responden ante una Iglesia unificada, como los católicos, sino que pertenecen a una variedad de denominaciones o iglesias. Si bien el origen de muchas iglesias evangélicas en las comunidades indígenas del Ecuador se puede trazar al trabajo misionero de religiosos estadounidenses, hoy en día, estas son completamente administradas por los mismos indígenas.

De acuerdo a David Stoll (1990), el protestantismo evangélico es una tradición religiosa que se distingue por tres creencias básicas: la infalibilidad y autoridad absoluta de la Biblia, la salvación a través de una relación personal con Jesucristo —experimentada como un “renacer”— y el compromiso de propagar a todos el mensaje de salvación. En efecto, los evangélicos, mediante la fervorosa predicación y diseminación de los evangelios, inducen a individuos de otras religiones a optar por la conversión y transformar, espiritual y materialmente, sus vidas personales.

Siguiendo la lógica calvinista, la religión evangélica considera que la riqueza personal conseguida mediante el trabajo honrado es la manifestación divina de aprobación en razón de que el individuo ha sabido llevar un estilo de vida de acuerdo a los designios de Dios. Recíprocamente, la pobreza es atribuida a la culpabilidad del individuo que no ha sabido aceptar a Dios, ni llevar una vida acorde con sus intenciones divinas.³²

«Dios como creador es dueño del mundo y nosotros también debemos ser dueños de riquezas. Dios es nuestro ejemplo. Mire ahora como los jóvenes tienen carro, son abogados, buenos comerciantes, ingenieros, médicos».

La riqueza y la pobreza, además, no se limitan a la existencia terrenal, sino que son señales de Dios en cuanto a la (pre)determinación de los escogidos para la salvación eterna. Los que se han dedicado a trabajar honrando a Dios irán al cielo y los que no, irán al infierno.³³ De esta forma, el mensaje protestante, originado en sociedades étnicamente homogéneas, ignora las causas histórico-sociales de la pobreza y pone toda la responsabilidad acerca de las condiciones sociales, las formas de vida y la salvación eterna en el individuo.

«Dios, el creador de todo, no nos hizo para que estemos viviendo así como animales, como por naturaleza, y si no seguimos el camino que Dios nos ha trazado, entonces es nuestra culpa.

32. E. Rohr, *op. cit.*, p. 163.

33. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1985 [1904-1905], p. 138.

Dios nos puso en la tierra para que vivamos bien, no para sufrir. Y viviendo bien, mejorando material y espiritualmente es la prueba de que estamos siguiendo lo que Dios quiere. Sin embargo, no hay que ocuparse sólo de lo material, ese es el camino errado».

Para los evangélicos, la finalidad de la vida es asumir un compromiso absoluto con Dios y esto implica consagrarse a un estilo de vida, supuestamente revelado en el texto sagrado, ascético y virtuoso, que implica, entre otras cosas, religiosidad, introspección, austeridad, estricta ética de trabajo y rechazo a las exigencias de los instintos.³⁴ Al considerarlos como placeres instantivos o tentaciones malignas que no honran a Dios, los evangélicos no toman ni bailan. Asimismo, los evangélicos rechazan la práctica de veneración de imágenes, tan característica de la Iglesia Católica, al considerarla una forma de idolatría o paganismo.

«Es el conocimiento de Dios lo que produce el cambio. Antes no había conocimiento, ni católico, ni evangélico. Dios no quiere que sigamos viviendo así. Nuestra vida aquí tiene una finalidad. El quiere que vivamos bien y sigamos su ejemplo. El hombre ha sido creado como imagen y semejanza de Dios y por tanto debemos seguir su ejemplo. Él no quiere que vivamos no más por vivir».

En Cacha, el mensaje evangélico llega antes que los pastores o ministros religiosos a través de los programas radiales en quichua transmitidos por la emisora “HCUE-5, La Voz de la Laguna Colta”.³⁵ Entre los pobladores de Cacha, son los jóvenes adolescentes o recién casados los más receptivos al mensaje evangélico, en especial los que tienen en sus familias grandes problemas por el consumo de alcohol y que han empezado a cuestionar el sentido de las prácticas del tomar. Por otro lado, los menos receptivos son, obviamente, los mayores cuya forma de vida y prestigio social estaban determinados y reproducidos por las fiestas y borracheras.

Conjuntamente con la nueva oferta de salvación que constituye la conversión, el mensaje evangélico introduce un nuevo marco de interpretación para el consumo de bebidas alcohólicas que permite definir a las situaciones de la borrachera como problemáticas. Para este efecto, el mensaje evangelista no recurre a la distinción patológica basada en preceptos médicos, sino que,

34. E. Rohr, *op. cit.*, p. 200.

35. Esta emisora evangélica fue puesta en funcionamiento en 1961 y es una extensión de la emisora de la Misión Evangélica HCJB que funciona en Quito desde 1931. *Ibid.*, p. 121.

al contraponer la borrachera al orden divino, se le atribuye a la bebida un carácter maligno o, más precisamente, diabólico.³⁶

«Los evangélicos tienen más éxito prohibiendo el licor porque dicen que no es obra de Dios sino del diablo».

En este sentido, el alcohol, como obra del diablo, es inherentemente maligno y es causa principal de las condiciones de pobreza y sufrimiento de los indígenas. En un medio ambiente abarrotado de problemas relacionados al consumo excesivo del alcohol, la sentencia de que el alcohol arruina a las personas es muy difícil de ser rebatida. Además, en una acusación que se parece mucho a la de las autoridades religiosas españolas del siglo XVI, se considera que el consumo de alcohol está vinculado con el paganismo que pervive en las fiestas, los rituales y la curandería. De este modo, además de borrachos, los católicos son acusados de atrasados y salvajes, de llevar un sistema “primitivo” de creencias y fiestas.³⁷ Para los evangélicos, estos factores, que demuestran un desconocimiento del dios de la cristiandad, son la legitimación principal de su obra de propagación de la fe.³⁸

El nuevo marco de interpretación para la borrachera impulsado por los evangélicos ya no se enfoca en la ocasión en que se realiza y el significado que produce el tomar, sino que se enfoca en el carácter maligno recientemente atribuido a la bebida y en las perjudiciales consecuencias que el tomar produce.

«Cuando predicamos decimos: vea la diferencia porque este señor vive bien y esto otro vive mal. La respuesta es que el primero ha visto lo que quiere Dios y ha dejado de tomar».

La religión evangélica retoma entonces el papel central que, según Durkheim (1985 [1912]), le corresponde a la religión y que, entre los indígenas, la Iglesia Católica no se había mostrado interesada en ejercer: la administración de la moral.

36. Me refiero al diablo como fuente del mal, cuya obra se considera como opuesta a la de Dios.

37. Susana Andrade, “Del paganismo al protestantismo: algunos apuntes sobre el proceso de reinterpretación de lo sagrado en los indígenas de Chimborazo-Ecuador”, en Angelina Pollak-Eltz y Yolanda Salas, coords. *El pentecostalismo en América Latina*, Quito, Abya-Yala, 1998, p. 114.

38. E. Rohr, citando a Jacob Klassen, comenta lo siguiente: “[...] cristopaganismo que ‘está orientado más a exorcizar los espíritus malignos, que a reproducir la Pasión de Jesucristo, y se encuentra así a años luz de las ideas teológicas’”. J. Klassen, *Fire on the paramo. A new day in Quichua receptivity*, London, Anne Arbor, 1974, p. 7, citado por E. Rohr, *op. cit.*, p. 140.

INDÍGENAS E IGLESIA CATÓLICA

El dictamen de los evangélicos de que en realidad los indígenas supuestamente católicos no conocían al dios cristiano era bastante acertado. La Iglesia Católica, satisfecha con el reconocimiento formal del catolicismo, no se interesó en enseñar a los indígenas los fundamentos teológicos de la fe cristiana. Manteniendo, por siglos, la concepción de que los indígenas tenían capacidades disminuidas, la administración católica consideraba inútil instruirlos en conocimientos religiosos que fueran más allá de los básicos para su salvación, los Mandamientos y rezos tradicionales, ya que se asumía que los indígenas no los entenderían ni necesitaban. Construyendo un Dios circunscrito a una dimensión represiva, los sacerdotes católicos denunciaron pecados y amenazaron con el infierno, pero nunca les comunicaron a los indígenas la riqueza del discurso moral cristiano.³⁹

En todo caso, los indígenas reproducían una religiosidad más existencial que doctrinal.⁴⁰ Su aparente sometimiento a la autoridad religiosa no dejaba de ser un medio utilitario para eludir dificultades y obtener ciertos beneficios. En este sentido, “la utilización de la religión católica para los intereses de la supervivencia étnica parece haber sido el modo dominante de adhesión”.⁴¹

El indio había aprendido a practicar un cristianismo externo y simplificado que le permitía, cuando así le convenía, seguir integrado a ciertas formas de vida tradicional precristianas o hacer su capricho individual. De modo que debieron ser frecuentes los casos en que tampoco tenía motivación suficiente por mostrar una mayor competencia pues, a su modo, se había reubicado en su tradición.⁴²

En Cacha, como vimos anteriormente, la Iglesia Católica ejerció su misión de igual forma que en toda América Latina, en “complicidad con el sistema de discriminación y de explotación del cual han sido víctimas los indígenas”.⁴³

39. Sonia Corcuera de Mancera, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 28.

40. R. Santana, *op. cit.*, p. 184.

41. *Ibíd.*, pp. 175-176.

42. S. Corcuera, *op. cit.*, p. 167.

43. R. Santana, *op. cit.*, p. 154.

«Los curas ejercían una especie de esclavitud. El evangelismo fue el apoyo fundamental para liberarse de la sumisión. Los curas incentivaban la idolatría y la borrachera. El dinero era para los chicheros y para los curas. No había desarrollo personal ni humano».⁴⁴

Empero, es elocuente que la emergencia de la religión evangélica y un gran número de conversiones hayan tenido lugar precisamente durante los años de labor pastoral del primer sacerdote católico que demostró un interés genuino en querer mejorar las condiciones de vida de los indígenas de Cacha. Precisamente por querer desmontar la entrega de ‘varas’ —el sistema de cargos— y limitar las prebendas de los *apus*, el párroco Modesto Arrieta fue expulsado de Yaruquíes por el grupo de poder blanco-mestizo en 1977. Acusado irónicamente de evangélico, además de comunista, el padre Arrieta dedicó sus esfuerzos a la organización pastoral de los indígenas y construyó un centro parroquial, que ofrecía alguna capacitación laboral, en Cacha, en la comunidad de Machángara. Además, el padre Arrieta fue instrumental en conseguir la autonomía política de Cacha, que en 1980 se constituyó en la primera parroquia política indígena del Ecuador.⁴⁵ El padre Arrieta ha sido el primer y único sacerdote católico que por algunos años ha tomado residencia entre los indígenas de Cacha; no obstante, tal dedicada labor no podía borrar el desatinado y cercano pasado de la Iglesia Católica.

Que la religión católica haya sido impuesta a los indios (a “cristazos” según la expresión española) no es un secreto para nadie, [...] pero lo que es menos evidente para el gran público es el hecho de que esta iglesia ecuatoriana, como institución, ha sido y permanece hasta nuestros días extrañamente extranjera a los indios, una iglesia “de los blancos”, discriminatoria, distante e intimidatoria.⁴⁶

La identificación del sacerdote con el sector blanco-mestizo dominante imposibilitaba que los indígenas vieran en él un guía espiritual en quien confiar. El distanciamiento y desconfianza no podían ser mayores ya que ni curas ni indígenas cumplían con su obligación cristiana.⁴⁷ Viviendo un cristianismo superficial, los indígenas se limitaban a asistir a misa. Los curas, por su parte, menospreciando a los indígenas, se limitaban a mostrar su autoridad

44. Entrevista con dirigente evangelista, originario de Cacha. Quito, 14 de septiembre de 1999.

45. Cacha se convirtió en parroquia política gracias al trabajo de la Federación de Cacha formada a partir de un grupo de dirigentes indígenas que trabajaba en la pastoral organizada por el padre Arrieta. Posteriormente, muchos de estos dirigentes se hicieron evangélicos. Entrevista con poblador que trabaja en la pastoral, enero 2000. Ver también M. Arrieta, *op. cit.*, p. 52.

46. R. Santana, *op. cit.*, p. 168.

47. S. Corcuera, *op. cit.*, p. 242.

y poder. Jamás se preocupaban por establecer una comunicación o diálogo, ni de escuchar y resolver cualquier inquietud moral que los indígenas pudieran tener. En realidad, curas e indígenas vivían en mundos aparte. Consideremos nada más las barreras del lenguaje: a principio de los años setenta, solo el cinco por ciento de las mujeres indígenas entendían el idioma español y por supuesto que los curas no hablaban quichua.⁴⁸ El desconocimiento acerca del mundo quichua y la estrategia de los indígenas de representarse como seres sumisos para que no los molestaran en sus comunidades, llevaba a los sacerdotes a pensar que los indígenas eran seres humanos disminuidos, carentes de juicio suficiente y voluntad de decisión.⁴⁹ De allí, las posiciones extremadamente paternalistas de los sacerdotes, tratando a los adultos indígenas como personas infantiles.

Por la histórica e innegable relación de la Iglesia Católica con el poder dominante blanco-mestizo, que explotaba sin tapujos a los indígenas de Cacha, la barrera de recelo entre los sacerdotes e indígenas parece, hasta hoy en día, infranqueable. Es significativo que los indígenas católicos de Cacha, a pesar de que comulgan, jamás han practicado la confesión de sus pecados ante un sacerdote para obtener el perdón de Dios.⁵⁰

La Iglesia Católica y la borrachera indígena

Si bien los curas sermoneaban a los indígenas por el exceso de alcohol, por otro lado, estaban plenamente involucrados en la promoción de las grandes fiestas alcohólicas que constituían la “expresión privilegiada de la religiosidad católica de los indios”.⁵¹ Los curas pensaban que los indígenas tenían una ‘naturaleza caída y débil’ y consideraban que no podían juzgarlos con excesiva dureza.⁵² La perorata de los curas caía, entonces, en oídos sordos. Los curas no tenían el menor interés en cambiar las cosas y las comunidades indígenas no permitían interferencias en este respecto.

Este desinterés de la Iglesia Católica en impedir el excesivo consumo de alcohol de los indígenas, si bien se relaciona con el interés mercantil de los propios curas, por otro lado, es un legado de la administración religiosa colonial. Esta consideraba, en primer lugar, que habían faltas mucho más graves y preocupantes que la borrachera y que esta, por ser una falta leve, debería merecer la indulgencia. En segundo lugar, que aún bajo los efectos del alcohol,

48. M. Arrieta, *op. cit.*, p. 139.

49. S. Corcuera, *op. cit.*, pp. 127-128.

50. Entrevista con un encargado pastoral en Cacha, febrero 2000.

51. R. Santana, *op. cit.*, p. 188.

52. S. Corcuera, *op. cit.*, p. 13.

la persona conserva el juicio suficiente para discernir entre lo bueno y lo malo.⁵³ Finalmente, que “los indígenas tienen el cuerpo tan habituado, que no actúan con agresividad ni causan daño, ni de su embriaguez se siguen otras culpas”.⁵⁴

Mientras que los indígenas borrachos no constituían una amenaza para la autoridad eclesiástica, y soslayando innumerables opiniones que incriminaban a la borrachera indígena, la Iglesia Católica no se agobiaba demasiado al respecto.⁵⁵

Por otro lado, debemos pensar en la formidable resistencia que oponían los indígenas cuando los curas iban más allá de la perorata.

«Al principio al cura Arrieta no lo querían dejar entrar porque él quería que los indígenas dejen el alcohol. Ellos querían seguir siendo como eran y que los dejaran solos».⁵⁶

La Iglesia Católica no fomentaba los elementos de identificación cultural necesarios para legitimar la autoridad moral. Los sacerdotes, más que modelos de salvación, eran nada más que burócratas intermediarios entre el ajeno dios católico y los indios. En este contexto, era imposible que de un día a otro un cura cambiase las inmemoriales reglas de juego.

SOBRIEDAD, IDENTIDAD E INDIVIDUALISMO

«Antes yo estaba borracho casi todos los días. Tomaba con amigos, con mi esposa y también solo. Después de una semana de estar borrachos, mi esposa y yo –el estómago ya no resistía, viendo a mis hijos sufriendo, no les preparábamos comida– sufriendo, lloramos mucho y desde ese momento, dejamos la bebida. Recuerdo que cuando lloramos, quedaron tres botellas de licor allí en la ventana. Ya desde antes escuchábamos la palabra de Dios en Radio Colta y en ese momento, nos dimos cuenta que no se podía seguir así».

«Yo tuve mucho dolor y sufrimiento. Mis padres tomaban mucho. En fiestas o en Riobamba. Recuerdo el temor que tenía cuando esperaba que regresen de Riobamba. [...] Yo sufría muchísimo por esto. [...] Quise ser buen católico. Leía la Biblia y aconsejaba, pero me decían que eso era cosa de evangélico».

53. S. Corcuera, *op. cit.*, pp. 238 y 54.

54. *Ibíd.*, p. 230.

55. *Ibíd.*, p. 53.

56. Entrevista con un encargado pastoral en Cacha, febrero 2000.

cos y no me escuchaban. [...] Cuando me casé, una vez estando borracho le pegué a mi esposa. Mi suegro, en su defensa, me dijo que cómo es posible que un hombre que lee la Biblia y que va aconsejando, le levante la mano a su esposa. Eso hizo herida en mi corazón. Me hizo reflexionar mucho».

«Mi hermano mayor era muy borracho. Trabajaba en Quito y cuando venía a Pucará Quinche pasaba borracho un mes. Mi hermano menor fue el primero que se hizo evangélico. Él nos empezó a hablar y sobre todo le hizo saber a mi hermano mayor que lo que estaba haciendo estaba mal. Entonces, nos reunimos los tres hermanos y conversamos. Allí rezamos y le hicimos la promesa a Dios de no volver a tomar, y desde entonces hemos seguido así».

En las narraciones de los ex-católicos que optaron por la conversión, la escena dominante siempre es el momento crucial de cambio que marca el principio de una nueva vida sin alcohol. Estas historias, que reflejan las formas de ver el mundo y las concepciones de sí mismos de los narradores, son biografías personales que ordenan simbólicamente la realidad. Articulando el pasado, presente y futuro, estas narraciones son ‘mitos de origen’ de cada uno de los individuos, elementos esenciales en la constitución de su nueva identidad personal.⁵⁷ La dimensión de significado que articula las diferentes narrativas del momento crucial de cambio es el despertar espiritual del individuo. Este despertar, haber optado por Cristo y en contra Satanás,⁵⁸ imprescindiblemente implica la adopción de una nueva identidad. En efecto, el individuo no podría ‘renacer’ si no adoptara una nueva e ímpoluta identidad que le diera sentido a su nueva vida, preservara su autoestima y lo mantuviera sobrio.

«También se crea una identidad. La gente deja el alcohol y lo demuestra en público. Esto es motivo de orgullo».

De acuerdo a Lévi-Strauss (1969: 210), el formato narrativo es fundamental en el mito, es a través de su estructura como sus elementos adquieren significado y es en su totalidad simbólica cómo el mito sintetiza, modela y organiza nuestra experiencia. En este sentido, las historias de conversión en Cacha siempre siguen la misma estructura: crisis familiar por problemas relacionados al consumo de alcohol, recepción del mensaje evangélico que ofrece una explicación para la situación, reconocimiento del problema, afirmación de la voluntad para salir del problema, despertar espiritual, y adopción de la nueva identidad. Este proceso es muy similar al de la recuperación del alcohólico, cuya estructura narrativa es la siguiente: llegar al fondo de la miseria alcohólica, reconocimiento personal de ser un alcohólico, afirmación de la vo-

57. P. Alasuutari, 1992, *op. cit.*, p. 42.

58. E. Rohr, *op. cit.*, p. 143.

luntad para salir del problema, admisión en un programa de recuperación y adopción de la nueva identidad de abstemio.⁵⁹ En su forma más simple, la estructura narrativa de ambos procesos es haber llegado al fondo de la perdición y en un viraje total haber emprendido la recuperación.

El alcoholismo es una construcción cultural que obedece a la medicalización del control social propio de las sociedades occidentales; no obstante, la forma de recuperación que propone para el paciente identificado no obedece a prescripciones netamente médicas. Tomemos el caso de uno de tratamientos para la recuperación de alcohólicos más populares y exitosos en occidente, el tratamiento formulado por la organización internacional Alcohólicos Anónimos. La AA no se suscribe oficialmente a ninguna denominación cristiana o religiosa en particular, sin embargo, de acuerdo a la ideología de la organización, la sobriedad es adquirida mediante una fuerte experiencia “espiritual”.⁶⁰

Tu sabes, en esto hay un poco de fanatismo. Uno se mantiene sobrio tanto tiempo como el éxtasis prevalezca. Es lo mismo que la fe, en una secta religiosa. Es básicamente lo mismo.⁶¹

Asimismo, en los períodos históricos durante los cuales las sociedades occidentales –predominantemente, las protestantes– han considerado el consumo excesivo de bebidas alcohólicas como un pecado, el modelo dominante de tratamiento ha sido incentivar en el borracho un despertar interior, un renacer espiritual. Hoy en día, en las sociedades occidentales, el consumo excesivo de bebidas alcohólicas ya no es percibido como un pecado, sino fundamentalmente como un síntoma de problemas latentes en la personalidad del individuo, o como una enfermedad, no obstante, se recurre a un modelo de tratamiento similar al anterior. Para que el alcohólico se recupere, es indispensable que ‘vea la luz’. Ya que su ‘enfermedad’ consiste en no poder detenerse cuando empieza a tomar, sin esta suerte de ‘renacimiento espiritual’, es improbable que el alcohólico pueda construir una nueva personalidad que le dé sentido a su vida después de la drástica decisión de no tomar más.

Tanto el modelo moral inculcado por los evangélicos como el modelo médico del alcoholismo –modelos que se ocupan de administrar las dificultades ocasionadas por el exceso de bebidas alcohólicas– consideran que la causa de los problemas está en el borracho o paciente identificado, es decir que

59. P. Alasuutari, 1992, *op. cit.*, pp. 54, 82 y 95.

60. *Ibid.*, p. 167.

61. Opinión de un alcohólico que ha pasado por el tratamiento de recuperación de AA, citado por P. Alasuutari, 1992, *op. cit.*, p. 132.

es un asunto individual. En contraste, el *habitus* de las culturas indígenas ‘tradicionales’ se fundamenta en la preponderancia categórica de los intereses comunales. Si la ética evangelista y el modelo del alcoholismo –que estructuran y han sido estructurados por el pensamiento moderno– se ocupan de la inmoralidad de sujetos individuales, el pensamiento comunal, o premoderno, se ocupa de la moral pública y los valores comunales.⁶² En este sentido, entre los indígenas, la dimensión principal del cambio histórico en la consideración moral de la borrachera está en el desplazamiento del sentido de lo comunal a lo individual. Además, en el pensamiento moderno, basado en ideas antiguas cristianas, existe una correspondencia, que los evangélicos aprovechan muy bien al acusar a los católicos de realizar fiestas primitivas, entre comunal/individual y natural/civilizado.⁶³

La ideología del individualismo que caracteriza a la modernidad y que promueven los evangelistas enfatiza la singularidad individual y exhorta la introspección de la conciencia, la autodisciplina y la autodeterminación. La individualidad es una forma específica de autoconcebirse que es parte del proceso de modernización que conduce al desarrollo del ámbito privado de la vida. Refiriéndose a cómo ocurrió este proceso en Inglaterra en el siglo XVII, Christopher Hill escribe lo siguiente:

Todos los caminos en nuestro período conducen al individualismo. Más cuartos en las casas de los campesinos acomodados, el uso de vidrio en las ventanas ... el uso de carbón en las estufas, el reemplazo de bancas por sillas, todos esto hizo posible más confort y privacidad, al menos para la mitad más pudiente de la población. La privacidad contribuyó a la introspección y al examen de conciencia del puritanismo radical, a llevar diarios y escritos espirituales, a George Fox y Samuel Pepys. Posiblemente hasta el espejo puede haber ayudado a la introspección.⁶⁴

El individualismo también se relaciona con el desarrollo del género literario de la autobiografía, que empezó en el Renacimiento y estaba en pleno auge en los tiempos de Goethe (1749-1832).⁶⁵ En este sentido, como forma de autoconcebirse, la individualidad está muy relacionada a la difusión de la alfabetización en occidente. Leer y escribir son formas de reflexión e introspec-

62. *Ibíd.*, p. 163.

63. *Ibíd.*, p. 153.

64. George Fox (1647-1648) fue el líder religioso inglés que fundó el movimiento de los cuáqueros. Samuel Pepys (1633-1703) escribió diarios de la monarquía inglesa. Christopher Hill, *The century of revolution: 1603-1741*, Surrey, Nelson, 1980, p. 217, citado por P. Alasuutari, 1992, *op. cit.*, p. 154.

65. *Ibíd.*

ción, formas de conocerse a sí mismo, que se hacen en solitario, que no requieren del intercambio social directo. En este sentido, la producción de significado en la lectura y la escritura, aunque depende de la intersubjetividad que comunica a escritores y lectores, es un acto personal.⁶⁶

El individualismo desplaza a los mitos de origen colectivo de las sociedades comunales con la autobiografía, que proporciona la estructura narrativa a los mitos personales de la identidad individual. En otras palabras, la identidad del individuo ya no es producto de las narraciones colectivas –en este sentido, la fiesta es una forma de narración colectiva– sino de la narración individual de su vida. La autobiografía no corresponde con la sucesión de situaciones experimentadas por el individuo durante sus años de vida, sino que es una reconstrucción simbólica narrada en primera persona y actualizada desde el presente que estructura su cosmovisión y su identidad personal haciéndolas manifiestamente ‘reales’.⁶⁷

El examen de conciencia

Además de la narración básica de caída y redención que estructura la nueva identidad de los convertidos, la predicación evangélica proporciona una técnica para hacer de la identidad una actividad de transformación permanente con la finalidad específica de acercarse cada vez más a Dios, o lo que es lo mismo, a la verdad. En términos de Foucault, se trata de una tecnología del yo.

[Las] tecnologías del yo, [...] permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.⁶⁸

En otras palabras, se trata de las técnicas para actuar sobre uno mismo que construyen la subjetividad del individuo en relación a la ‘verdad’. Las tecnologías del yo responden a cómo se constituye el sujeto en objeto de conocimiento para sí mismo.

66. El impacto del alfabetismo en la concepción de yo en las sociedades comunales es algo que merece estudiarse.

67. P. Alasutari, 1992, *op. cit.*, p. 155.

68. Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1991 [1988], p. 48.

[Se trata de] la formación de los procedimientos por los que el sujeto es inducido a observarse a sí mismo, analizarse, descifrarse, reconocerse como un dominio de saber posible. Se trata, en suma, de la historia de la “subjetividad”, si entendemos esta palabra como el modo en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo.⁶⁹

Ya que la ‘verdad’ consiste en los fundamentos y justificaciones de las prescripciones para distinguir entre el bien y mal, entre lo permitido y lo prohibido, la formación de la subjetividad y la moral están intrínsecamente relacionadas.⁷⁰ En este sentido, las tecnologías del yo implican la configuración histórica de la relación ética del individuo consigo mismo que lo constituye como sujeto de acción moral.⁷¹ Las tecnologías del yo implican “ciertas formas de aprendizaje y de modificación de los individuos, no sólo en el sentido más evidente de adquisición de ciertas habilidades, sino también en el sentido de adquisición de ciertas actitudes”.⁷²

En Cacha, los evangélicos leen. Se los ve –solos o solas, o con sus cónyuges y familias, o organizados en grupos de lectura– enfrascados ante las páginas de sus Biblias. La ordenanza evangélica de conocer la Palabra no solo ha provocado un notable esfuerzo alfabetizador, sino que la autoridad entre ellos resulta de ese conocimiento.

Ahora dicen: “la Palabra enseña unidad”, y explican los conflictos anteriores a causa de la misma Palabra, producto de la mala traducción e interpretación de la que fue objeto por los misioneros evangélicos y religiosos católicos. En sus manos, el uso y sentido de la religión cambió. La justicia se realiza por medio de la Palabra. Cada representante religioso instruye sobre los preceptos cristianos, cuando se trata de solucionar los problemas familiares.⁷³

La finalidad de este esfuerzo de lectura bíblica es llegar al conocimiento del Dios cristiano a través del conocimiento de uno mismo.

[...] cada persona tiene el deber de saber quién es, esto es, de intentar saber qué es lo que está pasando dentro de sí, de admitir faltas, reconocer tentaciones, localizar los deseos, y cada cual está obligado a revelar estas cosas o bien a Dios, o bien a la comunidad, y, por lo tanto, de admitir el testimonio público o privado de sí. Las verdaderas obligaciones de fe y respeto a sí mismo

69. Michel Foucault citado por Miguel Morey, “Introducción”, en M. Foucault, *op. cit.*, p. 21.

70. Miguel Morey, *op. cit.*, p. 19.

71. *Ibíd.*, p. 25.

72. M. Foucault, *op. cit.*, p. 49.

73. S. Andrade, 1990, *op. cit.*, p. 58.

están ligadas entre sí. Este vínculo permite la purificación del alma, imposible sin un conocimiento de sí mismo.⁷⁴

La exigencia de competencia en relación al conocimiento bíblico, conduce a los individuos evangélicos a practicar frecuente la introspección. En esta práctica, el alma se conoce a sí misma al contemplarse en un elemento similar. Es solo a través de la contemplación de lo divino, que sirve como un espejo para descubrir la verdad –lo moralmente correcto– que es posible hacer el examen de conciencia.⁷⁵

«Este conocimiento de Dios, el saber que nuestra vida tiene una finalidad, un objetivo, una razón de ser, permite que podamos hacer un examen de conciencia y arrepentirnos de lo que hemos hecho mal. Reconocer lo que hemos hecho mal y cambiar».

Se establece entonces una relación entre la lectura bíblica como reveladora de la verdad final y la vigilancia de uno mismo en el examen de conciencia. Esto era algo que anteriormente hubiera sido imposible de realizar. Los curas católicos habían dejado a los indígenas en el desconocimiento absoluto acerca de los razonamientos cristianos, por ejemplo, la naturaleza del pecado o el sacrificio de Cristo. Además, los indígenas no estaban permitidos de tocar la Biblia. Los curas básicamente se limitaban a decir no hagan esto, no hagan lo otro. Si por un lado, los curas sancionaban pecados y aleccionaban mandamientos sin el razonamiento que los sustenta; por otro, los indígenas muchas veces eran castigados, no por pecar, sino por ser indios. La ambigüedad de la Iglesia con respecto a los lineamientos para la conducta moral de los indígenas no podía ser más exagerada.

En concreto, el examen de conciencia era imposible porque no existía el conocimiento que sirva de referente de comparación, ni la técnica para realizar la introspección, ni tampoco la significación que justificara su realización.

La autoridad moral del individuo evangélico

Además de la adopción de una nueva identidad, el despertar espiritual evangélico implica una ‘revelación’ de conocimiento que capacita al individuo para hacer distinciones morales, es decir, entre lo bueno y lo malo del carácter y la acción del ser humano. En realidad, no es que el individuo haya ca-

74. M. Foucault, *op. cit.*, p. 81.

75. *Ibíd.*, p. 59.

recido de esa capacidad, sino que la moral ‘tradicional’, sancionada por el bien comunitario y relacionada con los poderes del paisaje, es reemplazada, y simultáneamente legitimada, por la que proviene del más alto bien intrínseco, esto es, la voluntad de Dios.

La distinción entre la bondad y maldad conduce a los individuos a clasificar a la voluntad y acción humana como moral o inmoral, construyéndose, correspondientemente, las distinciones respecto a lo que se considera normal y anormal. En ambientes menos influenciados por éticas religiosas y más por la medicalización del control social, lo normal y anormal corresponden con lo sano y lo patológico. No obstante, en las sociedades occidentales, aparentemente secularizadas, la religión y la medicina están bastante más cercanas de lo que solemos pensar. En efecto, de acuerdo a Seth Farber, la “dicotomía normal/patológico es esencialmente un concepto religioso; la noción de patología se basa en la inferencia que ha ocurrido un rompimiento con el orden natural (Creado por Dios)”.⁷⁶

La asumida capacidad de los evangélicos de poder distinguir en la acción y voluntad de las personas el orden creado por Dios de los atentados en contra de ese orden, ha ‘autorizado’ a los evangélicos a procurar cambiar los hábitos de consumo de bebidas alcohólicas de los católicos que acostumbran a tomar en exceso.

«le hablan a los borrachos, no para que se conviertan, sino para que dejen el trago. (Les demuestran) como está su familia, abandonada, sus hijos sin nada que comer, para que vean como está la situación y los estragos que causa el trago». Poblador evangélico.

«No somos animales». Poblador católico.

Si bien los evangélicos no logran cambiar a todos los empedernidos bebedores, de todos modos, su prédica moral ha dado lugar a que los borrachos sean estigmatizados, vistos como seres dañados y menospreciados y no como personas íntegras y normales.⁷⁷ Hoy en día, en Cacha, los tomadores son pequeños grupos de personas mayores que en su mayoría son dependientes y no tienen mayor responsabilidad. Por su parte, revelando la influencia de la prédica moral evangélica, los demás católicos, en general más jóvenes, usualmente solo toman en fiestas familiares que ya no duran cuatro días, sino tan solo una noche.

76. Seth Farber, “Transcending Medicalism; An Evolutionary Alternative”, *The Journal of Mind and Behavior*, 8, 1987, pp. 105-133, citado por P. Alasuutari, 1992, *op. cit.*, p. 193.

77. Erving Goffman, *Estigma, la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1995.

Sobriedad e identidad étnica

Por último, debemos mencionar que si bien la nueva identidad evangélica construye identidades individualistas –no como propiedades intrínsecas en la persona, sino como regímenes discursivos de verdad que dictaminan maneras de llevarse y de concebir el mundo– por otro lado, promueve y revitaliza la adscripción a la colectividad étnica indígena. Reconociendo la alteridad a que son sometidos los indígenas por el conjunto blanco-mestizo de la sociedad ecuatoriana, la propuesta identitaria evangélica, al reapropiarse y revalorizar ciertos principios tradicionales indígenas, como son el idioma quichua, la inclusión participativa y la dedicación a la comunidad, ha tornado una mala situación en virtud, ha descentrado el conjunto de significados perniciosos que se le atribuían al sujeto indio. Los evangélicos no han abandonado la identidad étnica, más bien la han revitalizado reformulándola con connotaciones más ‘modernas’.

La convergencia de religión y revitalización étnica es una fórmula identitaria que debe mucho de su éxito a la capacidad de autogestión que han logrado las asociaciones evangélicas. Los evangélicos “no participan en un empresa extraña a ellos mismos sino en algo que les pertenece profundamente, que consideran como su propia obra, a la cual consagran tiempo, creatividad y honestidad”.⁷⁸

Este nivel de autogestión –por ejemplo, al organizar conferencias bíblicas– crea una dinámica de comunicación y distribución de responsabilidades que traspasa los límites geográficos de las comunidades y establece vínculos con grupos evangélicos de otros lugares. De esta manera, los antiguos recelos que existían entre comunidades han sido sustituidos por sentimientos de solidaridad y esfuerzos de colaboración en alcanzar objetivos comunes.⁷⁹ Estos esfuerzos de unidad entre los grupos evangélicos, bajo la tutela de la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE), han ido consolidando un poder político considerable a nivel nacional. No obstante que es una organización de carácter religioso, la FEINE, reconociendo su capacidad de convocatoria, ha optado en los últimos años por una participación política más activa, en función de luchar por los intereses de los indígenas evangélicos del Ecuador.

Ciertamente que el indígena de hoy no es el indio de ayer. Ciertamente que en este proceso, muchas prácticas y significados culturales han quedado en el camino; no obstante, los temores de un etnocidio cultural parecen

78. R. Santana, *op. cit.*, p. 209.

79. *Ibíd.*

bastante infundados. Después de todo, tanto la cultura como las identidades no son entidades estables y permanentes, sino que son prácticas que se constituyen en toda interacción social constantemente empujando la significación, hasta donde sea posible, en dirección de representaciones más ventajosas en las relaciones de poder. En este sentido, desear preservar la pretendida ‘autenticidad’ de la cultura es negar la perspectiva de cambio que implican las constantes negociaciones de poder en cuyo ámbito se reproduce la cultura. En realidad este deseo se origina en las perspectivas etnocentristas de la antropología que cuestiona el cambio en las culturas de los Otros, pero no en la propia. En definitiva, cualquier transformación que tome lugar en las culturas andinas, o en cualquier otra, es cuestión de los propios miembros competentes de esa cultura que interpretan y le dan sentido y significación a esa transformación.

En este punto, la supuesta ‘autenticidad’ de la cultura, una comparación entre servicios religiosos católicos y evangélicos, llevados a cabo en Cacha en noviembre de 1999, puede resultar reveladora.

En la misa católica, al lado de los indígenas de Cacha que en su mayoría son de talla pequeña, el sacerdote, que mide alrededor de un metro noventa, es imponente. Él es alemán, blanco y voluminoso. Su español, con un marcado acento, no es fácil de entender. Además, él no habla quichua. Durante la misa, las dificultades de comunicación son bastante obvias. La participación de los indígenas es prácticamente nula y su mirada perdida indica que no están siguiendo lo que dice el cura. El sacerdote se comporta con los indígenas de una manera extremadamente paternalista. Intentando hacerse entender, el sacerdote trata a los indígenas como a niños, les hace repetir muchas de las cosas que él dice. Después del evangelio, un catequista de Cacha repite en quichua el pasaje leído por el sacerdote. No obstante, los rostros no indican un cambio de atención, están acostumbrados a la única exigencia católica: estar presentes físicamente. Cuando la misa termina, ninguno de los indígenas se acerca a hablar con el sacerdote. Tan rápido como llegó, él abandona la comunidad en su camioneta. Este sacerdote es el único para Yaruqués y las 23 comunidades indígenas de Cacha. Los indígenas ya no van a Yaruqués a escuchar misa y en las comunidades, las misas son extremadamente esporádicas. Muchas veces los pobladores católicos tienen que caminar varios kilómetros o esperar varias horas para asistir.

En el culto evangélico, en idioma quichua, el pastor es uno entre iguales. La ceremonia es un modelo de participación en donde todos cantan energéticamente por un par de horas. El canto está acompañado por un trío instrumental –guitarra eléctrica, órgano electrónico y batería– a cargo de jóvenes de la comunidad. En un momento determinado de la ceremonia, los cantos se interrumpen para dar paso a la lectura y reflexión que hace el pastor sobre un

pasaje de la Biblia. Esto dura entre cinco o diez minutos y después los cantos se reanudan. El término del servicio religioso da lugar a la ocasión social para saludarse y conversar. No obstante los instrumentos electrónicos, tanto el culto como los cantos, los temas, la duración de la ceremonia y la autogestión administrativa son originalmente indígenas. Los servicios son muy regulares, los horarios varían en cada comunidad para acomodar a los ocho pastores que residen en Cacha, pero si no hay pastor, el culto igual se realiza, algún otro 'creyente' tomará la batuta.

BORRACHERA Y CONVERSIÓN RELIGIOSA

[...] cabe plantear la pregunta, de por qué motivo son acatadas voluntariamente, es decir sin presión, las tan drásticas y abiertamente represivas condiciones de los grupos misioneros evangélicos y fundamentalistas. Y ya que es posible partir del hecho de que también el converso es sujeto de su historia, y que la racionalidad de la renuncia a los placeres embriagantes de las fiestas implica siempre la promesa de otro deseo posiblemente más apremiante que aquél que las fiestas satisfacen, es válido investigar este otro logro. Porque hasta ahora se dedujeron solamente los logros de carácter ideal, ya que llevar a cabo la conversión con ayuda de la asistencia médica, los curso de alfabetización y una revaloración general de la cultura indígena pueden ser motivo esencial de un cambio de religión. ¿Pero es que no existen otros motivos más concretos que hagan parecer aconsejable una conversión?⁸⁰

Al analizar a qué obedece la conversión, debemos considerar que en Cacha nunca han existido las 'ingentes' cantidades de dinero destinadas a proyectos de desarrollo, asistencia médica y escuelas que algunas organizaciones misioneras protestantes de Estados Unidos y Canadá han proporcionado a otras colectividades indígenas del Ecuador.⁸¹ Las posibilidades económicas de tales organizaciones misioneras, Santana (1995) argumenta, abren las puertas al proselitismo evangélico.

El dinero viene a ser una parte importante en la querrela entre catolicismo y protestantismo en el medio indio. Signo indirecto de las necesidades dramáticas de los indios en el plano material, para los protestantes representa la llave de oro que les permite precisamente el acceso a las comunidades, mientras

80. E. Rohr, *op. cit.*, p. 153.

81. S. Andrade, 1990, *op. cit.*, p. 3.

que para los católicos es el enemigo peligroso y “diabólico” que socava las bases tradicionales de su iglesia.⁸²

De acuerdo a testimonios de misioneros de la organización *Gospel Missionary Union* de Estados Unidos que trabajaron en Colta en la década de 1960 y que usualmente predicaban en el contexto de visitas médicas, las primeras aperturas de parte de los indígenas que podían encauzarse hacia la conversión ocurrieron después de la cura de alguna aflicción o enfermedad.⁸³

En Cacha, empero, el proselitismo ha tenido otras características. En lugar de forasteros, los proselitistas han sido pobladores de Cacha que después de pasar algún tiempo fuera, regresaban convertidos y se dedicaban a propagar entre sus allegados el mensaje evangélico.⁸⁴ En 1973, empezó a funcionar un pequeño templo evangélico en Obraje, el primero de Cacha, con una minúscula congregación.⁸⁵ Entre 1981 y 1987, se realizaron campañas evangélicas proselitistas en Cacha –con carpas, videos y altoparlantes– que en su mayoría estaban organizadas por los primeros pobladores convertidos con la asistencia de la Asociación Evangélica del Chimborazo, que opera en Colta. La influencia de esta asociación se manifiesta en que las comunidades de Cacha más cercanas a Colta son las que tienen mayores porcentajes de evangélicos.

Algunos pobladores, al escuchar la radio evangélica en una situación de crisis familiar causada por el exceso de bebidas alcohólicas, optaron por la conversión. A partir de entonces, empezaron a organizar lecturas bíblicas y cultos evangélicos en sus casas. Posteriormente, ya como grupo organizado, construyeron un templo evangélico en su comunidad y trajeron a pastores de comunidades aledañas.

La conversión en Cacha, por lo tanto, no ha obedecido al proselitismo evangélico apoyado por el ejercicio de la medicina o por las posibilidades de desarrollo y educación que grupos misioneros extranjeros han ofrecido en otras comunidades indígenas del Ecuador.

Tampoco debemos descartar influencias para la conversión de carácter estructural, tales como la aspiración grupal e individual por mayor autonomía,⁸⁶ o la creciente influencia de la economía nacional de mercado que for-

82. R. Santana, *op. cit.*, pp. 163-164.

83. Testimonios recogidos por Ben J. Nickel, *Along the Quichua Trail*, Smithville, Gospel Missionary Union, pp. 82-83, citado por T. D. Swanson, *op. cit.*, p. 86.

84. M. Arrieta, *op. cit.*, p. 246.

85. Entrevista con el primer pastor evangélico en Cacha.

86. David Stoll argumenta que la razón principal de las conversiones obedece a que la Iglesia Evangélica sirve mejor a los intereses de sus miembros. David Stoll, “Prólogo”, en S. Andrade, *op. cit.*, p. ix.

ma individuos sujetos al interés personal, o la emergencia de nuevas formas de marcar las diferencias sociales, o las dificultades de mantener intactos los intereses y formas de pensar comunales ante la influencia de la migración y la creciente comunicación con el mundo exterior. No obstante, tales razones, abstractas y remotas, están lejos de afectar la decisión personal de un individuo de abandonar el catolicismo y de convertirse al evangelismo. Desde el punto de vista del actor, las razones para la conversión, proponemos, han sido el poder controlar los problemas relacionados al consumo de alcohol y, consecuentemente, el rechazo a la forma de vida determinada por las fiestas y el sistema de cargos. Estas razones estaban vinculadas con la promesa inherente en la conversión de mejorar el nivel de vida de la familia, al utilizar para ese fin recursos que antes se gastaban en la bebida y en las fiestas. Además, en un medio ambiente en donde el tomar con moderación no tiene sentido, es entendible que se optara por la solución extrema, el mandato divino de acuerdo a la prédica evangélica, de la abstinencia total.

Se ha palpado también que algunos abrazan “la nueva religión” para librarse de la presión social y familiar que esclaviza a las bebidas alcohólicas por cualquier pretexto. Las nuevas generaciones atribuyen a este mal la tragedia de su hogar, las faltas continuas en sus compromisos de trabajo; al declararse “huaquico” ya nadie le exige beber, [...] ⁸⁷

No obstante, la transformación del *habitus* no es un proceso simple ni espontáneo. Mientras que en el pasado el tomar era un compromiso social ineludible, hoy nadie insiste en ‘hacer tomar’ trago a otra persona –aunque, manifestando la fuerza de la costumbre, en las celebraciones evangélicas todavía hay hombres que insisten en hacer tomar una ‘chicha’ sin alcohol, hecha de avena y panela. Entre la homogeneidad de creencias del pasado, caracterizada por el compromiso comunal, y la tolerancia religiosa del presente, caracterizada por la opción individual, hay una distancia que no estuvo exenta de antagonismos.

«Cuando nos convertimos a evangélicos, éramos perseguidos. A mí me insistían enormemente para que tomara, ya que antes yo era uno de los organizaba las fiestas. Después de mucho [ajetreo], los católicos se dieron cuenta de que el cambio era en serio y dejaron de insistirme para que tome».

«Antes al divisar un borracho le evitábamos. Los católicos borrachos querían hacer tomar de todas formas a los evangélicos. Hasta tiraban el trago en la cara».

87. *Huaquico* era como les decían a los evangélicos en la década de los ochenta. Ahora se les dice “creyentes” o, paternalistamente, “hermanitos”. M. Arrieta, *op. cit.*, p. 246.

La agresividad de los católicos no respondía a razones superficiales. Al rechazar el ofrecimiento de tomar, los evangélicos estaban rompiendo tanto el compromiso de reciprocidad como el sentimiento de ser semejantes. En otras palabras, no participar en la borrachera era faltar a la moral comunitaria. Razón de sobra, de acuerdo a los católicos, para que los convertidos merezcan que les tiren trago en la cara, pero el origen del antagonismo iba aún más allá. Dejar de tomar no solo implicaba adoptar una nueva identidad y religión, sino que implicaba tirar al traste tanto el *ethos* como la cosmovisión de los indígenas de Cacha.

De acuerdo a Clifford Geertz (1997), la religión tiene la función de “sintetizar el *ethos* de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden”.⁸⁸ En este sentido, los símbolos, prácticas y creencias religiosas sincréticas de los indígenas, que incluían tanto asistir a una misa como emborracharse en una fiesta o evocar a los poderes del paisaje, mostraban convincentemente que su estilo de vida era congruente con el estado de cosas descrito por su cosmovisión.

Esta confrontación y mutua confirmación entre *ethos* y cosmovisión legitiman las preferencias morales y estéticas al presentarlas como parte de una realidad indiscutible e inalterable, y al invocar sentimientos morales y estéticos en el ámbito religioso, refuerzan las creencias sobre la forma de ver el mundo.⁸⁹

Por lo tanto, el negarse a tomar era un cambio en el *ethos* que implicaba la impugnación de la parte de la realidad que hasta entonces se asumía sin cuestionamiento, implicaba romper con la concepción de que el indio toma porque es indio e implicaba, necesariamente, una negación de la correspondiente cosmovisión. Si *ethos* y cosmovisión dejan de armonizar, la religión deja de tener sentido y en esto, el descrédito y la crisis de autoridad de la Iglesia Católica no podía ser más aprovechable.

Además de impugnar algunas prácticas de identificación comunal tan importantes como las fiestas, los evangélicos han desacreditado a los poderes del paisaje argumentando que son creencias supersticiosas debidas al desconocimiento del Dios verdadero. Así, las prácticas rituales de evocación de los poderes del paisaje, tales como el sacrificio de animales para que la tierra sea fértil o las prácticas de los curanderos para desviar el infortunio invocando a las montañas circundantes, poco menos que han desaparecido. Si, por un lado, el *ethos* ya no gira alrededor del compromiso identitario de la bebida, por

88. Geertz, *op. cit.*, p. 89.

89. *Ibíd.*

otro lado, la cosmovisión ha dejado de lado las creencias en los poderes del paisaje.

Entre los indígenas de Cacha, las consideraciones teológicas fundamentalmente se circunscriben a la distinción de que los católicos toman y los evangélicos no. Mientras que los evangélicos señalan las graves consecuencias del tomar e insisten en considerar al consumo de bebidas alcohólicas como una transgresión del ordenamiento divino, los católicos que toman abundantemente reclaman que los dejen tranquilos y que «en la Biblia no dice que hay que estar discriminando».

Las limitaciones de este debate indican que a falta del consumo de alcohol, los evangélicos tienen pocos argumentos convincentes para persuadir a los pobladores a que opten por la conversión. Además, las similitudes extremas entre los procesos de recuperación alcohólica y conversión religiosa indican su implícita relación de causa y efecto.

Sustentada por situaciones de sufrimiento familiar, la condena al consumo de bebidas alcohólicas implicaba, además, la impugnación de la legitimidad de la autoridad divina y moral de la Iglesia Católica, debido a la pasada complicidad de los curas con la explotación mercantil del consumo indígena de bebidas alcohólicas. Tales denuncias concebían a los curas católicos como fallidos y prescindibles intermediarios de Dios. Al poner el conocimiento bíblico al alcance de todos, los evangélicos despojaron a los curas de la legitimación de su autoridad, permitiendo, a su vez, la autonomía de los evangélicos en la administración de las cuestiones de la fe.

Por estas razones, consideramos que en Cacha el motivo principal para que los pobladores opten por la conversión a la religión evangélica era la urgencia de modificar el ethos, la necesidad de controlar los problemas causados por el exceso de alcohol. Tal modificación requería de un nuevo marco de interpretación para el consumo de bebidas alcohólicas que permitiera a los individuos librarse de la forma de vida de excesiva embriaguez impuesta por el compromiso comunitario y el sistema de cargos. La borrachera era gloria, pero también infierno.⁹⁰

RESUMEN

Entre los indígenas de Cacha, el tomar en abundancia era parte esencial e ineludible del ethos –la forma de vida, disposiciones, carácter y valores fundamentales de su cultura– que como tal, se vivía incuestionablemente. Las

90. Corcuera, *op. cit.*, p. 211.

prácticas de consumo de bebidas alcohólicas eran imprescindibles en la reproducción simbólica de la comunidad y en la construcción social de la identidad de los pobladores. Consecuentemente, el abundante consumo de alcohol, así como los graves problemas ocasionados por este consumo, eran considerados como normales.

Al incrementarse el número de pobladores que salen a trabajar fuera de Cacha –por la mayor disponibilidad de dinero, mayor oferta de bebidas alcohólicas y por el reemplazo de la chicha por el trago– aumentan considerablemente tanto el consumo de alcohol como los correlativos problemas. Si por un lado, existía la necesidad de definir y explicar el padecimiento que estos problemas causaban; por otro lado, no existía la predisposición social para cuestionar el obligatorio consumo de alcohol, ya que se consideraba como algo natural y legítimo.

Es en esas circunstancias cuando se inicia el proselitismo evangélico en Cacha. La religión evangélica propone un nuevo marco de interpretación para el consumo de bebidas alcohólicas que permite definir y dar cuenta de las situaciones problemáticas consecuencia de ese consumo. Al igual que el alcoholismo, el marco de interpretación evangélico pone toda la responsabilidad de los problemas causados por el alcohol en el individuo. De esta manera, la significación de la borrachera se desplaza de ser un compromiso ritual comunal a ser una consideración moral individual.

Al igual que la recuperación del alcohólico, la conversión evangélica implica la adopción de una nueva identidad que le permite al individuo convertido darle sentido a su nueva vida sin licor. La nueva identidad ya no se construye a partir de significados y valores comunitarios, sino que, exhortando la autodisciplina y la autodeterminación, se construye a partir de los valores del individualismo, propio de las sociedades occidentales modernas. No obstante, la nueva identidad no niega la adscripción étnica y revaloriza algunos principios tradicionales indígenas como son el idioma quichua, la inclusión participativa y la dedicación a la comunidad.

Por último, en virtud de los beneficios tangibles que conlleva, consideramos que en Cacha el poder controlar los problemas causados por el exceso de alcohol y el rechazo a la forma de vida determinada por el sistema de cargos han sido las principales razones para que los individuos opten por la conversión religiosa.

Conclusiones

Regresando a nuestro punto de partida: ¿por qué y cómo muchos pobladores de Cacha han dejado de tomar?, consideramos que esta drástica transformación cultural estuvo precedida por una creciente necesidad –que el proselitismo evangélico supo muy bien aprovechar– de querer definir, explicar y administrar los numerosos problemas causados por el exceso de alcohol.

Basándonos en esta propuesta y enfocándonos en la significación del consumo de bebidas alcohólicas, queremos señalar algunas conclusiones de este trabajo interpretativo.

1. En las prácticas culturales de los indígenas de Cacha, la borrachera ha perdido su antigua posición central y estructuradora.

La significación de la borrachera ya no constituye un componente esencial de la reproducción simbólica de la comunidad, ni de la construcción social de la identidad, ni de la consolidación de la red de compromisos de reciprocidad y complementariedad. Muchas de las prácticas que implicaban el consumo de bebidas alcohólicas han desaparecido y otras se han modificado substancialmente. Las grandes fiestas ya no existen; en las celebraciones familiares ya no se toma por varios días; en las mingas ya no se reparte ni chicha ni trago; los rituales de ‘tomar con la tierra’ han poco menos que desaparecido; el consumo sin algún motivo especial solo es practicado por un número muy reducido de empedernidos tomadores de edad avanzada; asimismo, los que toman antes de trabajar, son muy pocos. En ocasiones, todavía se pueden ver personas que están borrachos por varios días, pero estos casos más que la regla son la excepción.

Obviamente, los evangélicos no toman, pero para los católicos, que en su mayoría ahora toman más ocasionalmente y con mayor moderación que en el pasado, los significados de las prácticas de consumo de bebidas alcohólicas han dejado también de vincularse con la afirmación de la comunidad y la construcción de la identidad indígena. Hoy día, en Cacha, la significación positiva del tomar se vincula, más que nada, con la socialización y el entretenimiento. Por otro lado, la significación negativa, sobretudo del tomar en exce-

so, se vincula con la enfermedad, el vicio o el pecado en que incurre el individuo.

2. El significado del consumo de bebidas alcohólicas se ha desplazado de la perspectiva comunal a la perspectiva individual.

La borrachera ha dejado de ser un compromiso inevitable de participación comunitaria. En Cacha, ya nadie insiste en hacer tomar chicha o trago a otra persona. La borrachera ya no es cuestión de consentir con la imposición de la colectividad, sino de libre albedrío. En algunas fiestas familiares, coexisten respetuosamente los católicos con su vaso de trago y los evangélicos con su vaso de bebida sin alcohol. Asimismo, el tomar en exceso es considerado como un problema individual y se relaciona con el poco éxito que haya tenido un individuo en su vida. Desde la perspectiva del individualismo que hace incuestionable la racionalidad utilitaria y el interés propio, mientras más tenga el individuo que perder por borracho, más irracional se hace la borrachera. En efecto, los borrachos empedernidos son, en general, individuos pobres y sin responsabilidades. Simultáneamente estos individuos son los menos occidentalizados, son los que han pasado, o pasan, menos tiempo fuera de Cacha, los que más utilizan el poncho para abrigarse y los que más añoran las grandes fiestas del pasado. Su incompatibilidad con el nuevo *habitus* es manifiesta. La consideración del consumo de bebidas como un discernimiento individual es el punto de partida de un proceso global de individualización que fomenta, a menoscabo de la identificación con los antiguos valores comunales, la singularidad del individuo, el autocontrol y la autodeterminación.

3. El significado del consumo de bebidas alcohólicas se ha desplazado del ámbito ritual al ámbito moral.

Paralelamente a la oferta de una nueva de construcción de yo, los evangelistas han desplazado el significado del consumo de bebidas alcohólicas al ámbito moral. La borrachera ya no es un rito incuestionable de comunión comunitaria, sino que ahora es una práctica cuestionable que se define moralmente. Los pobladores de Cacha son conscientes de que la borrachera ya no es una calle de una sola vía, sino que, ahora, existen alternativas. Esta posibilidad de optar o no por emborracharse implica nuevas consideraciones y normas morales. En ese sentido, lo que se considera como normal o socialmente aceptable hoy en día es drásticamente diferente al pasado. Las personas que están continuamente borrachas son estigmatizadas tanto por evangélicos como por católicos. Sus conductas con respecto al tomar son consideradas como anómalas o enfermizas. Obviamente que la lógica y los efectos del discer-

El comportamiento moral entre evangélicos y católicos es diferente. Mientras que para los primeros, tomar es, en sí mismo, considerado como un pecado, para los segundos es inmoral que la frecuencia de la borrachera sea un obstáculo para el quehacer y desarrollo de la persona y la comunidad. Hoy en día, ciertamente, los que desean tomar frecuente y abundantemente no pueden evitar el sentir una tensión entre este deseo y la asiduidad que se considera como socialmente aceptable.

Bibliografía

- Abercrombie, Thomas. "Caminos de la memoria en un cosmos colonizado. Poética de la bebida y la conciencia histórica en K'ulta", en Thiery Saignes, comp., *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, La Paz, HSBOL / IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos), 1993.
- Aguilo, Federico. *El hombre del Chimborazo*, Quito, Abya-Yala, 1985.
- Ainsat, Fernando. "The antinomies of Latin American discourses of identity and their fictional representation", en Amaryll Chanady, ed., *Latin American identity and constructions of difference*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
- Alasuutari, Pertti. *Desire and Craving. A cultural theory of alcoholism*, Albany, State University of New York Press, 1992.
- — — *Researching Culture. Qualitative Method and Cultural Studies*, London, Sage, 1995.
- Albán Estrada, María; Muñoz, Juan Pablo. *Con Dios todo se puede. La invasión de sectas al Ecuador*, Quito, Editorial Planeta del Ecuador, 1987.
- Andrade, Susana. *Visión mundial: entre el cielo y la tierra. Religión y desarrollo en la Sierra ecuatoriana*, Quito, Centro de Planificación y Estudios Sociales, 1990.
- — — "Del paganismo al protestantismo: algunos apuntes sobre el proceso de reinterpretación de lo sagrado en los indígenas de Chimborazo-Ecuador", en Angelina Pollak-Eltz y Yolanda Salas, coords., *El pentecostalismo en América Latina*, Quito, Abya-Yala, 1998.
- Arrieta, Modesto. *Cacha. Raíz de la nacionalidad ecuatoriana*, Quito, Ediciones del Banco Central del Ecuador-FODERUMA, 1984.
- Bamat, Tomas. *¿Salvación o dominación? Las sectas religiosas en Ecuador*, Quito, El Conejo, 1986.
- Bennett, Tony. "Towards a Pragmatics for Cultural Studies", en Jim McGuigan, ed., *Cultural Methodologies*, Londres, Sage Publications, 1997.
- Botero, Luis. *Chimborazo de los indios*, Quito, Abya-Yala, 1990.
- Botero, Luis, comp. *La fiesta andina como espacio cultural de memoria y resistencia cultural*, Quito, Abya-Yala, 1991.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a theory of practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- — — *Distinction*, London, Routledge, 1984.
- — — *El sentido práctico*, Madrid, Taurus Ediciones, 1991.
- Burgos, Hugo. *Relaciones interétnicas en Riobamba*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1977.

- CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), ed. *Sectas en América Latina*, Quito, CELAM, 1986.
- Contreras Hernández, Jesús. *Subsistencia, ritual y poder en los andes*, Barcelona, Editorial Mitre, 1985.
- Corcuera de Mancera, Sonia. *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Costales, Piedad y Alfredo. *La Real Familia Duchicela*, Valencia, Estudios, Ediciones y Medios, 1992.
- Covarrubias, Karla. "Etnografía: el registro del mundo social desde la vida cotidiana (apuntes metodológicos)", *Estudios sobre las culturas contemporáneas* (Colima), época II, vol. IV, No. 8, (diciembre 1998): 93-119.
- Durkheim, Émile. *The rules of sociological method*, London, Macmillan, 1982 [1895].
 — — — *The elementary forms of the religious life*, New York, Free Press, 1985 [1912].
- Favre, Henri. "A propos du potentiel insurrectionnel del paysannerie indienne. Opression, aliénation, insurrection", París, Actas del 42 Congreso Internacional de Americanistas.
- Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE). *Memoria. Primer Congreso Nacional de Pastores Indígenas Evangélicos del Ecuador*, Quito, 1999.
- Foucault, Michel. *The order of things*, London, Tavistock, 1970.
 — — — *The archaeology of knowledge*, London, Tavistock, 1972.
 — — — *Discipline and punish: The birth of the prison*, New York, Vintage Books, 1979.
 — — — *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1991 [1988].
- Geertz, Clifford. *Local knowledge: Further essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basics Books, 1983.
 — — — *Works and Lives: The anthropologist as author*, Cambridge, Polity Press, 1988.
 — — — *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1997.
- Goffman, Erving. *Interaction Ritual: Essays on face-to-face behavior*, New York, Pantheon Books, 1967.
 — — — *Frame analysis. An essay on the organization of experience*, Boston, Northeastern University Press, 1974.
 — — — *Estigma, la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1995.
- Grey, Ann. "Learning from Experience: Cultural Studies and Feminism", en Jim McGuigan, ed., *Cultural Methodologies*, Londres, Sage Publications, 1997.
- Guerrero, Andrés. "Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria", *Iconos*, 4 (1998).
- Hall, Stuart. "Old and New Identities, Old and New Ethnicities", En Anthony King, ed., *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
 — — — "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity", En Anthony King, ed., *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

- — — “The spectacle of the ‘other’ ”, en Stuart Hall, ed., *Representation, Cultural Representations and Signifying Practices*, Londres, Sage Publications, 1997.
- — — “The work of representation”, en Stuart Hall, ed., *Representation, Cultural Representations and Signifying Practices*, Londres, Sage Publications, 1997.
- Harvey, Penelope. “Género, comunidad y confrontación. Relaciones de poder en la embriaguez en Ocongate, Perú”, en Thierry Saignes, comp., *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, La Paz, HISBOL / IFEA, 1993.
- Heath, Dwight. “Borrachera indígena, cambio de concepciones. Comentario en torno a *Borrachera y memoria*”, en Thierry Saignes, comp., *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, La Paz, HISBOL / IFEA, 1993.
- Jones, Robert. *Emile Durkheim: An Introduction to Four Major Works*, Beverly Hills, Sage, 1986.
- Kearney, Michael; Varese, Stefano. “Latin America’s indigenous peoples: changing identities and forms of resistance”, en S. Halebsky, J. Halebsky, y R. Harris, eds., *Capital, power and inequality in Latin America. Latin American Perspective*, No. 16, Boulder, Westview Press, 1995.
- Kellner, Douglas. “Critical Theory and Cultural Studies: The Missed Articulation”, en Jim McGuigan, ed., *Cultural Methodologies*, Londres, Sage Publications, 1997.
- Klassen, Jacob Peter. *Fire on the paramo. A new day in Quichua receptivity*, London, Anne Arbor, 1974.
- Lee, Martyn. “Relocating Location: Cultural Geography, the Specificity of Place and the City Habitus”, en Jim McGuigan, ed., *Cultural Methodologies*, Londres, Sage Publications, 1997.
- Lentz, Carola. *Migración e Identidad Étnica*, Quito, Abya-Yala, 1988.
- Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 1976.
- — — *Mito y significado*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- Lyons, Barry J. “Religion, Authority, and Identity: Intergenerational Politics, Ethnic Resurgence, and Respect in Chimborazo, Ecuador”, en *Latin American Research Review*, vol. 36, No. 1, 2001.
- Muratorio, Blanca. *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador. Una perspectiva antropológica*, Quito, Ediciones CIESE, 1983.
- Murdock, Graham. “Thin descriptions: questions of method in cultural studies”, en Jim McGuigan, ed., *Cultural Methodologies*, Londres, Sage Publications, 1997.
- O’ Sullivan, Tim, y otros. *Key concepts in communication*, Londres, Routledge, 1992.
- Pittman, David; Snyder, Charles, eds. *Society, Culture and Drinking Patterns*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1962.
- Prodepine; Fundación Duchicela; FECAIPAC. *Plan de desarrollo local de las comunidades de la FECAIPAC*, febrero 1999.
- Randall, Robert. “Los dos vasos. Cosmovisión y política de la embriaguez desde el inkanato hasta la Colonia”, en Thierry Saignes, comp., *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, La Paz, HISBOL / IFEA, 1993.

- Rodas, Hernán. "Comunidades cristianas de base, un fenómeno eclesial y político", *Ecuador Debate*, 5, (1984).
- Rohr, Elisabeth. *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismos e identidad indígena en el Ecuador*, Quito, Abya-Yala, 1997.
- Rowe, William; Schelling, Vivian. *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America*, Londres, Verso, 1996.
- Rueda, Marco Vinicio. *La fiesta religiosa campesina (Andes ecuatorianos)*, Quito, Ediciones Universidad Católica, 1982.
- Saignes, Thierry. " 'Estar en otra cabeza': tomar en los Andes", en Thierry Saignes, comp., *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, La Paz, HISBOL / IFEA, 1993.
- — — "Borracheras andinas. ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?", en Thierry Saignes, comp., *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, La Paz, HISBOL / IFEA, 1993.
- Salazar-Soler, Carmen. "Embriaguez y visiones en los Andes. Los jesuitas y las 'borracheras indígenas' ", en Thierry Saignes, comp., *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, La Paz, HISBOL / IFEA, 1993.
- Sánchez-Parga, José. "Religión y fiestas campesinas andinas: reconceptualizaciones", *Ecuador Debate*, 5, (1984).
- — — "La bebida en los andes ecuatorianos", *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador*, vol. VII, No. 21a (1985): 315-338.
- Santana, Roberto. *Campesinado Indígena y el desafío de la modernidad*, Quito, Ediciones CAAP, 1983.
- — — *Ciudadanos en la etnicidad*, Quito, Abya-Yala, 1995.
- Stoll, David. *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, Quito, Abya-Yala, 1990.
- Swanson, Tod D. "Refusing to Drink with the Mountains: Traditional Andean Meaning in Evangelical Practice", en Martin E. Marty y R. Scott Appleby, eds., *Accounting for fundamentalism: the dynamic character of movements*, Chicago, The Chicago University Press, 1994.
- Taylor, William. *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Thomas, Helen. "Dancing: Representation and Difference", en Jim McGuigan, ed., *Cultural Methodologies*, Londres, Sage Publications, 1997.
- Wachte, Nathan. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.
- Wagner, Catherine. "Coca y estructura cultural en los andes peruanos", *América Indígena* (México), vol. XXXVII, 4 (1978): 877-901.
- — — *Coca, chicha and trago: Private and communal rituals in a Quechua community*, Champaign-Urbana, University of Illinois, 1978.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1985 [1904-1905].
- Willis, Paul. *Learning to labour. How working class kids get working class jobs*, Hampshire, Gover, 1977.

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica internacional autónoma. Se dedica a la enseñanza superior, la investigación y la prestación de servicios, especialmente para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos. La universidad es un centro académico destinado a fomentar el espíritu de integración dentro de la Comunidad Andina, y a promover las relaciones y la cooperación con otros países de América Latina y el mundo.

Los objetivos fundamentales de la institución son: coadyuvar al proceso de integración andina desde la perspectiva científica, académica y cultural; contribuir a la capacitación científica, técnica y profesional de recursos humanos en los países andinos; fomentar y difundir los valores culturales que expresen los ideales y las tradiciones nacionales y andina de los pueblos de la subregión; y, prestar servicios a las universidades, instituciones, gobiernos, unidades productivas y comunidad andina en general, a través de la transferencia de conocimientos científicos, tecnológicos y culturales.

La universidad fue creada por el Parlamento Andino en 1985. Es un organismo del Sistema Andino de Integración. Tiene su Sede Central en Sucre, Bolivia, sedes nacionales en Quito y Caracas, y oficinas en La Paz y Bogotá.

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en Ecuador en 1992. Ese año suscribió con el gobierno de la república el convenio de sede en que se reconoce su estatus de organismo académico internacional. También suscribió un convenio de cooperación con el Ministerio de Educación. En 1997, mediante ley, el Congreso incorporó plenamente a la universidad al sistema de educación superior del Ecuador, lo que fue ratificado por la Constitución vigente desde 1998.

La Sede Ecuador realiza actividades, con alcance nacional y proyección internacional a la Comunidad Andina, América Latina y otros ámbitos del mundo, en el marco de áreas y programas de Letras, Estudios Culturales, Comunicación, Derecho, Relaciones Internacionales, Integración y Comercio, Estudios Latinoamericanos, Historia, Estudios sobre Democracia, Educación, Salud y Medicinas Tradicionales, Medio Ambiente, Derechos Humanos, Gestión Pública, Dirección de Empresas, Economía y Finanzas, Estudios Interculturales, Indígenas y Afroandinos.

Universidad Andina Simón Bolívar

Serie Magíster

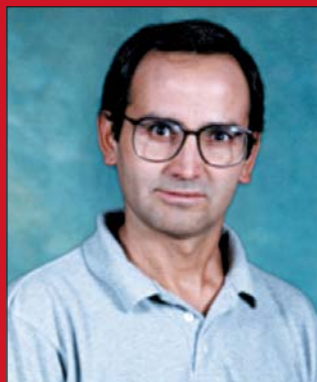
- 1** Mónica Mancero Acosta, ECUADOR Y LA INTEGRACIÓN ANDINA, 1989-1995: el rol del Estado en la integración entre países en desarrollo
- 2** Alicia Ortega, LA CIUDAD Y SUS BIBLIOTECAS: el graffiti quiteño y la crónica costeña
- 3** Ximena Endara Osejo, MODERNIZACIÓN DEL ESTADO Y REFORMA JURÍDICA, ECUADOR 1992-1996
- 4** Carolina Ortiz Fernández, LA LETRA Y LOS CUERPOS SUBYUGADOS: heterogeneidad, colonialidad y subalternidad en cuatro novelas latinoamericanas
- 5** César Montaña Galarza, EL ECUADOR Y LOS PROBLEMAS DE LA DOBLE IMPOSICIÓN INTERNACIONAL
- 6** María Augusta Vintimilla, EL TIEMPO, LA MUERTE, LA MEMORIA: la poética de Efraín Jara Idrovo
- 7** Consuelo Bowen Manzur, LA PROPIEDAD INDUSTRIAL Y EL COMPONENTE INTANGIBLE DE LA BIODIVERSIDAD
- 8** Alexandra Astudillo Figueroa, NUEVAS APROXIMACIONES AL CUENTO ECUATORIANO DE LOS ÚLTIMOS 25 AÑOS
- 9** Rolando Marín Ibáñez, LA «UNIÓN SUDAMERICANA»: alternativa de integración regional en el contexto de la globalización
- 10** María del Carmen Porras, APROXIMACIÓN A LA INTELLECTUALIDAD LATINOAMERICANA: el caso de Ecuador y Venezuela
- 11** Armando Muyulema Calle, LA QUEMA DE ÑUCANCHIC HUASI (1994): los rostros discursivos del conflicto social en Cañar
- 12** Sofía Paredes, TRAVESÍA DE LO POPULAR EN LA CRÍTICA LITERARIA ECUATORIANA
- 13** Isabel Cristina Bermúdez, IMÁGENES Y REPRESENTACIONES DE LA MUJER EN LA GOBERNACIÓN DE POPAYÁN

- 14** Pablo Núñez Endara, RELACIONES INTERNACIONALES DEL ECUADOR EN LA FUNDACIÓN DE LA REPÚBLICA
- 15** Gabriela Muñoz Vélez, REGULACIONES AMBIENTALES, RECONVERSIÓN PRODUCTIVA Y EL SECTOR EXPORTADOR
- 16** Catalina León Pesántez, HISPANOAMÉRICA Y SUS PARADOJAS EN EL IDEARIO FILOSÓFICO DE JUAN LEÓN MERA
- 17** René Lauer, LAS POLÍTICAS SOCIALES EN LA INTEGRACIÓN REGIONAL: estudio comparado de la Unión Europea y la Comunidad Andina de Naciones
- 18** Florencia Campana Altuna, ESCRITURA Y PERIODISMO DE LAS MUJERES EN LOS ALBORES DEL SIGLO XX
- 19** Alex Aillón Valverde, PARA LEER AL PATO DONALD DESDE LA DIFERENCIA: comunicación, desarrollo y control cultural
- 20** Marco Navas Alvear, DERECHOS FUNDAMENTALES DE LA COMUNICACIÓN: una visión ciudadana
- 21** Martha Dubravcic Alaiza, COMUNICACIÓN POPULAR: del paradigma de la dominación al de las mediaciones sociales y culturales
- 22** Lucía Herrera Montero, LA CIUDAD DEL MIGRANTE: la representación de Quito en relatos de migrantes indígenas
- 23** Rafael Polo Bonilla, LOS INTELECTUALES Y LA NARRATIVA MESTIZA EN EL ECUADOR
- 24** Sergio Miguel Huarcaya, NO OS EMBRIAGUÉIS...: borrachera, identidad y conversión evangélica en Cacha, Ecuador

En las últimas décadas, muchos indígenas andinos se han convertido a la religión evangélica y han dejado de tomar. La trascendencia de esta transformación, en vista de que las prácticas de consumo de bebidas alcohólicas han sido centrales en la reproducción cultural de las sociedades indígenas desde tiempos inmemoriales, no puede ser menos que desconcertante. En unos pocos años, comunidades enteras han dejado de tomar, transformando tanto su *ethos* como su cosmovisión, tanto sus prácticas y significados culturales como sus creencias religiosas.

Enfocándose en Cacha, una jurisdicción indígena en la Sierra central del Ecuador, el autor se pregunta, en función de los significados y valores que los propios pobladores asignan a sus prácticas y artefactos culturales, por qué y cómo muchos de ellos han dejado de tomar. Utilizando las concepciones teóricas y metodológicas de los estudios culturales para la investigación social, esta etnografía interpretativa analiza la significación de las prácticas del consumo de bebidas alcohólicas en relación con la identidad indígena y la transformación de tal significación a partir de la emergencia del discurso evangélico.

El autor propone en este libro que la conversión a la religión evangélica se relaciona con la introducción de un nuevo marco de interpretación que permite definir y administrar los graves problemas que el exceso de alcohol estaba causando.



Sergio Miguel Huarca se graduó de Licenciado en Ciencias de la Comunicación en la Universidad de Lima, Perú, y de Magister en Estudios Latinoamericanos, con mención en Estudios de la Cultura, en la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito, Ecuador.

Su trayectoria profesional integra la producción de documentales con la investigación académica. Ha trabajado como productor de televisión cultural en Perú y Estados Unidos, y como asesor en el Departamento de Comunicación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

Actualmente realiza estudios de doctorado en el Programa de Antropología e Historia en la Universidad de Michigan, Ann Arbor, Estados Unidos.