

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador



Área de Letras

**Programa de Maestría
en Estudios de la Cultura**

**La voz del subalterno a través del testimonio: una fuente para el estudio de
las relaciones de poder en las fiestas de la parroquia
San Pablo del Lago**

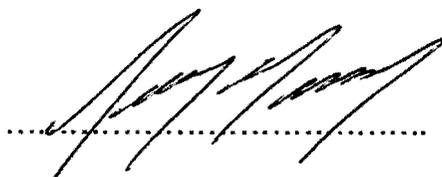
Jorge Gómez Rendón

2001

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de magíster de la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al centro de información o a la biblioteca de la universidad para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las regulaciones de la universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial

También cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar los derechos de publicación de esta tesis, o de partes de ella, manteniendo mis derechos de autor hasta por un período de 30 meses después de su aprobación


.....
Jorge Gómez Rendón

30 de octubre, 2001

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras

**Programa de Maestría
en Estudios de la Cultura**

**La voz del subalterno a través del testimonio: una fuente para el estudio de
las relaciones de poder en las fiestas de la parroquia
San Pablo del Lago**

Jorge Gómez Rendón

2001

Tutora: Dra. Catherine Walsh

Quito - Ecuador

Abstract

El testimonio es una práctica discursiva des-subalternizante que permite a los sujetos testimoniantes ejercer su derecho a la palabra y la representación, sus propios objetos de conocimiento a partir de sus propios criterios de verdad. La narrativa testimonial de la fiesta se presenta como una fuente privilegiada para el estudio de las relaciones de poder porque a lo largo de su desarrollo los actores sociales locales participan en intercambios de objetos de consumo festivo que crean y remuevan alianzas y lealtades. Se estudian aquí tres festivales – las Fiestas del Patrón de San Pablo, las Fiestas de San Juan y las fiestas de finales de cosecha o Uyanzas - celebrados hasta los años setenta en la parroquia de San Pablo del Lago. El contexto sociohistórico de estas fiestas coincide con los últimos años del sistema tradicional de hacienda y las transformaciones que se produjeron en la estructura de tenencia de la tierra y las relaciones laborales a raíz de los proyectos de reforma agraria implementados en la Sierra ecuatoriana desde inicios de los sesenta. Desde esta óptica, la fiesta refleja no sólo las relaciones sociales de las comunidades con la hacienda y la parroquia sino también la transición de un centro de poder a otro como resultado de la reorientación de las actividades productivas y reproductivas de las comunidades a partir de los cambios en la estructura agraria. Al final la fiesta se constituye en un objeto de conocimiento que articula en el discurso la memoria colectiva y da sentido al imaginario local y a las prácticas de sus antiguos actores que todavía luchan por ser escuchados.

Agradecimientos

De entre las personas que contribuyeron a esta investigación quisiera mencionar a todos y cada uno de mis testimoniados, en especial a José María Casco por su valiosa ayuda en el conocimiento de las comunidades y la transcripción de las entrevistas. Agradezco también a Catherine Walsh por haberme dedicado su tiempo en la tutoría de la disertación y a Fernando Balseca por su oportuno reemplazo. Finalmente, vayan mis agradecimientos a todos los miembros de mi familia que de una u otra forma han contribuido a la culminación de esta etapa de mi vida académica.

Tabla de Contenidos

Abstract	
Agradecimientos	
Tabla de Contenidos	
1 Poder, representación y testimonio	7
1.1 Introducción	7
1.2 Subalternidad y representación	12
1.3 Poder y representación	23
1.4 Narrativa testimonial	28
1.5 Subalternidad, representación y testimonio a través del lenguaje	33
1.6 Del lenguaje y la representación al análisis del discurso: elementos metodológicos	34
1.7 Contexto socioeconómico de las comunidades indígenas de San Pablo del Lago: El Topo, Angla y Casco Valenzuela	37
1.7.1 El Sistema de Hacienda Tradicional: 1940-1960	38
1.7.2 Transformaciones en el sistema tradicional de hacienda	41
1.7.3 El nuevo escenario: organización e iniciativas empresariales intercomunitarias	45
1.8 Poder y representación en el escenario de la fiesta	49
2 La fiesta y las relaciones de poder en la narrativa testimonial	52
2.1 La fiesta del Patron de San Pablo: relaciones de poder desde la parroquia	54
2.1.1 El proceso de la fiesta: actividades, itinerarios y poderes representados	56
2.2 Las fiestas de San Juan: Callejón y las Ramas de Gallo	68
2.2.1 El proceso de la fiesta: actividades, itinerarios y poderes representados	70
2.3 Uyanzas: una alianza entre la comunidad y la hacienda	95
2.3.1 El proceso de la fiesta: actividades, itinerarios y poderes representados	96
2.4 El escenario de la fiesta: intercambios y relaciones de poder	116
3 Representación de la fiesta y relaciones de poder	119
3.1 La representación de la fiesta en la narrativa testimonial	121
3.2 La representación de los actores en la narrativa testimonial	123
3.3 La representación del intercambio en la narrativa testimonial	125
3.4 La representación de las actividades y los itinerarios en la narrativa testimonial	129
3.5 Conclusiones	134
4 Anexos	144
5 Bibliografía	151

Capítulo primero

Poder, representación y testimonio

1.1 Introducción

El presente trabajo trata sobre la representación y el poder, sobre cómo el poder sienta las condiciones para la representación y cómo ésta se convierte en un espacio donde se ejerce el poder, sobre cómo la oralidad a través de una de sus formas narrativas - el testimonio - produce representaciones que imponen sus propios criterios de verdad según condiciones particulares de producción discursiva. Sin escapar completamente de la ubicuidad social del poder, el valor de estas representaciones alternativas radica en su capacidad de abrir en su seno - el del poder - burbujas discursivas en donde se interpelan las historias oficiales con discursos producidas desde el lugar de enunciación de los individuos que aquellas desautorizan.

El espacio privilegiado donde se expresa mejor esta relación entre el poder y la representación es el lenguaje. En él se producen y reproducen los enunciados que los grupos sociales tratan de articular para construir relatos que legitimen sus pretensiones hegemónicas o bien su lucha latente o manifiesta contra ella. Por nuestra parte, creemos que frente a los discursos dominantes que plasman la historiografía oficial, debemos rescatar aquellos que se construyen en los espacios que olvidan cerrar los primeros, donde calla la escritura porque no tiene nada que decir que no redunde en sí misma¹, abriendo camino a la naturaleza locuaz del lenguaje oral originario que desafía, interpela, escapa, seduce, habilita e invalida el poder (de Certeau 1988: 289). De esta oralidad quizá la forma más insurgente y polémica

¹ La expresión consumada de este grafocentrismo de la cultura se expresa en aquella en aquella señal del fin de los tiempos de la que nos habla Guillermo de Baskerville en *El nombre de la rosa* cuando empezarán a

sea el testimonio, fuente de aquellas representaciones que las clases subalternas hacen de sí mismas, de los demás actores de su espacio social, y de las relaciones de fuerza entre ellos. Considerados en su conjunto, los testimonios constituyen una narrativa específica donde el subalterno puede representar su historia, negociar sus criterios de verdad, crear sus propios enunciados y construir sus propios objetos de conocimiento. Por las posibilidades de construcción y expresión de esta narrativa, se hace necesario un abordaje discursivo que permita dilucidar cómo el testimonio refleja una lucha de sentidos por la representación entre las instancias hegemónicas y contrahegemónicas de la sociedad.

La investigación en la que se basa nuestro estudio se desarrolló en la Provincia de Imbabura, específicamente en tres comunidades indígenas - Angla, El Topo y Casco Valenzuela - de la Parroquia San Pablo del Lago, donde recogimos testimonios orales en torno a las fiestas indígenas que se celebraron en la zona hasta finales de los años setenta, cuando una serie de transformaciones sociales condujeron, en unos casos, a la disolución, y en otros, a la reestructuración de las grandes y pequeñas haciendas de la zona. Nos interesan en especial tres fiestas, porque en ellas se muestra de manera privilegiada el estrecho vínculo entre las comunidades indígenas y el sistema de hacienda, así como las relaciones de poder que se articulan en el tiempo y el espacio festivo: nos referimos a las fiestas del Patrón de San Pablo; las Fiestas de San Juan, también conocidas en una de sus versiones locales como "Ramas de Gallo"; y las fiestas de finales de cosecha, también llamadas "Uyanzas"².

escribirse libros sobre libros, habiendo perdido entonces aquella necesaria conexión que requiere toda cultura con el mundo de la vida.

² Guerrero menciona dos sinónimos, "Uyanzas" y "Jaichigua", los cuales se refieren a las fiestas de finales de cosecha, pero el uno se utiliza en la sierra norte y el otro en la sierra central respectivamente (1991: 327).

Hemos escogido el contexto de la fiesta para analizar las relaciones de poder que se construyen en el discurso de la narrativa testimonial por varias razones. La fiesta representa un contexto espacio-temporal de la vida social donde se borran, al menos dentro de su contexto espacio-temporal, las fronteras socioculturales que separan a los grupos y los individuos, creando lo que Marquard llama "la moratoria de la cotidianidad" (1988, 360); la fiesta conjuga los distintos elementos de la vida social y resalta las relaciones de poder entre los actores sociales participantes; pero además, la fiesta representa un ámbito profano y sagrado que mezcla prácticas y símbolos de la vida cotidiana y religiosa. Por estas razones y por la naturaleza lúdica y teatral del acto festivo, el discurso que los testimonios de la fiesta construyen sobre ella refleja la forma como los actores *representan* el carácter antagónico de la praxis social, donde los distintos grupos libran una lucha de sentidos en su afán por imponer el suyo a la sociedad³.

Sobre la base de lo dicho hasta aquí, nuestra investigación se orientó a responder *cómo representan las comunidades indígenas de San Pablo del Lago, en sus testimonios sobre las fiestas de la zona, las relaciones de poder que existieron en el sistema de hacienda tradicional hasta los años sesenta y los cambios que se produjeron entonces como resultado de las transformaciones en la estructura de tenencia de la tierra y las relaciones laborales.*

Al mismo tiempo, hemos intentado dar respuesta a otras interrogantes que forman parte de la gran pregunta: ¿de qué manera se articula en el discurso de la fiesta el conjunto de relaciones de poder entre los actores sociales locales?; ¿cómo se expresan a nivel del discurso las relaciones de poder y qué tipo de medios lingüísticos (categorías gramaticales)

³ En cierto sentido, la lucha de sentidos que se libra en el discurso se parece a la lucha de los grupos por imponer el valor de un capital específico del cual sus productores-propietarios. Pierre Bourdieu, *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama, 1997, p.50.

utilizan los narradores testimoniales para representar los distintos elementos del contexto de la fiesta y las relaciones que entablan los actores sociales en la lucha por la legitimación de sus sentidos y representaciones particulares?; y, por último, ¿de qué manera el testimonio cumple la función comunicativa que le es negada porque su misma condición de usuario no oficial de los códigos de la cultura dominante le vuelve inaudible en el concierto de la sociedad?, en otras palabras, ¿cómo el testimonio refleja lo subalterno y actúa a la vez como mecanismo de desubalternización (entendida ésta como el proceso de recuperar y ejercer el derecho de expresión y representación)?

El trabajo está dividido en tres partes. La primera expone los elementos teóricos de la discusión que giran en torno a la relación entre poder y representación a través del discurso de la narrativa testimonial y algunas herramientas de análisis. La segunda parte estudia las relaciones de poder en el marco de las fiestas de San Pablo, San Juan y Uyanzas según las narraciones testimoniales recogidas, privilegiando el estudio de los objetos discursivos construidos desde el enunciador subalterno que habla a través de su testimonio. En la tercera parte, retomando los resultados teórico-metodológicos del análisis anterior, proponemos una descripción etnográfica de la fiesta a partir de sus elementos principales y las relaciones de poder que se tejen entre ellos.

Sin pretender agotar la praxis social en el discurso, dejamos claro que la nuestra es una investigación que trata de estudiar las relaciones sociales según se representan en el discurso testimonial, asumiendo que dichas relaciones *no* existen fuera del discurso - como ocurre en las formas tradicionales de escritura histórica - sino que más bien se construyen en él. En este sentido, aunque existen realidades fácticas que son referentes materiales de los enunciados testimoniales, ellas adquieren sentido sólo a través de las relaciones que se tejen en el discurso. Por lo tanto, cuando hablamos de actividades, intercambios o itinerarios festivos

- como el convite en la plaza en San Pablo o el caldo de gallo en San Juan - nos referimos a prácticas materiales que tienen un sustento en la realidad fáctica pero que adquieren sentido global en la medida en que son construidas - referidas, descritas, relacionadas, comentadas, etc. - en los textos testimoniales.

Es preciso destacar que la presente investigación se mueve en un marco multidisciplinario que, como veremos a continuación, recoge aportes teóricos y metodológicos de los estudios culturales, en particular de los estudios de la subalternidad, como también de la literatura oral, la lingüística y el análisis del discurso. Por esta razón hemos dividido el marco teórico en distintas secciones que abordan diferentes categorías teóricas utilizadas en el análisis y están claramente interrelacionadas a través de la representación: la primera sección (1.2.) discute las categorías de subalterno, subalternización y des-subalternización; la segunda (1.3.) aborda el tema del poder y la construcción y producción de conocimiento; la tercera sección (1.4.) trata sobre la narrativa testimonial, su definición, características y su vínculo con la subalternidad; la cuarta sección (1.5.) recoge las categorías de subalternidad, poder y testimonio, vinculándolas en su relación con el fenómeno del lenguaje; la quinta sección (1.6) retoma los aportes de la discusión del lenguaje y la representación como punto de partida para la formulación de algunos elementos metodológicos de análisis del discurso; la sexta sección (1.7.) con sus respectivas subsecciones ofrece una visión de conjunto del contexto socioeconómico pasado y presente de las comunidades en donde se recogieron los testimonios; finalmente, la octava sección (1.8) discute la práctica material de la fiesta y la práctica discursiva de representar las relaciones de poder en la narrativa testimonial.

1.2. Subalternidad y representación

La pregunta acerca de cuál es el sujeto de la historia, o más bien, cuál es el agente de los cambios que hacen la historia, es una discusión inacabada y posiblemente inacabable en la medida en que está estrechamente asociada menos con una posición epistemológica que con una posición política e ideológica. Sin embargo, la visión clásica de que *la historia es hecha* por los grupos dominantes - o mejor dicho, *que los grupos dominantes hacen y escriben la historia*⁴ - más que una característica de la historiografía occidental es un fenómeno hegemónico que funciona como mecanismo de subalternización utilizado por los grupos hegemónicos para negociar su proyecto político, y por lo tanto, está presente en todas las sociedades humanas.

En Occidente, uno de los mayores paroxismos de esta visión elitista fue la filosofía hegeliana de la historia, según la cual el *logos* expresado en la Razón y el Lenguaje son el sujeto y el fin de la historia humana: un contubernio logofalocéntrico en palabras de Derrida (1988: 7ss). Pero así como en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, ninguno existe separado del otro, en el desarrollo del *logos* historiográfico las "élites" no pudieron acaparar el escenario por siempre y fue en los resquicios de sus representaciones que aparecieron aquellas historias sin sujeto y aquellos sujetos sin historia que llamamos "subalternos" por su condición subordinada y que hoy reclaman ser escuchados para contarnos su versión de los hechos. Se ha venido produciendo desde entonces una lucha por

⁴ Nótese bien la forma de esta expresión que, puesta en pasivo o en activo, no deja de resaltar precisamente su agente gramatical, que a nivel del discurso historiográfico se convierte en agente histórico. Existe pues una coincidencia entre "hacer" la historia y "escribir" la historia, allí precisamente donde los proyectos políticos se confabulan con las formas discursivas para crear sujetos y objetos históricos: en fin, aquellos que tienen el poder para cambiar los acontecimientos pertenecen a los mismos grupos hegemónicos que 'representan' los acontecimientos y sus transformaciones desde el particular punto de vista que les otorga el dominio de una lengua, unos conceptos, una lógica y un discurso. Son precisamente estas "coincidencias" entre el poder y discurso las que hemos de explorar e interpelar en este trabajo.

el sentido histórico donde el poder trata de apropiarse de la representación para conservar la hegemonía.

En sus *Cuadernos de la cárcel* (1986, vol. 4) Gramsci utiliza ya la categoría de “subalterno” para referirse específicamente a un conjunto de clases sociales de naturaleza heterogénea que se agrupan - erróneamente - en una única categoría que se ha dado en llamar pueblo (Zubieta 2000: 37)⁵. En todo caso, el término “subalterno”, según lo utilizan los estudios de la subalternidad,

se refiere a una subordinación de clase, casta, género, raza, lengua y cultura, y se utiliza para poner en relieve la centralidad de la relación dominantes/dominados en la historia (Prakash 1997, 296).

Aunque ésta es una de tantas definiciones de subalternidad dentro de la Escuela de Estudios Subalternos de la India, es preciso resaltar dos ideas básicas: la idea de que la subalternidad no sólo es un estado subordinado sino también un mecanismo de subordinación (*subalternización*) y la idea de rescatar la voz y la agencia del subalterno para alcanzar una nueva perspectiva historiográfica. Aquí son necesarias algunas aclaraciones que permitan al lector tener una idea clara de nuestra posición teórica.

Si bien el término “subalterno” es un concepto forjado dentro de las ciencias sociales, no por ser un constructo académico deja de tener su referente en el mundo de la vida, y que es precisamente aquel estado de subordinación, que se caracteriza porque el sujeto que lo vive no sólo está privado del poder y las herramientas para ejercerlo sino que además se vuelve invisible porque su presencia y su voz carecen de sentido para el Otro dominante. Por lo tanto, aunque el concepto de ‘subalterno’ pueda tener pleno sentido para nosotros al categorizar la realidad social en nuestros análisis, su valor fundamental se encuentra en la condición subordinada que *viven* (en prácticas materiales como la fiesta) y

expresan (en prácticas discursivas como el testimonio) los individuos que vivieron los últimos años del sistema tradicional de hacienda y los primeros de una reforma agraria que todavía no ven materializada.

Privilegiar la perspectiva del subalterno de ninguna manera implica obliterar la presencia de los grupos dominantes en la historia: las clases subalternas se constituyen por ser objeto del poder de los grupos hegemónicos al igual que éstos se constituyen como tales por la dominación que ejercen sobre los primeros, operándose así una dialéctica donde los actores sociales se construyen recíprocamente. En este sentido, los grupos hegemónicos instituyen al subalterno en dos sentidos: materialmente, privándole del poder y de los medios de subsistencia; discursivamente; desatendiendo su voz y privándole del derecho a autorepresentarse. Al privilegiar la perspectiva del subalterno procuramos equilibrar la balanza que por tanto tiempo estuvo inclinada hacia la escritura elitista de la historia, a través de la reconstrucción de *historias* que son producidas desde el lugar de enunciación de los grupos sociales apenas referidos o incluidos marginalmente por la historiografía oficial. Queda abierta la discusión sobre si los estudios subalternos logran su cometido o simplemente acaban rescribiendo la misma historia al revés - asumiendo la agencia del subalterno como motor de la historia sólo en cuanto proyecto contrahegemónico⁶. Aunque no es el propósito del trabajo discutir en detalle esta posibilidad, son necesarias algunas palabras aclaratorias para dejar en claro nuestra posición al respecto.

En nuestra opinión, la posibilidad de rescribir la historia desde el locus de lo subalterno depende de varios factores. En primer lugar, como ejercicio académico incluso

⁵ Zubieta, Ana María, editora. *Cultura popular y cultura de masas*. Buenos Aires, Paidós, 2000.

⁶ En mi opinión particular considero que el mayor o menor éxito de esta alternativa historiográfica radica precisamente en las herramientas teóricas y analíticas para "leer" la historia así como también en la diversificación de los materiales con que trabaja, y es precisamente aquí donde el testimonio juega un papel importante, siempre y cuando tengamos a la mano las herramientas apropiadas para su estudio.

los estudios de la subalternidad son una práctica subalternizante en tanto *habla por* otros individuos y grupos que supuestamente carecerían de voz pero cuyo silencio viene más bien de nuestra falta de atención. Ahora bien, como práctica académica posmoderno, es preciso que los estudios subalternos inicien su deconstrucción a partir de la propia reflexión de sus prácticas epistemológicas y metodológicas, y que al hacerlo vayan dando cada vez más espacio de pensamiento y expresión a los grupos dominados. De esta forma pasarían de ser una estrategia académica subalternizante a una táctica académica des-subalternizante utilizada por sus mismos sujetos de estudio. Aquí es donde cobra importancia la narrativa testimonial, que igualmente habrá de sufrir un desplazamiento de los académicos hacia sus interlocutores: de hecho hace varias décadas se dio ya el paso de la crónica y el libro de viaje a la historia etnográfica, y de ésta al testimonio tal como lo conocemos hoy en día⁷, del cual será preciso avanzar hacia una práctica testimonial que provenga cada vez menos de las necesidades académicas y más de la necesidad vital de los propios sujetos que quieren ‘vocear’ su condición subordinada. Cuando decimos ‘vocear’ nos referimos al acto de manifestar o publicar algo que sería más discreto o delicado calarlo, precisamente porque desafía o interpela un orden establecido, que en este caso es aquel dispuesto por los grupos hegemónicos a la sociedad en perjuicio de otros grupos o sectores sociales. En resumen, creemos que el éxito de una nueva historiografía radicaría no sólo en el reconocimiento de otras voces sino sobre todo en el silenciamiento de las nuestras; y si bien los estudios subalternos son un camino para lograr dicho reconocimiento, serían apenas una etapa en el empoderamiento historiográfico de los grupos subalternos, que debería ceder el paso a las nuevas escrituras de su historia y a las lecturas alternativas de nuestra historia.

⁷ Para una definición de testimonio, véase, por ejemplo, John Beverly, "Anatomía del testimonio", en *Del Lazarillo al sandinismo*, Prima Institute, Mineapolis, 1987.

En cualquier caso, estamos convencidos de que la utilidad de la perspectiva propuesta por los estudios de la subalternidad ha dado y dará frutos en distintas ramas de las ciencias sociales, que van desde la historia hasta los estudios de género, pasando incluso por los estudios urbanos.

Las segunda y tercera observaciones tienen que ver con la naturaleza propiamente dicha de la subalternidad. En primer lugar, nos afiliamos a la posición de Beverley de que

el subalterno no es una categoría ontológica. Designa una *particularidad subordinada*, y en un mundo donde las relaciones de poder están espacializadas, ello significa que debe tener un referente espacial, una forma de territorialidad... (1999, 2)

y asumimos a lo largo de este trabajo que es preferible hablar no de “el subalterno” como un sujeto o una entidad sino de “lo subalterno” como un estado o una condición, ya que no se trata de identificar clases o grupos sociales que existen “ontológicamente” sino de identificar una condición social subordinada y elevarla al nivel de categoría conceptual para escribir la historia. En este sentido vale decir que propiamente no existe “el subalterno” sino ‘los subalternos’, o mejor aún, la condición subalterna (subalternidad) que caracteriza a determinados actores sociales individuales y colectivos con relación a otros que sustentan la hegemonía en la sociedad.

Nuestro análisis no da por supuesta la existencia, fuera del discurso, de actores sociales indiferenciados como podrían ser “los indios” o “la hacienda” porque, como veremos en los siguientes capítulos, estas categorías en realidad son plurales y están internamente diferenciadas. Por lo tanto, somos contrarios a un esencialismo y abogamos por la construcción discursiva de categorías multifacéticas. Uno de los principales representantes de la Escuela de Estudios Subalternos, Ranajit Guha, en su artículo “Sobre

historiografía colonial de la India”⁸ asume esta posición cuando reconoce el carácter difuso de ciertas categorías sociológicas como “élite”, “pueblo” y “clases subalternas”⁹, sin embargo, ello no le impide caer en cierto esencialismo y definir los grupos sociales en términos cuantitativos::

Los grupos y elementos sociales incluidos en esta categoría representan la diferencia demográfica entre la población india total y todos aquellos que hemos descrito como ‘élite’ (1997, 32).

Al contrario, tal como la asumimos aquí la subalternidad al mismo tiempo a) *una condición de carencia o subordinación en distintos niveles y circunstancias de la vida social* y b) *una categoría conceptual que nos permite (re)escribir la historia a partir del lugar de enunciación de aquellos actores sociales que se caracterizan precisamente por tener dicha condición.*

Sin embargo, a pesar de no suscribir una perspectiva esencialista de la subalternidad, tampoco creemos, como lo hacen en buena medida distintos aportes de la Escuela de Estudios Subalternos, que la subalternidad sea una construcción discursiva particular de la historiografía elitista¹⁰. Al contrario, creemos que aquella condición de “carencia” o “subordinación” a la que nos referimos se expresa a través de la voz de los mismos individuos que la experimentan, en un contexto espacio-temporal específico que les impulsa a pronunciarse y construir una representación de su experiencia y su condición muy

⁸ Ranajit Guha, “Sobre historiografía colonial de la India”, en *Debates poscoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, compilado por S. Rivera Cusicanqui y R. Barragan, La Paz, SIERPE, 1997.

⁹ Por ejemplo, afirma que algunos grupos actuaban a partir de los intereses de otros grupos “y no conforme a los intereses verdaderamente correspondientes a su propio ser social” (1997, 32); o que la categoría de élite era “heterogénea en su composición y [...] distinta en cada área” (*loc cit.*). ¿No existe una contradicción semántica entre “su propio ser social” y el carácter heterogéneo de algunos grupos? .

¹⁰ Tal parece ser, por ejemplo, la posición de Guha, que en algún momento da por descontado que lo subalterno existe sólo dentro de dicho discurso. Cf. Ranajit Guha, “La prosa de contra-insurgencia”, en *Debates poscoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, SIERPE, 1997, pp 33-72.

probablemente con fines de legitimación ideológico-política. En este sentido, consideramos muy importante tener en cuenta el origen y la producción del discurso, porque es muy diferente, por ejemplo, el testimonio como construcción conjunta entre un académico y un sujeto (subalterno) que *quiere* “vocear” su condición social subordinada y el testimonio (legal) como construcción unilateral de una autoridad que se propone “extraer” del testimoniante el relato que legitime mejor sus condiciones de dominado y dominante¹¹. Porque la subalternidad y el proceso que la constituye - la subalternización - están conectadas al ejercicio del poder y a la representación que hacen las clases hegemónicas de los grupos sociales subordinados. En este sentido son fundamentales las diferencias entre la subalternización que ejercen los grupos dominantes y la desubalternización ejercida por los grupos dominados. Como proceso que traspasa las barreras de la dominación y aspira a la hegemonía (Beverly 1999: 67) tanto a nivel político¹² como cultural - ambas esferas mutuamente determinantes - la desubalternización permite superar el discurso historiográfico tradicional y apuntar hacia un nuevo relato con representaciones propias.

La novedad de este relato estaría garantizada no tanto por nuevos narradores o nuevas temáticas sino por los criterios particulares de verdad a los que someten a su discurso, entendiendo por dichos criterios los parámetros de discernimiento según los cuales los enunciados adquieren valores aléticos específicos que declaran no tanto su coincidencia con la realidad cuanto su coherencia al interior del discurso. Pero además, al ser una

¹¹ Al respecto véase, por ejemplo, el artículo de Amin Shahid, “Testimonio de Cargo y Discurso Judicial: El Caso de Chauri Chaura” en *Debates Poscoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, SIERPE, 1997, pp. 119-156, donde analiza todo el proceso de cómo las autoridades “construyen” los hechos y “crean” culpables tanto a través de procedimientos discursivos como de prácticas sociales asociadas. La oposición entre el testimonio tal como lo entendemos aquí y el testimonio legal nace entonces de la motivación que lleva al sujeto testimoniante a expresarse: libre ejercicio de su derecho de expresión o cumplimiento obligatorio de una práctica jurídica.

¹² Desde esta perspectiva, sin embargo, los sectores subalternos no sólo abrigan la utopía de alcanzar la hegemonía política dentro de la sociedad nacional (o del proyecto de nación) sino también reconocimiento pleno como grupos socioculturalmente distintos con iniciativa histórica propia.

práctica cuyo desarrollo no es individual sino colectivo, la novedad del testimonio se sustentaría precisamente en la construcción comunitaria de su discurso, cosa que en ocasiones puede parecernos contraproducente al estar acostumbrados a recalcar la naturaleza individual y personal de las experiencias que recogen los testimonios.

Antes de entrar en la discusión sobre la subalternidad y el poder, son necesarias algunas reflexiones acerca del vínculo de este trabajo con los estudios culturales y los estudios subalternos latinoamericanos.

Varios son los puntos de conjunción entre nuestro trabajo y los estudios culturales. Primero está el carácter multidisciplinario de nuestra investigación, que recoge aportes de la historia, los estudios subalternos, el análisis del discurso y la lingüística, cuyo factor aglutinante es una nueva lectura desde lo subalterno. Compartimos además con los estudios culturales una perspectiva crítica que pone énfasis en el compromiso político y la conciencia teórico-metodológica del investigador que reflexiona sobre su posición y la contribución de su trabajo a la realidad que estudia. En este sentido, es nuestro propósito contribuir a explicar los mecanismos a través de los cuales la subalternidad se expresa en la narrativa testimonial para llegar a des-subalternizarse.

Descritos tradicionalmente como grupos conquistados, colonizados y finalmente 'otroizados' por el discurso de las clases gobernantes, los indígenas ecuatorianos no sólo son el sector social cuantitativa y cualitativamente subalterno por excelencia, sino que en los últimos años se han convertido en líderes de un proceso de desubalternización y empoderamiento (*empowerment*) mediante estrategias contrahegemónicas que desafían el poder blanco-mestizo nacional establecido. De esta forma, aunque los indígenas llegan a definirse como subalternos por su condición histórica de 'vencidos' - privados de las ventajas del poder - y por su representación como objetos pasivos de la historia - carentes

de agencia a los ojos de las clases hegemónicas - son también aquellos sujetos que libran luchas cotidianas por desubalternizarse: ambas, facetas constitutivas del sector indígena ecuatoriano con toda su variedad y diferencia.

Teniendo el presente estudio por objeto contribuir al proceso de desubalternización y agenciamiento de los indígenas ecuatorianos, queremos inscribir nuestro trabajo académico en un proceso de revitalización de la conciencia histórica de las comunidades indígenas sanpablinas en el contexto sociopolítico local¹³. Para ello nos proponemos socializar nuestra investigación en las comunidades locales a través de dos proyectos adicionales que han de ser considerados complementos necesarios del presente trabajo aunque su realización no pueda darse en los límites de tiempo estipulados académicamente: el primero comprende una recopilación de los testimonios recogidos, acompañada de dos estudios introductorios, uno a cargo del autor y otro a cargo de un investigador indígena de la zona; el segundo consiste en la realización de un pequeño taller donde los testimoniantes y otras personas de las comunidades discutan los aportes del presente estudio, no sólo con el fin de evaluar resultados sino de acercar la praxis académica y la praxis comunitaria que a menudo quedan desvinculadas una vez terminada la investigación. De esta manera esperamos realizar una práctica académica que represente en el doble sentido de *hablar por* y *hablar de*, pero que además permita a nuestros interlocutores *hablar desde* sus lugares específicos de enunciación, con sus propios valores de verdad y la misma autoridad epistemológica que los académicos reivindicamos para nuestro trabajo. Como todo trabajo de investigación y representación, el nuestro involucra un diálogo de sentidos entre nosotros y los narradores

¹³ Los actores sociales que protagonizaron las fiestas en las décadas pasadas han desaparecido o han transformado drásticamente su estructura y su aspecto. Por ejemplo, la cabecera parroquial no tiene hoy el mismo significado para las comunidades indígenas locales que en el pasado; lo mismo se puede decir de las haciendas locales, muchas desaparecidas, fraccionadas o simplemente transformadas. Por lo tanto, cuando hablamos de 'hacienda' y 'cabecera parroquial', nos referimos a espacios demográficos, socioeconómicos y

testimoniales. Aquí es justamente donde actúa el poder por y para la representación y donde creemos que juega un papel decisivo nuestro rol como sujetos que participan de una realidad social donde los actores subalternizan y se desubalternizan en la lucha por la hegemonía.

Quisiéramos recalcar finalmente la relación que guarda nuestro estudio con los trabajos del Grupo de Estudios Subalternos latinoamericanos, uno de cuyos ejes de investigación durante más de una década ha sido precisamente el estudio del testimonio como forma de rescate del subalterno y mecanismo de su des-subalternización. Sin proponerse una escritura alternativa de la historia como en el caso de la escuela hindú, trabajos como los de Beverley (1987; 1989; 1991; 1993), Sanjinés (1995; 2000) o Moreiras (1995), por mencionar algunos, destacan la estrecha relación que existe entre la representación de la subalternidad y el testimonio a través de las luchas en torno al sentido del proyecto histórico de los grupos sociales, pero también la relación del testimonio con la cultura popular en América Latina.

Las siguientes son algunas reflexiones que relacionan la discusión anterior acerca de la subalternidad con el eje principal de nuestro trabajo. El poder es la directriz que nos permitirá ver más allá de los recursos del lenguaje y entenderlos como medios para construir una representación y un relato que legitimen una posición contrahegemónica. En este sentido, las herramientas de análisis del discurso que utilizaremos son el medio (el cómo) que nos permitirá llegar a los fines planteados (el por qué y el para qué), y estos fines son precisamente el poder y su relación con la representación.

Para mostrar con mayor claridad los diferentes aspectos de la asociación entre poder y subalternidad quisiera referirme al concepto de colonialidad de poder propuesto por

culturales del pasado (ca. 1940-1970) y a su representación en el relato de los testimoniantes de acuerdo con sus vivencias biográficas y el imaginario colectivo que circula al interior de la comunidad.

Aníbal Quijano (1999: 99-109), resaltando la importancia de la narrativa testimonial como representación alternativa.

Frente a las tendencias homogenizantes de la globalización, Quijano afirma que ha existido en la historia de América Latina una tendencia hacia la reoriginalización cultural. Ésta última implica una reestructuración de los elementos culturales de acuerdo con nuevos patrones de desarrollo (proceso de subversión) que ofrecen una alternativa a los patrones tradicionales de poder que se resumen en cuatro: la idea de raza; la creación de la identidad "india" por sobre las diferencias; la discapacitación de los dominados para expresarse con sus propios medios; y la transformación de sus formas institucionales. Los patrones de poder se convierten así en una especie de mecanismos de subalternización al servicio de las clases hegemónicas, porque perpetúan la clasificación social, las instituciones dominantes y los mecanismos de represión. Desde esta perspectiva, la narrativa testimonial cumple, en mi opinión, tres funciones como acto de representación des-subalternizante: primero, constituye un medio de expresión propio de las imágenes y experiencias subjetivas de los dominados; segundo, representa en su discurso las distintas voces de la subalternidad y no una imagen monolítica de lo subalterno creada desde la oficialidad¹⁴; y, por último, a través de sus raíces en la oralidad, reproduce prácticas comunitarias y reinventa relaciones a través del discurso, lo cual le permite operar como mecanismo desubalternizante para quien hace uso de él en condiciones particulares de carencia y subordinación.

El poder que subalterniza, lo hace controlando los mecanismos de representación de los grupos dominados, quitándoles sus patrones culturales y poniendo en su lugar otros

¹⁴ Esta función de la narrativa testimonial está estrechamente relacionada con el debate sobre la cultura popular en América Latina, que está relacionado con los conceptos de hibridez (Canclini 1989), mestizaje y diglosia cultural (Lienhard 1996). En cierto sentido el testimonio sería una vía de expresión privilegiada de la variedad sociocultural (polifonía de voces) que caracteriza a los países latinoamericanos, pero también una forma de insertarse en la cultura dominante, como lo ha demostrado el testimonio ahora ya famoso de Rigoberta Menchú.

ajenos (colonizando la cultura dominada). Pero los grupos dominados aprenden también a utilizar los patrones dominantes según sus propios criterios de uso y pueden así subvertir los elementos culturales, adquiriendo en el proceso el carácter de agentes históricos que empiezan a hablar con voz propia: una voz polifónica que se deja oír en la narrativa testimonial.

1.3. Poder y representación

Aunque de origen más antiguo en las ciencias políticas o el derecho, el término *representación* ha pasado a ocupar el primer plano en distintas contribuciones recientes en las ciencias sociales. Su auge está relacionado con dos hechos: el primero es la pérdida de vigencia de los metarrelatos (Lyotard 1994) que pretendían legitimar el proyecto de la modernidad; el segundo es la proliferación de discursos alternativos que caracteriza a la condición posmoderna. En un segundo momento, como consecuencia de esta "proliferación discursiva", ha entrado en crisis el supuesto básico del pensamiento occidental: que los valores de verdad son únicos para todas las sociedades y culturas y que la ciencia es la única que los detenta por derecho propio. Sin embargo, a lo largo del siglo XX se hicieron esfuerzos por demostrar que ni los valores de verdad eran únicos ni el pensamiento occidental era su exclusivo portador; es más, se hizo patente la posibilidad de construir valores de verdad según el sujeto, muchas veces para legitimar un sistema de pensamiento. Se produjo así en la discusión filosófica el desplazamiento de una 'realidad objetiva' a una 'experiencia subjetiva'.

En esta misma línea, la representación no es sólo un proceso de construcción de relatos del mundo: también es un derecho que tienen los sujetos como seres cognoscentes, sobre todo aquellos a los que se les ha negado desde siempre la capacidad de representarse y representar, porque antes se les desconoció la capacidad de hablar y pensar

racionalmente¹⁵. La suya supuestamente era una voz sin *logos* que, por lo mismo, carecía de interés. Aquí radica la esencia de la subalternidad a la que nos referimos antes: el subalterno lo es porque su voz carece de interés *para nosotros*: porque no queremos prestarle atención y no porque no logramos entenderlo. Sin embargo, al contrario de lo que podríamos pensar después de leer el artículo de Spivak, "Can the subaltern speak?"¹⁶, esto no significa que el subalterno no pueda hablar sino más bien que

el subalterno no puede hablar de una manera que nos transmita algún tipo de autoridad o significado sin alterar las relaciones de poder/conocimiento que lo constituyen en primer lugar como subalterno (Beverley 1999: 29)

Esto implica que, al momento de hablar con voz propia y expresarse por sus propios medios, está asumiendo una posición epistemológica de consecuencias políticas que interpela el orden establecido de relaciones de poder y el conocimiento que descansa sobre ellas. En este sentido, no sólo creemos que los subalternos pueden y deben hablar sino que una de las mejores formas de escucharlo es a través de la narrativa testimonial como una forma de praxis social comunitaria que permite al individuo y a la colectividad representarse biográfica e históricamente.

Retomando la discusión sobre el concepto de *representación*, el hecho es que en buena medida el relativismo cultural en las ciencias sociales se difundió a través del estudio del lenguaje y del reconocimiento de que cada lengua representa una cosmovisión particular apoyada en sus propios criterios de verdad. Detrás de esta nueva forma de ver la cultura está lo que se ha dado en llamar el giro lingüístico, que más tarde se convirtió en giro

¹⁵ Recuerdo todavía que una de las primeras expresiones que pude percibir inmediatamente en la variedad quichua altamente relexificada de la zona fue la de "*longo racional*", categoría impuesta por la élite letrada (desde el hacendado hasta los mayordomos y ayudantes) más como modelo de conducta que como una descripción atributiva. Y en verdad, el "*longo racional*" no sólo era el que se comportaba como lo exigen las reglas de respeto hacia sus patrones, sino aquel que aprendía a *leer* y *escribir* y podía comunicarse sin problemas en la *lengua de ellos* (el castellano).

¹⁶ Gayatri Spivak, *Can the Subaltern speak*, New York, 1988

semiótico y discursivo¹⁷. Se vincula así estrechamente el concepto de representación con el lenguaje y el discurso, como Hall lo hace notar:

Ahora bien, el lenguaje es el medio privilegiado por el cual “damos sentido a las cosas”, por el cual se produce e intercambia significado (...) El lenguaje puede hacerlo porque opera como un *sistema representacional* (...) Por lo tanto, la representación a través del lenguaje es una parte central de los procesos que producen significado. (1977: 15)

Cuando decimos que la representación puede entenderse como el uso del lenguaje para hablar del mundo y poder comunicarnos con las personas (Hall 1997: 15), no nos referimos solamente al proceso por el cual asociamos estímulos sensoriales de la realidad empírica exterior o emocional interior con imágenes acústicas que más tarde evocan imágenes mentales o conceptos; nos referimos sobre todo a aquel código compartido de códigos y reglas que nos permiten producir e intercambiar *con sentido* dichas representaciones mentales. Esto significa que el proceso de representación va más allá del usuario lingüístico individual y es de naturaleza fundamentalmente social.

En esta misma línea, nuestro enfoque de la representación se adscribe al enfoque que Hall llama *constructivista* (1997, 24-25) y que

reconoce este carácter público y social del lenguaje; reconoce que ni las cosas en sí mismas [reflectivo] ni los usuarios individuales del lenguaje pueden fijar los significados (...) construimos significados utilizando sistemas representacionales - conceptos y signos.

Al afirmar la capacidad y el derecho de los sujetos sociales a representarse y representar el mundo, no suscribimos de ninguna manera un enfoque simple y llanamente *intencional*. Nuestro solo propósito es subrayar esa capacidad y derecho de “dar sentido al mundo” que

¹⁷ El llamado giro lingüístico en las ciencias sociales se remonta al *Cours de linguistique générale*, de Ferdinand de Saussure, publicado en 1916. El giro semiótico vino en buena medida de la mano del estructuralismo barthesiano, y, finalmente, el giro discursivo partió de las contribuciones del filósofo francés Michel Foucault.

tiene todo individuo y toda colectividad humana, pero teniendo presente a cada momento que la misma praxis social los vincula con otros individuos y colectividades en un proceso comunicativo de intercambio signico permanente.

El testimonio como vehículo privilegiado de expresión de la subalternidad implica una *construcción de significado* por parte del narrador testimonial con el fin de hacerlo inteligible y significativo a su interlocutor. Tal es así que, por ejemplo, el narrador testimonial puede utilizar los mismos objetos discursivos y reglas de formación¹⁸ que su interlocutor, pero manipulando su sentido con el fin de convencerlo para lograr legitimación y apoyo ideológico-político¹⁹.

Pero además, como señalamos anteriormente (cf. *supra* 1.2.1.), nuestro enfoque de la representación va más allá de un enfoque estrictamente lingüístico-semiótico por dos razones básicas: la primera es que no consideramos el lenguaje un sistema cerrado y estático debido a la misma naturaleza constructivista de la representación; la segunda es que todo lenguaje como medio de representación está asociado con la producción de conocimiento, la cual a su vez está determinada por prácticas sociales y relaciones de poder (Hall 1997: 42).

Nuestra insistencia en vincular el discurso de la fiesta con el problema del poder se basa en la idea de que los objetos que el narrador testimonial construye en su relato, dentro del campo de referencia de la fiesta, están determinados por las relaciones sociales que él y su grupo social establecieron con otros actores del sistema de hacienda y a partir de su transformación. La fiesta comprende así un conjunto de prácticas y relaciones de poder que se re-construyen en el discurso testimonial como objetos de conocimiento a través de medios

¹⁸ Por 'reglas de formación' entendemos, siguiendo a Foucault, "las condiciones de existencia en una repartición discursiva determinada" (1969: 53). Cada formación discursiva construye según estas reglas su objeto particular, el cual no existe fuera del discurso ni antes de ellas.

¹⁹ Esta naturaleza constructivista de la representación testimonial es precisamente la que está en el centro del debate alrededor del testimonio más famoso de todos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la*

lingüísticos y mecanismos representacionales cuya importancia es solamente instrumental. Volveremos sobre el tema cuando discutamos la naturaleza del testimonio y su relación con el discurso y la representación.



1.4. Narrativa testimonial

Aunque el debate sobre la clasificación del testimonio como género literario ha sido permanente desde el nacimiento mismo de la literatura testimonial en América Latina, no lo trataremos aquí porque nuestro propósito no es construir un testimonio sino estudiar las relaciones de poder representadas en relatos testimoniales. Por esta razón, en algunos casos preferimos hablar de narrativa testimonial²⁰ para referirnos no tanto a un género literario o una forma de posliteratura (Beverley 1996: 137-166) sino más bien, como lo hemos dicho más de una vez, a una *forma legítima de praxis social y ejercicio epistemológico* que emite sus propios enunciados acerca de sus propios objetos dentro de su propio régimen de verdad. Adicionalmente, tal como lo utilizamos aquí, el concepto de 'narrativa testimonial' tiene un doble significado: primero, el *conjunto de relatos testimoniales* acerca de una experiencia histórica del individuo como miembro de una comunidad; segundo, la *práctica des-subalternizante de enunciar dichos relatos* de acuerdo con los propios parámetros narrativos del testimoniante.

A continuación discutimos las principales características de la narrativa testimonial, que hemos extraído de la definición de testimonio propuesta por Beverley²¹ y que incluyen las siguientes: identificación metonímica entre el narrador testimonial y el grupo al que

conciencia (Menchú y Burgos-Debray 1982) y de su más dura crítica, *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans* (Stoll 1999).

²⁰ El plural "narrativas testimoniales" se refiere a los testimonios tomados individualmente.

²¹ "Un testimonio es una narración contada en primera persona gramatical por un narrador que es a la vez el protagonista (o testigo) de su propio relato. Su unidad narrativa suele ser una "vida" o una vivencia particularmente significativa. La situación del narrador en el testimonio siempre involucra cierta urgencia o necesidad de comunicación que surge de una experiencia vivencial de represión, pobreza, explotación,

pertenece; temática vivencial contextualmente significativa; urgencia comunicativa; y condición de subalternidad.

A través de la identificación metonímica entre narrador y protagonista(s) el testimonio cumple un tipo de representación especial en dos sentidos: por un lado, en la narración testimonial el narrador se representa a sí mismo como protagonista de su relato; por otro, el narrador representa (habla por) otros protagonistas. Esta doble relación del narrador consigo mismo y con otros individuos que casi siempre pertenecen a su grupo directo de referencia es la que hace del testimonio un tipo especial de narrativa y que a menudo se pasa por alto en el debate. Así por ejemplo, Stoll (1999: 242) critica al testimonio de Menchú porque, según dice, Menchú no fue testigo ocular (léase, protagonista) de muchos de los acontecimientos que relata. Lo que olvida Stoll es que un testimonio no es una autobiografía - algo que ha de quedar claro desde el principio en toda discusión en torno a la naturaleza de esta narrativa - no sólo porque excluye la idea clásica occidental de un sujeto monolítico, autónomo y libre, sino porque la misma idea de "experiencia personal" implica una subjetividad individual que el narrador testimonial no procura resaltar. Por eso, cuando pedimos a un sujeto testimoniante que narre "sus" experiencias personales, no debemos olvidar que "el 'contrato testimonial' define al sujeto como miembro de un grupo que vive una importante transición histórica" (Pratt 2001: 42). El narrador testimonial no sólo se representa a sí mismo sino que representa a su grupo, su condición sociocultural y sus intereses ideológico-políticos; y por lo tanto, el testimonio cumple al mismo tiempo una función autoreflexiva (*je-moi*) y metonímica (*yo-nosotros*) que infunde toda la estructura de su discurso. La posibilidad de esta doble función está precisamente en esa 'temática vivencial contextualmente significativa' del testimonio, que comprende un conjunto de

marginalización, crimen y lucha. Cf. John Beverley, *Del Lazarillo al sandinismo*, Minnesota, Ideología y

acontecimientos trascendentales no sólo para la biografía del sujeto testimoniante pero sobre todo para la historia de su principal grupo de referencia.

El contexto vivencial tanto de la referencia como de la enunciación está en el origen de la narrativa testimonial y explica su tercera característica: la urgencia comunicativa. Cuando recalcamos la posibilidad de expresar la subalternidad fuera de la construcción discursiva de los grupos hegemónicos, nos referimos a la necesidad que siente el testimoniante de "vocear" su condición subalterna y la de su grupo de referencia. Distinguimos entonces el origen del testimonio tal como lo entendemos aquí y el origen del testimonio jurídico, y dijimos que mientras el primero se caracteriza por una urgencia comunicativa de parte del narrador, el segundo se enmarca dentro de un proceso de urgencia informativa de parte de la autoridad que procura extraer datos del testimoniante (testigo). No se puede pasar por alto esta distinción cuando se habla de relatos testimoniales. Porque toda asociación del testimonio con formas jurídicas tiene por efecto someter al narrador testimonial y su producto narrativo al rigor de la verdad jurídica, aquella misma que se exige al testigo cuando toma juramento y promete "decir toda la verdad y nada más que la verdad" so pena de sufrir el castigo de la ley. De esta errónea asociación provienen muchas confusiones y controversias infundadas que olvidan que cada narrativa testimonial se mueve dentro de sus propios criterios de enunciación y valores de verdad. Más allá de una versión ingenua de "la" verdad como coincidencia entra las palabras y las cosas, el testimonio reivindica "su" versión de los hechos en un contexto espacio-temporal específico y con unos propósitos ideológico-políticos determinados. Esto se debe precisamente a que la narrativa testimonial se origina en una urgencia comunicativa, de suerte que sobre el valor proposicional y alético de los enunciados del discurso testimonial predomina el valor

purgante y sublimador de la enunciación: en suma, lo importante del testimonio es que permite al narrador expresar su posición subalterna - pero al mismo tiempo en vías de desubalternización - más que a nosotros conocer hechos "reales" a través de enunciados que calificamos de verdaderos o falsos.

Llegamos finalmente a la última característica que hemos identificado en el testimonio y tal vez la más importante: la subalternidad. La pregunta aquí es la siguiente: ¿en qué medida la narrativa testimonial puede expresar la condición subalterna?

La narrativa testimonial puede expresar la condición subalterna en la medida en que a través del testimoniante no habla sólo el sujeto individual que puede manifestar su condición social sino sobre todo el colectivo de individuos que están bajo similares condiciones pero que no pueden darlas a conocer porque carecen de los medios de expresión para hacerlo (v.g. no saber la lengua oficial o verse obligado a callar por circunstancias políticas, económicas o hasta laborales). Esta naturaleza polifónica arraigada en la metonimia propia del testimonio explica aquella ambigüedad contradictoria que muchos utilizan para desautorizar el testimonio y "re-subalternizar una narrativa que aspiraba a la hegemonía" (Beverley 1999, 67).

Pero además, el testimonio implica una condición subalterna porque narra una experiencia de subordinación vivida por el sujeto y por el grupo al que pertenece. En nuestro caso, aunque el contenido de la narrativa testimonial de la fiesta no tiene carácter exclusivamente denunciatorio y político, como en el caso del testimonio de Menchú, no deja de expresar la condición dominada de sus protagonistas, por ejemplo, a través de la explotación de su mano de obra o la apropiación ilegal de la base agrícola comunitaria en manos de los mestizos sanpablinos o las haciendas locales. Por lo tanto, aunque se pueden identificar ciertas diferencias entre el testimonio político de denuncia y la narrativa

testimonial de la fiesta, el hecho de que esta última abarque todos los aspectos de la vida social a lo largo del ciclo productivo y reproductivo de sus actores pone de manifiesto la condiciones sociales de subordinación en que vivían las comunidades indígenas sanpablinas hacia las últimas décadas del sistema tradicional de hacienda y en los primeros años de la reforma agraria.

La respuesta a la pregunta sobre la medida en que el testimonio puede expresar la condición de subalternidad que está en su origen depende de la posición que asumamos con respecto al subalterno. Si consideramos que el subalterno se construye exclusivamente en los discursos hegemónicos, como al parecer sugieren Guha (1997, 33-72) y otros representantes de la Escuela de Estudios Subalternos de la India (Amin 1997: 119-156), entonces el testimonio con todas sus peculiares características no es otra cosa que una de las formas en que el sujeto hegemónico (representado en el investigador) subalterniza al narrador testimonial y reduce su voz a la de un vocero autorizado sólo por quien lo escucha, lo graba, lo transcribe, lo edita y lo lee. Al contrario, si consideramos que el narrador testimonial como sujeto subalterno puede y debe expresar su condición, entonces el testimonio será quizá la mejor forma de hacerlo: en otras palabras, el mejor camino para des-subalternizarse y aspirar a la hegemonía es creando objetos de conocimiento propios y haciéndolos circular en la sociedad dominante desde de la misma academia. Al respecto es necesaria una actitud menos "esencialista" frente al testimonio: si bien la circulación de testimonios fuera de su lugar de enunciación hasta llegar a convertirse en artículos de consumo (*commodification*) implica una apropiación por parte de la sociedad dominante para sus propósitos específicos (v.g. la concientización de las nuevas generaciones), es evidente que al mismo tiempo se produce un efecto mediático de profundas consecuencias políticas que fomenta directa o indirectamente el "empoderamiento" (*empowerment*) de los sectores subalternos. De modo

que si el testimonio es importante no es porque *nos* permita “conocer” al subalterno, sino porque *le* permite a éste cierta actuación política como agente social.

1.5. Subalternidad, representación y testimonio a través del lenguaje

El lenguaje atraviesa la discusión de los tres elementos que desarrollamos en las secciones anteriores (subalternidad, representación y testimonio) y nos permite ver de mejor forma cómo están entrelazados. La subalternidad implica el lenguaje en dos sentidos: primero, la condición de subalterno supone la desautorización del propio lenguaje como medio de expresión legítimo y su reemplazo por el lenguaje de la clase dominante (diglosia lingüística y cultural); segundo, esta condición supone un proceso previo de subalternización a través del cual se imponen a los grupos dominados los códigos de un lenguaje que excluye sus voces y les niega representación. La representación supone siempre el uso del lenguaje en la creación de un discurso legítimo y legitimante: la representación que hacen las clases hegemónicas de los grupos subalternos requiere primero silenciarlos y desconocer su lenguaje como herramienta de construcción discursiva, para poder imponerse a los grupos subalternos como “la única y la mejor” alternativa de ser representados; se trata entonces de representaciones hegemónicas impuestas a los grupos sociales luego de un consenso pocas veces exento de violencia física y simbólica. Pero, como afirma Quijano (1999, 103), esta colonialidad de poder ejercida primero en la representación y el lenguaje, no excluye por completo el ejercicio de la auto-representación a través del propio lenguaje y sus códigos culturales. Ésta auto-representación se ejerce en la clandestinidad, detrás de la aceptación simulada del patrón de poder colonial, en la subversión de los viejos modelos culturales, pero sobre todo en los contextos socioculturales y comunicativos propicios, como nos sugiere la idea de diglosia cultural. En efecto, la diglosia cultural supone

[...] la elección, para cada situación o propósito concreto, de la práctica más adecuada. La alternancia de prácticas “oficiales e “inoficiales” por

parte de los sectores marginados, actitud de "resistencia relativa" denota su inteligencia estratégica. Ceder en un terreno permite, en efecto, salvar lo esencial en otro. (Lienhard 1996: 75)

De esta manera, la representación implica una lucha de sentidos entre los discursos hegemónicos contruidos con lenguajes oficiales y los discursos contrahegemónicos contruidos con lenguajes "inoficiales" que se articulan precisamente en los silencios de los primeros, es decir, en los momentos y lugares donde aquellos callan porque no tienen nada que decir o no saben cómo decirlo. Aquí es donde entra en escena la narrativa testimonial como ejercicio lingüístico²² y discursivo del subalterno en la construcción de sus propios objetos de conocimiento. La narrativa testimonial resulta la práctica más apropiada frente a otros discursos hegemónicos porque se constituye como un ejercicio de des-subalternización y propicia el diálogo intercultural mejor que otras formas literarias.

1.6 Del lenguaje y la representación al análisis del discurso: elementos metodológicos

Si el lenguaje es el material con que se construye la representación y su producción está mediada por relaciones de poder entre actores sociales que tratan de imponer su y los objetos de conocimiento que constituyen su representación de la realidad social, ¿cuáles son los pasos entre el lenguaje y la representación? ¿cómo construyen en el discurso los objetos de conocimiento?

Las respuestas dependen del modelo de análisis adoptado para el discurso. En nuestro caso hemos querido definir el "discurso" no a través de un concepto exclusivamente lingüístico, sino mediante una *triada de significados, enunciados y prácticas*. Los significados corresponden a las representaciones conceptuales evocadas por imágenes

²² En una situación de diglosia sociolingüística, este ejercicio no necesariamente implica el uso de la lengua dominada (B); muchos testimonios se recogen más bien en la lengua dominante (A). Se trata más bien de usar cualquiera de las dos lenguas de acuerdo con las categorías semánticas y pragmáticas propias del narrador testimonial y según sus propios patrones culturales.

acústicas del habla (*parole*) que no necesariamente son vocablos o frases individuales; los significados se ubican en el eje paradigmático del discurso. Los enunciados comprenden cadenas coherentes de significados y pertenecen al plano sintagmático del discurso. Por último, las prácticas aquí se refieren no a las conductas individuales o colectivas sino a la construcción coherente de ellas en el discurso asociándoles significados y enunciados específicos. Un ejemplo ilustrará mejor este punto.

La expresión “convite” se refiere al acto de distribución de bebida y comida al público a cargo del prioste. El enunciado “en convite así mismo toro había” comprende dos partes (convite y corrida de toros) que se asocian en una cadena sintagmática para formar un conjunto de coherente de enunciados (*macroenunciado*) que articula las prácticas en el tejido del discurso; consideremos el siguiente ejemplo testimonio:

(1) después ya cerca viene convite, en convite asimismo toro había, toro de convite, ahica chicha, en la plaza, en paila poniban chicha para que tomen quien quiera; vuelta el prioste rodeaba mostrando lavacara para que de ahí dé a la gente, cualquiera tomaban, quienquiera; eso se llamaba convite, cogían con pilche y tomaban no más, el patrón andaba así marcado amostrando, en la paila tan en la esquina por donde entramos poniba la paila, ahí lo que avance tomaban (Daniel Perachimba, Casco Valenzuela)

Este conjunto de enunciados corresponde a una práctica social que se construye a través de la vinculación de distintos elementos de significado que entran en diferentes tipos relaciones que no analizaremos aquí. De esta forma, el testimonio crea un objeto discursivo que, en este caso, equivale sólo aproximadamente a lo que hemos llamado “convite”. De hecho, si traemos a colación otros conjuntos de enunciados directa o indirectamente relacionados con (1), encontraremos que el objeto construido dentro del discurso testimonial es más amplio de lo que pensábamos y tiene ciertas connotaciones específicas. En tal caso el objeto discursivo incluiría no sólo el acto del convite o el líquido convidado, sino además, según el énfasis del narrador, el itinerario que sigue el prioste en el escenario de la plaza y su figura

simbólica de gran proveedor. De esta manera el discurso testimonial construye sus propios objetos de conocimiento y articula con sentido prácticas sociales.

Antes de terminar esta sección quisiera resaltar las similitudes y diferencias del modelo propuesto aquí con el análisis discursivo que utiliza Ranajit Guha (1997: 33-72).

La primera y más evidente de las similitudes es su tratamiento del discurso en dos niveles básicos, el sintagmático y el paradigmático, cada uno de los cuales está asociado con unidades específicas que, siguiendo la terminología barthesiana²³, llama *funciones e índices* respectivamente. Las funciones son “segmentos que componen la secuencia lineal de una narrativa” (p. 42); los índices son “unidades semánticas” (p. 44); mientras las funciones “se refieren a una operación” (p. 44), los índices se refieren a un significado o conjunto de significados. La primera diferencia es que nuestro modelo no tiene dos sino tres elementos (significado, enunciado y práctica). La segunda semejanza con Guha es precisamente la capacidad generativa del modelo, aunque consideramos que el nuestro contempla una mayor capacidad combinatoria para describir la “indeterminación textual” característica de la narrativa testimonial (Beverly 1999: 70).

Existe un elemento importante en el modelo de Guha que vale la pena tener en cuenta para el análisis. Me refiero a los llamados “momentos de riesgos” (p. 43). Basados en el concepto barthesiano de “bifurcación”, estos momentos son espacios entre secuencias que dejan abiertas dos o más alternativas, de las cuales el narrador sólo escoge una y crea así una tensión en el desarrollo del discurso por la presencia tácita de los elementos que han quedado fuera.

(2) Antes que llegar fiesta era convite, primero sabían dar convite, la fiesta seguía después de una semana, los convites daban los de barrio de abajo decían a los de González Suárez, a nosotros decían barrio de arriba dicho, juntos hacían convite; los de Gonzalesca viernes hacían fiesta, la

²³ Roland Barthes, *Image-Music-Text*, Glasgow 1977, pp. 79-141.

entrada; esoca no me dado cuenta en que fecha sería, no me he dado cuenta, el quince de octubre parece que es día de fiesta, por ahí es; así pasaban. (Daniel Perachimba, Casco Valenzuela)

En este caso (2) representa un “momento de riesgo” a partir del cual la fiesta se desarrolla a través de dos actores con sus espacios respectivos: la gente de González Suárez (barrio de abajo) y las comunidades de Angla, Casco Valenzuela y El Topo (barrio de arriba). A partir de allí la narrativa prosigue sólo con los segundos actores (barrio de arriba), quedando implícitos los primeros pero reapareciendo en algunos momentos de tensión como la batalla campal de Pusaco en las Fiesta de San Juan (cf. 2.3).

Para terminar esa sección metodológica, insistimos en nuestra propuesta de partir del texto testimonial para indagar cómo el narrador construye en el discurso *sus propios objetos de conocimiento*. Con este procedimiento queremos restituirle al narrador su agencia narrativa, primero desde la teoría, reconociéndole la capacidad y el derecho de construir su propio discurso con sus propias reglas y criterios de verdad; y segundo, desde la metodología, partiendo para el análisis del material que él mismo nos ofrece.

1.7. Contexto socioeconómico de las comunidades indígenas de San Pablo de Lago:

El Topo, Angla, y Casco Valenzuela

Como el objetivo principal de nuestra investigación es averiguar la forma cómo representan las comunidades indígenas de San Pablo del Lago, en sus testimonios sobre las fiestas de la zona, las relaciones de poder dentro del sistema de hacienda hasta los años sesenta y los cambios subsecuentes, hemos querido incluir en este capítulo una sección dedicada exclusivamente a los elementos que conforman el contexto histórico, social y económico de la zona a fin de permitir una adecuada interpretación del contenido referencial

y enunciativo de las narraciones testimoniales. Para ello hemos identificado tres períodos²⁴ que forman el contexto de las fiestas narradas en los testimonios: el período comprendido entre 1940 y 1960 representa el contexto referencial de los testimonios (sobre todo para las fiestas de finales de cosecha o Uyanzas) y corresponde al sistema tradicional de hacienda; el período comprendido entre 1960 y 1980 corresponde a la transformación del sistema de hacienda y la reorientación de las comunidades hacia la cabecera parroquial y tiene gran importancia para contextualizar los testimonios sobre San Juan y las fiestas del Patrón de San Pablo; por último, el período que va desde 1980 hasta la fecha corresponde al fortalecimiento organizacional de las comunidades y ofrece el contexto enunciativo actual de las narrativas testimoniales.

1.7.1. El sistema de hacienda tradicional: 1940-1960

Ubicadas geográficamente en la microcuenca nororiental del Lago San Pablo, la comunidades de El Topo, Casco Valenzuela y Angla ocupan actualmente un área aproximada de 6 kilómetros cuadrados donde viven alrededor de 1000 familias con un total de 4500 habitantes de nacionalidad quichua-cayambe. Las comunidades comparten diversos pisos ecológicos ubicados entre los 2 700 y 4 560 msnm y las parcelas familiares están entre los 2.700 y 3.200 metros.

Con todo y la cercanía, los rasgos socioculturales compartidos y la participación en el sistema de hacienda, las tres comunidades tienen orígenes históricos distintos que son decisivos a la hora de entender el tipo de relaciones que mantuvieron cada una con la hacienda y la forma en que les afectó su transformación. Al parecer Angla y Casco Valenzuela fueron comunidades indígenas libres no adscritas a ninguna hacienda, a pesar de

²⁴ Estas etapas corresponden a la periodización que hace Rosero para las comunidades de San Pablo del Lago. Cf. Fernando Rosero, "El proceso de transformación-conservación de la comunidad andina, el caso de

estar rodeadas por varios latifundios (El Topo, Angla, Cusín, La Merced, La Vega) que ejercieron presión sobre los recursos comunales y utilizaron gratuitamente su mano de obra en forma de "yanapa"²⁵. Esta forma de relación laboral con la hacienda estructuró de manera decisiva las relaciones de poder dentro y entre las comunidades; y tras su abolición a principios de los años sesenta, dichas relaciones sufrieron una reestructuración importante en torno a nuevas formas de trabajo asalariado.

De las tres comunidades, la de personería jurídica más antigua (1937) es Casco Valenzuela, seguida de Angla (1942). La comunidad de El Topo tiene una historia mucho más reciente: su constitución jurídica data apenas de 1979, a raíz de la separación de la comunidad de Casco Valenzuela y la adquisición de tierras comunales de la antigua hacienda El Topo, propiedad de las familias Lasso y Plaza desde 1898 (Rosero 1982: 69). Como en el caso anterior, el historial jurídico de las comunidades tuvo y sigue teniendo relevancia para la estructuración de las relaciones de poder, sobre todo en términos de posicionamiento frente a la hacienda y capacidad reivindicadora de los derechos comunitarios sobre los recursos forestales e hídricos y la base agrícola individual y comunitaria.

Los conflictos por la apropiación ilegal de las tierras comunales por parte de los fundos colindantes se exacerbaban en las primeras décadas del siglo XX como parte de la estrategia terrateniente de asimilación de mano de obra de comunidades indígenas privadas de su medio de subsistencia para ampliación de la frontera agrícola latifundista. La comunidad de Casco Valenzuela registra una serie de conflictos con las haciendas El Topo y

las comunas de San Pablo del Lago", en *Estructuras agrarias y reproducción campesina* (varios), Quito, IIE-PUCE, 1982, pp 67-119

²⁵ La *yanapa* - del quichua, "ayudar" - consiste en la entrega de trabajo a cambio del uso de recursos tales como agua, pastos, bosques y caminos de la hacienda, pero que generalmente pertenecían en su origen a las mismas comunidades indígenas y sólo más tarde fueron expropiadas.

El Abra, mientras que la comunidad de Angla, una de las más acorraladas, tuvo conflictos permanentes con las haciendas Angla, Cusín, La Vega y La Merced²⁶.

Para este período la estrategia terrateniente se basó en la expropiación de las tierras comunales con el fin de controlar la mano de obra indígena a través del huasipungo y la yanapa. Las haciendas utilizaron el huasipungo hasta 1953 en el caso de Cusín y hasta 1963 en el caso de Zuleta, El Topo y Angla. La participación del huasipungo y la yanapa en el conjunto del trabajo extraído a las comunidades por el sistema de hacienda estaba en proporción de 1 a 3, lo que significa que el aporte de los huasipungueros era del 25% mientras que el de los yanaperos era del 75% (Rosero 1982: 72ss). Esta marcada desproporción apoya la explicación de que las haciendas expropiaron las tierras comunales casi exclusivamente para controlar la mano de obra indígena, sin perder a su vez el control de la base productiva en manos de los huasipungueros, sobre todo en los últimos años de la década del cincuenta e inicios de la siguiente, cuando las clases terratenientes empezaron a perder el dominio de sus latifundios con la llegada de reformas a la estructura agraria.

Por esta misma época empezaron a fortalecerse las relaciones entre las comunidades y la cabecera parroquial, principalmente a través de vínculos comerciales con los mestizos sanpablinos, encargados de colocar los productos agrícolas en el mercado y convertidos en prestamistas usureros de las comunidades, en especial de los yanaperos, que al no gozar de los beneficios que contemplaba el ser "gañán" (trabajador de hacienda) debían recurrir a menudo a préstamos con altísimos intereses. En efecto, mientras los gañanes podían acudir a los llamados "socorros", "auxilios", "suplidos" o inclusive al "arrastré de deudas" (cf. Guerrero 1991), los segundos no lograban cubrir todas sus necesidades con la yanapa o las distintas formas de reciprocidad interfamiliar y comunal. La creciente participación de la

²⁶ Para un detalle completo de los diferentes conflictos de tierras entre las haciendas y las comunidades

cabecera parroquial en la vida comunitaria se refleja especialmente en el ámbito de la fiesta, donde se reproducían las relaciones de poder entre las comunidades indígenas y la población mestiza sanpablina (autoridades, estanqueros, Iglesia) en diversos niveles.

En resumen, al final de este período encontramos que las comunidades indígenas, privadas de sus recursos por las haciendas, debían entregar su mano de obra a cambio de explotar pequeñas parcelas (huasipungueros) o utilizar pastos, agua, bosques y caminos ubicados ahora dentro de las haciendas (yanaperos), recurriendo incluso al capital usurario para suplir sus necesidades de subsistencia. En esta época las relaciones de poder que durante largo tiempo tuvieron como eje la hacienda empezaron a desplazarse hacia la cabecera parroquial, proceso que se consolida a lo largo de los años 60 y se expresa en la mayor importancia que adquieren las fiestas de San Pablo como escenarios de renovación de alianzas y creación de círculos de reciprocidad entre las comunidades y los actores sociales de la parroquia.

1.7.2. Transformaciones en el sistema tradicional de hacienda: 1960-1980

Desde mediados de los años 50 empezaron a darse cambios decisivos en la estructura local de tenencia de la tierra, con la consiguiente repercusión en las relaciones de poder entre las comunidades, la hacienda y la cabecera parroquial. Tres son los principales hitos que marcan estas transformaciones: el primero fue la creación de la hacienda La Vega como resultado de la venta de la mitad del fundo de Cusín y la orientación productiva de este último a la producción lechera, con la introducción de innovaciones tecnológicas y la reducción de uso de mano de obra campesina en forma de yanapa; el segundo fue la entrega

locales, véase Rosero (1982: 68-84).

de 160 y 105 hectáreas²⁷ a los huasipungueros de las haciendas de Angla y El Topo y la posterior reorganización productiva del complejo hacendatario de Zuleta, que desde entonces dejó de acudir a la mano de obra huasipunguera y yanapera, promoviendo la introducción de tecnologías mecánicas²⁸ y relaciones de trabajo asalariado que absorbieron apenas la quinta parte de la mano de obra anteriormente vinculada a la hacienda; el tercer evento importante en el proceso de transformación del agro local fue la expropiación del Ejido de Cusín a la hacienda del mismo nombre, por parte de un sector mestizo de la cabecera parroquial (comerciantes, prestamistas, profesores) a través de la Junta de Parcelación de San Pablo creada para el efecto, pero que no tuvo beneficio alguno para las comunidades. Este último acontecimiento muestra la nueva relación de fuerzas en el escenario local de poder, con el fortalecimiento político del sector comerciante sanpablino y la incipiente capacidad organizativa de las comunidades que todavía sufrían las convulsiones de su desmembración del sistema hacendatario.

Estos tres acontecimientos decisivos en la transformación estructural de la tenencia de la tierra en la zona de San Pablo del Lago representan el curso que tomarán los acontecimientos durante los veinte años siguientes, así como los nuevos actores sociales y los nuevos escenarios de las relaciones de poder. Así por ejemplo, varias haciendas de la zona se dividieron o cambiaron de dueño durante este período, casi siempre con una reorientación productiva que en no pocos casos incluía la inversión de capital para la agroindustria ganadera. Asimismo, durante la década de los 60, algunos terratenientes entregaron a sus huasipungueros extensiones de tierra, la mayoría de baja productividad, con

²⁷ Sin embargo, como observa Rosero, las tierras objeto de esta suerte de reforma agraria privada eran "bajas y altas inclinadas [...] difícilmente cultivables a causa de la falta de agua para riego y su inclinación" (1982: 86).

²⁸ Como veremos en el siguiente capítulo, para muchos comuneros que nos narraron su testimonio de las fiestas de Uyanzas, su desaparición está directamente ligada con la mecanización del campo, o como acostumbran decir, "cuando llegaron los tractores".

dos propósitos: terminar el compromiso con la mano de obra servil cuando ésta ya no representaba beneficios por la creciente mecanización de la producción latifundista; y crear una imagen favorable a corto y mediano plazo entre las comunidades. Igualmente, la participación de la pequeña burguesía mestiza de San Pablo jugó un papel preponderante en las transformaciones socioeconómicas de la zona a través de dos intervenciones: la apropiación de pequeños fundos familiares luego de que sus dueños no pudieran cumplir las obligaciones monetarias contraídas en préstamos usureros; y la dependencia de la cabecera parroquial para la obtención de insumos agrícolas, la comercialización de productos, la compra de víveres y el expendio de licor - especialmente en las famosas "chicherías"²⁹, muchas veces administradas por los mismos comerciantes y usureros del pueblo. Durante este período las relaciones de poder en la zona sufrieron dos cambios: el primero, ya mencionado, es el debilitamiento de los lazos laborales (fin de la yanapa) y rituales (fin de las Uyanzas) con la hacienda; la consolidación del vínculo con la pequeña burguesía sanpablina mediante relaciones económicas (alquiler, usura, venta) y religiosas (priostazgos y compadrazgos). Para los fines de esta investigación resulta interesante la diferencia que marcó la hacienda de Zuleta y sus fundos anexos con respecto al resto de latifundios locales, especialmente a través de la estrategia privada de redistribución de tierras y a la figura paternalista y tutelar del hacendado (Galo Plaza Lasso) que apenas cambió pese a las transformaciones producidas, como demuestra su construcción simbólica en el discurso testimonial.

²⁹ La importancia de estas "chicherías" es un elemento de significado que se repite una y otra vez en nuestras narraciones testimoniales, pero que es construido y deconstruido en su mismo discurso por los distintos testimoniados, muy posiblemente por representar una interfaz entre lo festivo y lo cotidiano, o lo que es lo mismo, entre la ritualización de las relaciones de poder a través del alcohol y la cotidianización de las mismas a través de la relación monetaria entre consumidores y expendedores, pero también entre prestamistas usureros y deudores.

En estas circunstancias, la estructura familiar también sufrió modificaciones con el fin de adaptarse a la escasez de la base productiva y del empleo local (Rosero 1982: 88ss). Fue así como las unidades domésticas empezaron a organizarse en torno ya no a la familia nuclear sino a la familia ampliada, procurando captar aquel sector de campesinos sin tierra - casi siempre yanaperos - que no habían recibido pan ni pedazo en la distribución de las tierras periféricas de la hacienda. Esta creciente importancia de la familia ampliada se muestra claramente en la extensa participación de los familiares del prioste en todas las etapas de la fiesta y la reestructuración de las relaciones de poder al interior de las comunidades por la progresiva diferenciación socioeconómica de sus miembros. Pero además fue durante este período que muchos miembros de la familia empezaron a emigrar estacionalmente a los centros urbanos más cercanos - Otavalo, Ibarra, Cayambe y Quito - en busca de trabajo, con la consiguiente relajación de los vínculos comunales y la pérdida del vernáculo. En este punto vale la pena mencionar que, a raíz del fin de las Uyanzas, empezaron a cobrar mayor importancia las otras dos festividades importantes de la zona, las fiestas del Patrón de San Pablo y los festivales de San Juan. Sin llegar a reemplazar a las primeras en cuanto a los símbolos en juego y el imaginario campesino, estas fiestas se convierten en nodos donde convergen los actores sociales con sus nuevos roles, se aglutinan las comunidades locales y se recomponen las familias con la reunión de todos sus miembros.

Pero además, desde inicios de los 70 se empieza a observar en la zona un fortalecimiento organizacional de las comunidades como mecanismo de presión por la tierra. Este proceso irá madurando paulatinamente durante las dos décadas siguientes para desembocar en un tercer período caracterizado por la organización comunal, la participación de agencias nacionales e internacionales de ayuda al desarrollo, y la implementación de iniciativas empresariales propias por parte de las comunidades.

1.7.3. *El nuevo escenario: organización e iniciativas empresariales intercomunitarias*

Durante la década de los años 70 y 80, la presión que ejercieron sobre la tierra las comunidades locales las llevó a organizarse por propia iniciativa o por intermedio de entidades foráneas ligadas o no al gobierno³⁰. Esta organización orientada a ampliar la base productiva no siempre tuvo efectos positivos³¹, siendo el resultado más contraproducente de todos el acceso desigual a las tierras obtenidas por compra o cesión, con la resultante diferenciación socioeconómica al interior de las comunidades y la formación de grupos de interés enfrentados que modificaron las relaciones de poder intercomunitarias.

La paulatina formación de organizaciones campesinas en la zona otorgó presencia al sector indígena y restó a su vez protagonismo a la cabecera parroquial. En efecto, a raíz de la creación de cooperativas agrícolas y el fortalecimiento organizativo basado en la asistencia técnica y financiera externa, no sólo se logró una ampliación importante de la base agrícola sino que los réditos de la venta del excedente no consumido se destinaron a la concesión de "préstamos a plazo fijo sin interés, a la inversión en obras de infraestructura y al servicio ofrecido por la Tienda Comunal".(Rosero 1982: 112). Esta reinversión del excedente agrícola tuvo efectos decisivos en las relaciones de las comunidades con la parroquia. En primer lugar, porque a través de los préstamos de las cooperativas, las comunidades se volvieron mucho menos dependientes de la provisión de capital por parte del sector usurario sanpablino. En segundo lugar, la creación de las llamadas tiendas comunales, donde no sólo se expenden casi todos los productos que se encuentran en las

³⁰ Entre otras instituciones internacionales y nacionales que han intervenido en la zona están el Programa Andino, el Ministerio de Agricultura y Ganadería, la Fundación Brethern Unida y la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA).

³¹ No podemos negar que el efecto más positivo de la intervención del MAE fue precisamente el fomento de ese sentido de organización colectiva que se plasmó en la creación de la Unión de Campesinos de San Pablo del Lago como de las cooperativas de Angla y El Topo, todas entidades que sin embargo acabaron disolviéndose a corto plazo. De cualquier manera, será esta naciente capacidad organizativa la que jugará un

tiendas de abarrotes del pueblo sino que además los precios son significativamente más bajos, ha restado importancia al sector comercial de San Pablo conformado por tenderos, comerciantes al por mayor y una larga cadena de intermediarios. Desde entonces los comuneros ya no necesitan bajar al pueblo a proveerse de artículos de primera necesidad, como lo hacían los fines de semana. Esta independencia en el abastecimiento redujo, como afirman algunos comuneros, el consumo de licor porque, según dicen, era costumbre de los adultos varones quedarse en las famosas "chicherías" del pueblo los fines de semana con el pretexto de abastecerse de víveres³².

Sin embargo, el hito más importante en la organización socioeconómica y la autonomía de las tres comunidades de El Topo, Angla y Casco Valenzuela ha sido la creación de la Empresa Comunitaria El Topo. Organizada a partir de la compra de los antiguos terrenos de la antigua hacienda El Topo en 1991 por parte de 214 comuneros de Casco Valenzuela, El Topo y Angla, la empresa intercomunitaria constituye actualmente el motor económico de la zona porque aglutina a la mayoría de comunidades locales y representa un referente en las relaciones socioeconómicas e interculturales de la parroquia. Las tierras de la empresa se ubican entre los 3000 y los 4500 metros y hasta el año pasado se dedicaban por igual a la producción agrícola y la explotación forestal. Sin embargo, debido a una política de reorganización económica emprendida por la dirigencia y las bases, se dio paso a la lotización de las tierras bajas más aptas para el cultivo, quedando solamente las tierras altas y los bosques en manos de la empresa. Es posible que una de las razones para esta distribución de la base agrícola entre los socios haya sido la importancia relativamente menor de la producción agrícola con respecto a la explotación forestal entre

papel preponderante en los años ochenta y, más tarde, en la década del noventa con la creación de la Empresa Intercomunitaria El Topo.

las actividades de la empresa. Un efecto negativo puede ser la profundización de las diferencias socioeconómicas al interior de las comunidades por la incapacidad de distribuir los beneficios del excedente agrícola entre los socios mediante un acceso igualitario al capital - a través de préstamos - y la contribución laboral equitativa de los comuneros. Pero además, es posible que las unidades productivas familiares beneficiadas con la lotización no puedan obtener un excedente mínimo por razones obvias de escasez de insumos agrícolas, dificultades de transporte y colocación de productos, todas condiciones suplidas satisfactoriamente por la empresa intercomunitaria antes de la repartición.

Durante los diez años de existencia, la empresa intercomunitaria ha recibido la asistencia financiera y técnica de algunas entidades gubernamentales y no gubernamentales, que además han familiarizado a las comunidades con las agencias de desarrollo y les han proporcionado un conocimiento de primera mano acerca de las fuentes de financiamiento público y privado. Pero además, el contacto con los cooperantes ha producido fricciones que han influido finalmente en la ejecutabilidad de la ayuda externa. La principal de ellas haya sido quizá el conflicto entre los dirigentes de la empresa y los técnicos mestizos, que, según los primeros, desconocen la capacidad, el conocimiento y la autoridad indígenas, tratando de imponer antes que negociar los proyectos de desarrollo.

En resumen, en esta última fase que aún no ha concluido, las comunidades de San Pablo del Lago han llevado a cabo un proceso de organización y fortalecimiento comunitario con la intervención de entidades de cooperación gubernamentales y no gubernamentales, replanteando a su vez las relaciones con la cabecera parroquial y aprovechando su experiencia para acceder a los beneficios del mercado de asistencia técnica y financiera. En este proceso las comunidades han venido consolidando su presencia en la zona como actores

³² Esta percepción se repite en algunos testimonios y refleja más el efecto de reestructuración que tuvo la

sociales y han reafirmado muchos rasgos culturales que se creían debilitados, por ejemplo, a través del uso renovado del quichua con menos interferencias léxicas del castellano³³ o la continuación de celebraciones como Ramas y Octavas a cargo de los cabildos comunales. Durante este último período los cambios han sido tanto o más profundos que en los dos períodos anteriores y las relaciones de poder no han sido la excepción. El debilitamiento de la posición hegemónica de la cabecera parroquial con respecto a las comunidades, que dentro del contexto de la fiesta se refleja en el debilitamiento del poder de convocatoria y coacción para los priestazgos indígenas del Patrón de San Pablo, interrumpidos definitivamente a finales de los setenta. Otro cambio importante en la estructura de las relaciones de poder es el ingreso de la empresa intercomunitaria como nueva instancia de decisión y aglutinación de las comunidades, que sin embargo no ha llegado a desplazar a los cabildos como instancias de decisión política comunitaria, sobre todo por su relativa representatividad. En este nuevo escenario, con la participación de nuevos actores sociales y el trazado de un nuevo polígono de fuerzas, los cambios que se esperan a futuro son menos previsibles.

1.8. Poder y representación en la escenario de la fiesta

La estructura de las relaciones sociales y los cambios en el escenario político que se produjeron desde los años 70 a raíz de la transformación del sistema de hacienda tradicional se plasman con todos sus matices y elementos en el escenario de la fiesta. Gracias a su amplio abanico de relaciones con las distintas facetas de la vida social y su función aglutinante de todos los niveles sociales y actores involucrados en ellos, la fiesta puede ser entendida como una suerte de indicador de las transformaciones sociales ocurridas en la

nueva organización que una reducción real en el consumo de licor.

³³ Recordemos que en Angla y Casco Valenzuela y el Topo se habla a nivel familiar e intracomunitario una variedad de quichua con un altísimo porcentaje - 75% - de palabras relexificadas a partir del castellano.

zona, de donde nace precisamente su importancia para nuestro estudio de las relaciones de poder entre comunidades, hacienda y cabecera parroquial. En el contexto de nuestra investigación, son tres las fiestas que destacan por ser escenarios vinculados con configuraciones específicas de poder entre los actores sociales de la zona: la fiesta del Patrón de San Pablo, la fiesta de San Juan y Ramas de Gallo; y la fiesta de finales de cosecha o Uyanzas. Cada una de ellas constituye una combinación particular de elementos (escenarios, actores, actividades, itinerarios, bienes de consumo ritual) que responde a su vez a un conjunto de relaciones de poder preexistentes que son renovadas y recreadas en el contexto festivo a través de redes de intercambio y reciprocidad. Cuando entran en el acervo de la memoria individual y colectiva de sus actores, los elementos de la fiesta son representados y reorganizados a través del discurso testimonial según la pertenencia de los narradores y la posición que ocuparon y ocupan en las relaciones de poder con otros actores. En nuestro caso, los testimonios recogidos privilegian la visión de la fiesta que tienen las comunidades indígenas de San Pablo y la forma cómo éstas construyen en su narrativa las relaciones de poder que revisten de principio a fin el proceso festivo.

Sobre las fiestas indígenas se ha dicho bastante, especialmente sobre San Juan, pero casi siempre desde una descripción que privilegia el carácter etnográfico, casi folklórico, de la fiesta indígena, y que limita su análisis al acto festivo de la celebración, descuidando por completo los preparativos involucrados, las alianzas desplegadas, los intercambios mantenidos a lo largo del proceso, y los bienes rituales consumidos dentro y fuera del contexto de la fiesta, todo lo cual produce y reproduce relaciones de poder entre los actores de la fiesta. Para descubrir estas facetas poco conocidas de los festivales indígenas de la zona, decidimos recurrir a la narrativa testimonial porque creemos que al hablar desde el lugar de enunciación propio de sus actores más importantes, no sólo nos ofrece a nosotros

como investigadores un material de estudio nuevo y prolífico para aplicar nuevas herramientas de análisis, sino también les devuelve a los actores indígenas de la fiesta su derecho a hablar con voz propia y ejercer agencia como narradores de su propia historia.

Al considerar la relación de la narrativa testimonial con la realidad de la fiesta, sin embargo, debemos ubicar la fiesta como una práctica social que engloba distintos aspectos de la realidad y atraviesa todo el ciclo productivo y reproductivo de las comunidades. Por esta razón encontramos a lo largo de los testimonios referencias que no se remiten exclusivamente al contexto festivo propiamente dicho sino a contextos espacio-temporales que corresponden a actividades anteriores y posteriores a las celebraciones. Esta concepción de la fiesta como práctica social globalizante se vincula directamente a una de las características ya discutidas de la narrativa testimonial: su carácter de praxis social comunitaria. Efectivamente, como la fiesta es por esencia una práctica colectiva, el discurso sobre ella ha de ser construido principalmente por el conjunto de sus actores - pasados y presentes - y no por un solo individuo. De allí la riqueza de la narrativa testimonial comunitaria y su pertinencia para el estudio de la fiesta y las relaciones de poder. Del mismo modo, el testimonio resulta particularmente útil para una descripción etnográfica de la fiesta, porque al englobar la praxis social y vincular a sus actores en las distintas relaciones de poder que tejen el entramado social, contiene abundantes elementos descriptibles tales como prácticas de producción y consumo, objetos rituales, relaciones de producción, contextos espaciales, expresiones artísticas, etc. De esta forma, la fiesta y el testimonio nos permiten cumplir el propósito de descubrir la historia y el poder desde el discurso de lo subalterno y de los sujetos sociales que se caracterizan por esta condición subordinada.

Capítulo segundo

La fiesta y las relaciones de poder en la narrativa testimonial

Entonces Galo Plaza en ese patio grande, que ahora también hay, ahí, donde está una cruz, con una mesa llesita, ahí arrumada la ropa, llamaba por lista, todos estaban en la lista, él mismo llamaba, a personas de distinta talla, unos más altos, otros más bajos, por eso él en persona vestía viendo si calza o no, ya viendo que regresaban cogiendo las cosas se sentía contento, a los hombres también daba overol, alpargate, todo eso, algunos iban para recibir dejando la ropa de diario, así sin nada, porque sabían que debían ponerse ahí mismo la ropa que le iban a dar, en eso que recibían la ropa, se colocaban ellos delante y vestidos con ropa nueva se retiraban agradeciendo al patrón, diciendo 'Dios se lo pague patoncito' ; qué tiempos no...! (Bernardo Casco. El Topo)

La fiesta constituye un espacio-tiempo privilegiado donde la obliteración simbólica de las barreras sociales que separan a los grupos es posible, paradójicamente, gracias al reconocimiento de las relaciones sociales existentes, a través de actividades que involucran el intercambio de bienes de consumo ritual a lo largo de itinerarios que enlazan locaciones de poder. Por estas razones el estudio de la fiesta nos permite analizar cómo se representan, en el discurso, los contextos rituales, los actores sociales que intervienen en ellos y el proceso por el que atraviesan, pero sobre todo, las relaciones de poder entre los grupos locales que ocupan una posición hegemónica y aquellos otros que se caracterizan por su condición de subalternos. Como estas relaciones se reconstruyen en la narrativa de cada testimoniante según éste vaya tejiendo la trama de sus elementos (escenarios, actores, actividades, itinerarios), los testimonios nos sirven de materia prima para el análisis discursivo del poder a través de la representación que hacen de la fiesta los sujetos que alguna vez fueron sus actores. La narrativa testimonial nos ofrece un material de primera mano para el análisis del poder tal como lo representan quienes se ven directamente

afectados por él en su condición de subalternos pero también de agentes sociales que desafían el proyecto histórico de las clases hegemónicas.

Decimos material de primera mano porque nace del ejercicio de una oralidad que si bien no es originaria, en el sentido de no hallarse contaminada con modelos de pensamiento impuestos por la escritura y una lengua extraña a la cultura del narrador testimonial, es menos una práctica individual o personal que colectiva; y es precisamente allí, en el ejercicio colectivo de la oralidad, donde la narrativa testimonial reivindica su originalidad y garantiza el valor de una verdad histórica construida comunitariamente por los mismos actores sociales. Al conjugar el narrador testimonial en su narrativa el contexto referencial y el contexto enunciativo en base a la experiencia de vida de la comunidad, alcanza no sólo una coherencia sino también una continuidad en el discurso, lo cual constituye otra garantía más de su originalidad y verdad histórica comunitariamente centrada. Por otra parte, en razón de haber sido recogidos en su mayoría en lengua quichua, y con el fin de ser fieles al sentido y espíritu de los enunciados originales, hemos aplicado el análisis a los textos quichuas y no a sus traducciones castellanas, vertidas principalmente para orientar al lector en el entramado del discurso testimonial. De la misma manera, hemos procurado conservar en la traducción un estricto apego al original, al cual empero referimos al lector en los cuadros respectivos sobre gramaticalización de las relaciones de poder.

Este capítulo está dividido en tres secciones, cada una de las cuales corresponde al análisis de las narrativas testimoniales de las fiestas del Patrón de San Pablo, San Juan y Uyanzas, en ese orden. Cada sección contiene un conjunto de testimonios sobre la fiesta y un análisis del proceso, que incluye el estudio de las relaciones de poder a través de los escenarios, las actividades y los itinerarios de los actores. Esta organización no pretende excluir de antemano temas u objetos sino delimitar el ámbito del discurso para su análisis

posterior, lo cual significa que no seguiremos un análisis estrictamente ceñido a estas categorías sino que a partir de ellas intentaremos construir otras categorías pertinentes al discurso de la narrativa testimonial: así por ejemplo, en el transcurso del análisis veremos que dentro de la categoría de los actores, es incorrecto hablar simple y llanamente de “comunidad”, porque en el transcurso de las fiestas es más apropiado hablar de un sector directamente ligado a la hacienda a través de la tierra (*huasipungos*) y de otros vinculado solo indirectamente a ella mediante trabajo no remunerado (*yanapa*). Hechas estas observaciones, pasamos al estudio de las relaciones de poder a través del análisis de la narrativa testimonial de la fiesta indígena.

2.1. La Fiesta del Patrón de San Pablo: relaciones de poder desde la parroquia

Aunque en todos los testimonios recogidos existen discrepancias cronológicas³⁴ sobre los diferentes eventos que conforman lo que se conoce como las Fiestas del Patrón de San Pablo, celebradas en la cabecera parroquial del mismo nombre, todos los testimoniantes coinciden en señalar que su celebración tenía lugar en la segunda mitad del mes de octubre en la cabecera parroquial de San Pablo del Lago, por lo que coinciden en tiempo y espacio con las actuales fiestas de San Pablo que se celebran aproximadamente a mediados del mismo mes.

Según los testimoniantes, los eventos que forman parte de la fiesta del Patrón de San Pablo eran tres: el nombramiento del prioste, la minga de leña, y el festejo con baile, comida, bebida y toros en Calleuma (canchón de Pusaco, en el extremo norte del pueblo). El carácter festivo y comunitario que rodeaba las celebraciones de Calleuma contrasta en parte con la reunión que se realizaba en la misma explanada dos días antes de la entrega de Ramas

³⁴ Según uno de los testimoniantes, la confusión cronológica se explica por el hecho de que las autoridades civiles y eclesiásticas de la parroquia no designaban la misma fecha de celebración todos los años sino que

de Gallo en la hacienda de Zuleta y que estaba caracterizada, además del consumo de comida y bebida, por el enfrentamiento bélico entre diferentes parcialidades indígenas de la zona. Es preciso, por lo tanto, no confundir estas dos celebraciones, pues mientras la una se realizaba en las Fiestas del Patrón de San Pablo, la otra tenía lugar dos días antes de San Juan. Pero además mientras la celebración octubrina de Calleuma (Fiestas del Patrón de San Pablo) tenía como punto culminante la corrida de toros, la de San Juan se caracterizaba por una violenta batalla ritual entre las comunidades asistentes que nos recuerda la toma de la plaza en algunos pueblos de la Sierra. El peso que otorgaron los testimoniantes al escenario de Pusaco y las celebraciones de Calleuma tanto con motivo de San Juan como de las Fiestas del Patrón de San Pablo connota una serie de significados simbólicos alrededor de dicho escenario como eje de articulación de relaciones de poder entre los actores de la fiesta.

En el análisis que sigue intentaremos identificar a partir de narraciones testimoniales a los actores de las Fiestas del Patrón de San Pablo en cada uno de los escenarios involucrados, desde los preparativos hasta la celebración propiamente dicha, así como las relaciones de poder que se tejen entre estos actores³⁵ a través de las actividades e itinerarios que cumplen en el contexto de la fiesta.

2.1.1 El proceso de la fiesta: actividades, itinerarios y poderes representados

La fiesta se representa en el discurso como un conjunto de tareas e itinerarios que siguen el flujo de personas y bienes de consumo ritual a lo largo de los distintos escenarios en que se desarrolla y entre los polos desde donde y hacia donde se ejerce el poder. En esta sección profundizaremos este análisis a partir del estudio de testimonios concretos que

ello dependía de la disponibilidad de tiempo y recursos para los preparativos. Comunicación personal, José María Casco, El Topo.

³⁵ Debe quedar claro que al hablar de actores no estamos dando por supuesto un conjunto de personajes que existen previamente a la narración testimonial, sino por el contrario nos referimos a los actores que dicha narración va construyendo en el discurso.

describen el proceso de la fiesta del Patrón de San Pablo en la cabecera parroquial del mismo nombre. Los testimonios que presentamos a continuación describen el desarrollo de la fiesta en los dos escenarios principales: el pueblo y las comunidades.

La Fiesta del Patrón de San Pablo en la cabecera parroquial: nombramiento del prioste

(3) *chai tiempoca cashnami carca, ñucapish yuyarini ashalaguta, primeroca cashnami can, chai tiempoca shina cashcata, ñuca mamita parlajuna, taiticuima parlajuna, maijanmi mediotá charin, maijanmi culquita charin, maijanmi ricolla, charin nishcacunata, chaitaca ña ñaupashpa cargota yalicunaca villagrín curapacpi, tal persona, chaimi rico, culquita charin, paita priostita churashun nishpa, chai nombrai tucucca na yachacta padreca (cura) misapica predicán, tal persona es prioste para la Fiesta del Patrón de San Pablo, nishpa misapica ña yuyachijun, cada domingo (Juan María Casco, Cochaloma)*

T: así era en ese tiempo, yo también no me acuerdo del todo, primero así era en ese tiempo, según conversaba mi papá y mi mamá, a quien medio tenía, a quien tenía dinero, a quien era medio rico, a los que dicen que tenían, a ellos avisaba el cura les escogía para pasar el cargo, diciendo ese es rico, tiene dinero, a él hagamos pasar el cargo, pero éste no sabía, y el cura decía en la misa 'tal persona es prioste para la Fiesta del Patrón de San Pablo', así haciendo saber en la misa cada domingo.

(4) *chaica segurái, ña chaimanta seguraitshpaca, ña Padrehuanpash rimashpa, chai tiempoca pueblomanta ñaupadorcuna tiana, ropa dueñocuna tiana, ropataca cai Quindicunallata, ufiac huasticunapi ropataca alquilana patronta vesteringapac; mañachingapaca medishpa sirachin, chaita segurashpa catin, ña chaimantaca ña tuculla familiacunapash yachac chayan, chaimantaca yamtata mingan, yamta mingaita rura (Manuel Anrrango, Cochaloma)*

T: asegurado eso, después de hablar con el padre, ese tiempo había ñaupadores del pueblo, había dueños de ropa, se alquilaba ropa en los estancos de la familia Quinde para vestir al patrón; se le hacía medir para pedir prestado, ya vuelta asegurando eso, luego todas las familias sabiendo hacían minga de leña.

La Fiesta de San Pablo en las comunidades: minga de leña y preparativos para el Salve

(5) *saruncuna imapish cachun yuracunata yamtarina, yamtaca na taririjunami chai tiempoca, priostipash acaso shuculla cana, chaipipash shuch prioste, caipipash shuc prioste, shina cana, mingaipica ña compañamun gentica, maimantapash famillacuna como Ugsa guanguhuan cuenta, huasiyuc priostica chasquijun tucui diosolpagui nishpa nachu, ñacutin primero viajeta saquishpaca, cutin ugsa manmanshnallata, cutin shuch viajeman tigrarin yantamanca, maimantapash yantahuan shamuncapa, chahua mana chahua (leña verde o fresca), chaipa jipami cayandipaca ña parvan, parvata ruran, chaimanta uyachin comaretata, cunanmari trueno tian, chai tiempoca camareta tiac carca (Juan María Casco, Cochaloma)*

T: en ese tiempo de cualquier cosa se hacía leña, no se hallaba no más leña en ese tiempo, pero el prioste no era solo, había un prioste aquí, otro prioste allá, así había, en la minga la gente venía a acompañar, las familias venían a entregar guangos como de ugsa de dónde también al prioste de la casa que les agradecía a todos, ya vuelta hacían un viaje, luego volvían y hacían otro viaje en

busca de leña, de dónde también sacando leña, más que sea leña verde o fresca, luego de eso, al otro día se hacían las parvas, ya luego se explotaban las camaretas, ahora hay truenos, en ese tiempo había camaretas.

(6) *ya yanyata mingashcaca, ña shuyarimi imahorami cai misa puncha, cai 24 chayangacamanmi caita arreglai, can. Chai tiempoca generalmente ufiai, ufiai; imamantapish ufiai, chaipica familiaricunaca catishca, ña prioste ufiaripurmi nishca, ropamanta ufiaripurmi nishca, bandamanta ufiaripurmi nishca, ña familiarica huashapi catishca rimajuna, cucabita aparishca [...] Salveta nurangapa, familiarica hashtacatan cuidajun, Salvepaca ña caimanta uriajumi bandahuan; chamiza, mechón, tucuími uriajujun, chaipash gentihuan ufiangapa nishcaca asua maltaguima aparishca, Salvepica ña bandahuan bailan, chaimanta tigramun, cunan cai callewmacunapi bandaca saquishpa tigran, chaimantaca ña pifanollahuan, cajallahua huasimanca chayamun, chaimanta como trato es trato, bandaca ña madrugaca ña caipi, priestipa huasipi [...] bandaca madrugadota chayamushpa tocajuna ña misaman uriajungapaca*

T: ya hecha la minga, tocaba esperar que llegue el día de la misa, hasta que llegue el 24 tener todo arreglado. En esas semanas se tomaba mucho; de todo se tomaba, ahí seguían las familias, diciendo el prioste 'vamos a tomar', se tomaba por la ropa, se tomaba por la banda, ya seguían atrás las familias llevando cucabi [...] para hacer el Salve las familias se cuidaban bastante, de aquí bajaban con banda al Salve; bajaban con chamiza, mechón, con todo, también llevaban maltas de chicha para tomar con la gente, en el Salve ya bailaban con banda, luego volvían con la banda por esa Calleuma y llegaban a la casa con pifanos, con cajas, y como trato es trato, la banda madrugaba ahí, en la casa del prioste [...] llegando de madrugada, la banda tocaba ya para bajar a misa

En la cabecera parroquial: el Salve y los toros

(7) *Semanatacma carcaca. Primero contivipac azina, convititaca mashti ahora parque ahí plazatami chicha así baldecunahua, lavacaracunahuan marcashca, asilla pilchihuan pai jila derramashpa rodiac carca; pai asomacman derramashpa rodiaccarca [...] así pilchicunahuan, así azirian convititaca notroca andarianchi treinta maltahuan chichahuanca, tragupash barrilcunapi andarcanchi. Así andashpa así alzarishpa tarde a las seis de la tarde cunata abajo plazamanta vuelta salimuc carianchi. [Manuel Narváez, Casco]*

T: Era la semana (entera). Primero se hacía el convite, ahí en el parque, en la plaza, con baldes de chicha, marcando lavacaras, así en pilches se iba dando la vuelta trastornando a quien asomara [...] así con pilches, así hacíamos el convite, con treinta maltas de chicha, andábamos también con trago en barriles. Así nos alzábamos y salíamos de la plaza de abajo a la seis de la tarde..

(8) *chaimanta, salveman rishca chishica, tucuita segurarithpa pacarina tucun, chaipica shuc cumba tiana tucun; toro capitancia ña vestirishcaca, huarmindi, ishcandi ña bailanajun, chaipimi shucca paraguahuan cuidajun patron tucushcataca [...] chaica paraguahuanmi patrontaca bailachin, 24 fiesta punchaca bandahuan, tucuihuan plazataca muyujun, cutin chaupi plazapica toroca rijun, chaimi Capitan de toro carca. [Bernardo Casco, El Topo]*

T: luego, pasado el Salve en la tarde, asegurando todo empezaba a amanecer, ahí todos juntos; una vez vestido el capitán de toro, ahí entre mujer y entre hombres bailaban, y había uno que cuidaba al patrón con paraguas [...] con ese paraguas le hacía bailar, el día 24 todos, incluida la banda, se reunían en la mitad de la plaza, luego entraba a la plaza el toro, ese era el capitán de toro.

(9) *Ahi plazapi bailangapa dentro cerca, barrerashca dentropi. Ahipima toroca cerca, abajo Pusacupi, ahipi asi gushtota jugarina, ahipimi cada esquinapimi bailajuna, cada esquinapimi bailana, ahipi bailashpaca salimuna ya, denocheunapi ya, todavia ahi salimushpapish, ropa cerca, finado compari Rafil Quindipa ropa, algunos chicha maltaca ahipimi guardariana, diaica ahima venishpa, ahipi gashtashpa, denohecuna venicarianchi, casi las once-de-la-nohecuna cazamanca llegamun carianchi, diaimantaca sabadotaca, ay, virnistaca chimba fista cerca, sabadotaca ya vuelta Pijal fistani, aquimanta carguyundi, ambos lado sabadotaca fista cerca. [Segundo Farinango, Casco Valenzuela]*

T: Ahí se entraba a bailar en la plaza, dentro de la barrera. Ahí estaba el toro, abajo en Pusaco ahí así se toreaba con gusto, ahí se bailaba en cada esquina, en cada esquina se bailaba, ahí bailando salíamos ya de noche, todavía ya saliendo, algunos tenían guardado maltas de chicha en el estanco de Rafael Quinde, ahí veníamos gastando, llegábamos a la casa, de ahí el sábado, ah no, el viernes, había fiesta general, el sábado vuelta festejábamos junto con los de Pijal, ambos cargos de aquí, en ambos lados había fiesta el sábado.

En las comunidades: el regreso de San Pablo

(10) [al otro día del día principal sabíamos] tomar con las familias, como en ese tiempo también había chuchaqui, sanar chuchaqui; ahora como en la casa de taita Segundo "gringo" hicieron 3 días de fiesta; cuanto más hacíamos en ese tiempo que era fiesta grande de Patrón San Pablo (Daniel Perachimba, Casco Valenzuela).

El siguiente esquema de actividades e itinerarios resume la construcción discursiva de la fiesta del Patrón de San Pablo en cada uno de sus escenarios. A partir de él desarrollaremos el análisis de las relaciones de poder construidas en el discurso de las narraciones testimoniales.

Cuadro 1: *Esquema de actividades e itinerarios festivos*

En la cabecera parroquial: nombramiento del prioste del Patrón de San Pablo		
<i>Actividades</i>	<i>Escenario</i>	<i>Itinerarios</i>
nombramiento prioste	pueblo; iglesia; misa	comunidades → Iglesia San Pablo
hablar con el cura probar prendas a alquilar preparativo para minga de leña	pueblo, iglesia, misa; estanco Manuel Quinde, comunidades	comunidades → Iglesia San Pablo → Estanco San Pablo [comunidades]
En las comunidades: la minga de leña y preparativos para el Salve		
<i>Actividades</i>	<i>Escenario</i>	<i>Itinerarios</i>
minga de leña	comunidades	familias → casa de prioste
bebida hasta el 24 de junio alquilar ropa contratar banda Salve	comunidades; pueblo, estanco Miguel Quinde; parcialidades otavaleñas; iglesia, Calcuma,	[familias] ↔ [familias] casa del prioste → estanco casa del prioste → comunas otavaleñas casa del prioste → Iglesia

baile en Calleuma baile de regreso a casa baile en la casa del sacerdote	comunidades, casa del sacerdote	Iglesia → Calleuma Calleuma → comunidades Calleuma → casa del sacerdote
En la cabecera parroquial: el Salve y los toros		
<i>Actividades</i>	<i>Escenario</i>	<i>Itinerarios</i>
convite regreso a casa y festejo	pueblo, plaza y sus alrededores, comunas	comunidades → Plaza de San Pablo Plaza de San Pablo → comunidades
baile general en la plaza reunión alrededor de la plaza entrada del toro y el capitán	pueblo, plaza y sus alrededores	Iglesia → Plaza de San Pablo
baile dentro de la plaza toreo en la plaza baile en las calles maltas en los estancos regreso a casa fiesta general en Casco fiesta conjunta con Pijal	pueblo, plaza y sus alrededores, familias, comunidad de Casco Valenzuela, comunidad de Pijal	Iglesia → Plaza de San Pablo [Plaza de San Pablo] Plaza → calles del pueblo calles del pueblo → estancos estancos → casas [familias] → [familias] [Casco] ↔ [Pijal]
En las comunidades: el regreso de San Pablo y la cura de chuchaqui		
<i>Actividad</i>	<i>Escenario</i>	<i>Itinerarios</i>
baile general visitas a las familias cobro de primicias en las casas	comunidades, familias	[comunidades] [familias] → [familias] [familias] → [familias]
bebida con los familiares sanai de chuchaqui	comunidades, familias	[familias] → [familias] [familias] → [familias]
<i>Notación: [] dentro de</i> <i>Ejemplo: (16) ensayo de guitarra: dentro de las familias</i> <i>↔ hacia y desde</i> <i>Ejemplo: (15) fiesta conjunta con Pijal: de Casco a Pijal y viceversa</i> <i>→ hacia</i> <i>Ejemplo (12) alquiler de ropa: de la casa del sacerdote al estanco</i>		

A cada actividad le corresponde siempre un escenario y su ejecución implica el cumplimiento de un itinerario que sigue una dirección definida entre escenarios o locaciones en un mismo escenario. Los itinerarios reunidos forman lo que podríamos denominar una jornada festiva, que no necesariamente equivale a la fiesta, porque ésta comprende un conjunto de jornadas tanto de carácter preparatorio como festivo y posfestivo. Por ejemplo, la jornada del Salve en la iglesia de San Pablo empieza de madrugada con la salida de las comunidades y el acompañamiento de la banda que pernoctó en la casa del sacerdote después del convite y se extiende a lo largo del día con los toros, el baile general y la bebida hasta casi la medianoche cuando se inicia el regreso a las comunidades. *EL resultado de estos itinerarios es la creación de una red de relaciones de poder entre actores que van*

formando y reafirmando alianzas y lealtades. En las siguientes líneas analizaremos los itinerarios de la fiesta vinculándolos siempre con las relaciones de poder entre los actores.

Una vez nombrado el prioste en la misa dominical, éste y sus familiares deben acercarse a la curia y hablar directamente con el sacerdote para "asegurar" el cargo, es decir, para confirmar formalmente su participación³⁶. El segundo paso era acercarse al estanco de Miguel Quinde para probarse el vestuario para el día de la fiesta y "asegurar" su alquiler. Sólo entonces, habiendo "asegurado" el cargo y la ropa, las familias hacían la minga de leña para colaborar con el prioste. Estos itinerarios incluyen tres actividades con sus escenarios, cada una de las cuales tiene la participación de distintos actores sociales entre los cuales se crean y renuevan relaciones de poder: asegurar al cura la aceptación del cargo (iglesia); asegurar el alquiler de la ropa con el estanquero (estanco); prepararse las familias para la minga de leña (comunidades). Aunque a lo largo de los itinerarios no existe propiamente un intercambio de bienes de consumo ritual - a excepción del vestido que se alquilará las vísperas de la fiesta - desde el inicio los actores de la fiesta entran en una serie de relaciones de intercambio simétrico y asimétrico que denotan su posición con respecto al poder (dominantes o subordinados). En primer lugar, el requisito inicial de "hablar con el cura" para confirmar la participación ratifica la autoridad religiosa y el poder de convocatoria y nombramiento del sacerdote como sanciona la aceptación del cargo, sin la cual no se puede continuar con los preparativos. La razón de este primer paso involucra así a dos actores, el prioste y el sacerdote, donde el primero reconoce la autoridad efectiva de la iglesia pero al mismo tiempo deja implícita la posibilidad de una negativa. La relación de poder real entre el cura y el prioste esconde un posible desafío a la autoridad mediante el

³⁶ Aunque algunos testimoniantes afirman que esto no era más que una formalidad, porque el prioste siempre aceptaba el cargo, con los años debió convertirse en un paso necesario debido a la creciente

rechazo del cargo, como efectivamente ocurriría años después cuando las fiestas empezaron a desaparecer:

(11) [...] desde ahí llegó valer más y más y todo perdió las costumbres, en qué año sería pes, no acordamos, de ahica todos quedaron, *se desobligaron, más que hacían anotar tan, ya no tienen posibilidad para pasarca, no hicieron caso, ya quedaron todo, será unos 30 a 35 años, ahí perdió totalmente estas bonitas fiestas [...]* (Simón de la Torre Araque, Abatag)

En los preparativos (desde la confirmación del cargo hasta la contratación de la banda) entran en escena otros actores que juegan un papel preponderante en la red de relaciones de poder: se trata de los llamados “fiaupadores³⁷ del pueblo”, una especie de intermediarios en la obtención de algunos bienes y servicios para la fiesta (música, cohetería, vestimenta). Generalmente los fiaupadores eran indígenas que hablaban quichua como lengua materna y manejaban un castellano incipiente para poder comunicarse con los mestizos del pueblo. Su papel en la fiesta y en otras actividades cotidianas que requerían un contacto con el mundo hispanohablante les colocaba en una posición de poder privilegiada dentro de la comunidad y es posible que mantuvieran alianzas de compadrazgo con la mayoría de familias locales:

(12) Apenas que cogen cargo, cuando ya está nombrado mismo ya tocaba contratar a los musiqueros, eso de contratar a musiqueros, en ese tiempo nadie sabíamos hablar palabra extraña de Castellano, aquí no había ningunos que hablábamos así raro palabra castellano, aquí en Cascoca, solamente el tío José Antonio Araque pa taita Emilio Araque sabía hablar castellano, él no más comprendía con todo la mama así a hablar castellano, no sé como sería, sólo el sabía castellano, para matrimonio, para todo, él era fiaupador, en ese tiempo para todo, ellos eran fiaupadores como ser un abogado, para todo hacíamos adelantar a ellos como sabían castellano. [Juan María Casco, Cochaloma]

Un rol similar en la provisión de bienes de consumo festivo cumplía un mestizo sanpablino de nombre Miguel Quinde. Propietario de un estanco, donde a más de expender bebidas alcohólicas y combustible (kerosene para encender las camaretas) tenía un negocio de alquiler de ropa para sacerdotes de San Pablo, Quinde hablaba quichua y podía mantener

negativa de los sacerdotes indígenas a aceptar el cargo. Esto a su vez nos dice mucho acerca del debilitamiento de las relaciones de poder entre la cabecera parroquial y las comunidades.

³⁷ Del quichua *fiaupac*, que significa ‘el que adelanta, el que guía’ (Cordero 1992 [1895], 7).

contacto directo con los indígenas, entre los cuales gozaba de una altísima confianza. Si además de esto, tomamos en cuenta que la calle de los estancos era uno de los principales recorridos de las comparsas de baile, podemos suponer con razón que los estancieros sanpablino acaparaban la distribución de diferentes bienes de consumo ritual y eran quizá los principales intermediarios mestizos con que contaban las comunidades. La ubicación estratégica del negocio de Quinde en la trayectoria de los itinerarios festivos refleja claramente la posición de poder que ocupaba con respecto a las comunidades pero también a los mestizos del pueblo.

Una vez realizada la minga de leña, se finiquitaban los preparativos a la espera del Salve en San Pablo. En los días de espera proliferaba el consumo de bebidas alcohólicas por cualquier razón: por el prioste, por la ropa, por la banda de música, etc. En estos festejos dentro y fuera de las comunidades se producía un intenso movimiento entre familias cuyo principal punto de convergencia era la casa del prioste. En este caso, aunque las actividades son todas de carácter preparatorio no excluyen los festejos en las comunidades y la cabecera parroquial. Los itinerarios se trazan básicamente entre familias dentro de las comunidades, pero también de éstas al pueblo (para el alquiler de ropa y la contratación de músicos). Durante estos itinerarios se intercambian entre familias bebida (chicha, trago) y comida (cucabi) como bienes de consumo ritual en el marco de los festejos preparatorios. Encubiertas por intercambios aparentemente simétricos entre 'iguales', las relaciones de poder dentro de la comunidad apoyan cierta asimetría (dirección privilegiada) en los itinerarios, que tienen como destino siempre la casa del prioste, donde se sella la alianza entre éste y las familias y se consolida el estatus individual y familiar de quienes "pasan el cargo".

Llegado el día de la misa, las familias bajan al pueblo acompañadas de la banda de música, llevando chamiza, mechones y "jarros" para las camaretas, pero también algunas maltas de chicha para "tomar con la gente" (convite). Después del Salve, la gente baila de ida y vuelta en Calleuma con el acompañamiento de la banda. Terminado el baile al final de la tarde, las familias suben con la banda a la casa del prioste, acompañándola con pífanos y cajas; el baile y la bebida continúan hasta el amanecer. La variedad de actividades e itinerarios que comprende esta jornada de 24 horas (cf. Cuadro 1) trasluce todo un tejido de relaciones de intercambio simétricas (recíprocas) y asimétricas entre actores que cumplen diferentes roles en la fiesta y ocupan distintas posiciones de poder. El convite que se realiza en la plaza después del Salve es un acto de intercambio asimétrico que refuerza la presencia del prioste como gran proveedor pero no implica necesariamente la devolución del don. El poder simbólico y económico de la cabecera parroquial está representado en la Iglesia y la banda musical, ambas en posiciones privilegiadas como proveedoras de servicios oficialmente reconocidos e imprescindibles para el desarrollo de la fiesta.

Pero a diferencia de los representantes de la Iglesia, los músicos son los únicos mestizos que ingresan al escenario de las comunidades como invitados de honor del prioste, cerrando simbólicamente el contrato monetario por sus servicios mediante el consumo de comida y bebida ofrecida por el anfitrión. A través del "convite" y la "posada", este intercambio de bienes festivos entre el prioste y la banda procura dar a la fiesta un carácter comunitario entre iguales, pero también mostrar la nueva posición del prioste y sus relaciones hegemónicas dentro de la comunidad: ahora el prioste no sólo es el proveedor de los mestizos sino que además tiene un séquito de familias que le siguen (q. *catishca*) en sus itinerarios antes, durante y después de la fiesta, y con las cuales comparte la comida, la bebida y el baile. La diferencia radica en que para consolidar su figura de poder con los

mestizos debe entrar en relaciones de intercambio asimétrico (*convite* de bebida), al tiempo que para reafirmar su posición en la comunidad debe entrar en relaciones de intercambio simétrico (*comuntón* de *cucabi*).

Para el Salve y los festejos posteriores, el prioste y las familias no sólo llevan comida y chicha para el convite sino además chamiza [leña menuda], mechones y otros objetos para la construcción de camaretas. La obtención de este material involucra a todas las familias y una inversión considerable de tiempo y recursos: por un lado, era necesario recorrer grandes distancias para obtener la chamiza debido a la escasez de leña en la zona; por otro lado, el material para preparar los mechones se debía comprar en San Pablo, al igual que la gasolina para encenderlos. Todo ello implicaba una serie de actividades e itinerarios previos, durante los cuales se reafirmaban una vez más las alianzas entre las familias y el prioste, pero también se reiteraban las relaciones comerciales entre las comunidades y los vendedores sanpablinos, y la posición socioeconómica de éstos.

(13) ahica gastar duro, creo que se gastaban dos a tres millones de sucres, creo que han de haber sabido gastar, libre de la comida, y ahí para prender mechones, tocaba comprar gasolina, familias se comprometían para los mechones, buscar esos palos, todo; y para chamizas, todo; la chamiza se hacía de la mata de huagra una; eso mismo era en ese tiempo tan; de lo que me acuerdo, esa fiesta era doble (muy caro) [Manuel Anrrango, Cochaloma].

En la última jornada de las fiestas se observa un intenso intercambio de bienes de consumo ritual entre actores y escenarios y la correspondiente aceleración del ritmo de la fiesta en su punto culminante: las corridas de toros de viernes y sábado, con las cuales terminaba la fiesta. Los escenarios de las tres últimas jornadas son variados: durante la jornada del viernes, el canchón de Pusaco, las calles del pueblo, los estancos; durante las jornadas del sábado y domingo, las comunidades de Pijal y Casco Valenzuela. Entre los actores principales destacan las familias (q. *ñucanchi*), el estanquero (Rafael Quinde), los priostes (q. *cargoyuc*) de Casco y Pijal. Otros dos actores que juegan un papel decisivo en el

desarrollo de la fiesta y suponen distintas relaciones de intercambio son el toro y el capitán de toro. Mientras el primero es la presencia más clara de la hacienda en el escenario parroquial - los toros eran entregados por la hacienda y traídos al pueblo directamente por el mayordomo - el capitán de toro es la presencia protagónica de las comunidades en la celebración sanpablina - era otro de los cargos que designaba la Iglesia y para cuyo vestuario contribuían las familias indígenas de su comunidad. Pero además, en el contexto de la fiesta taurina se cierra la estrecha colaboración, casi siempre implícita pero no por ello menos efectiva, entre la hacienda y la Iglesia como dos instituciones de poder con distinta participación en el escenario festivo. Es importante recalcar la presencia de la hacienda y sus representantes en una fiesta cuyo escenario principal es la cabecera parroquial, lo cual es quizá un signo de la alianza tácita entre la pequeña burguesía sanpablina y el sistema de hacienda. En todo caso, una vez más la hacienda se muestra como la gran proveedora (de medios de subsistencia, pero también de entretenimiento) y asegura su presencia simbólica en un contexto ajeno pero no extraño.

Las últimas dos jornadas del festival transcurren en las comunidades y las familias. Mientras se renuevan los vínculos entre comunidades yanaperas vecinas (Pijal y Casco Valenzuela), se refuerzan también los lazos interfamiliares y las alianzas del priestazgo con ocasión de la última jornada festiva, la "cura de chuchaqui", donde las familias se visitan unas a otras y continúan la libación y la comida. En ambos casos se repite un patrón de intercambio simétrico cuya función es borrar las diferencias comunitarias y familiares al tiempo que se reconocen las obligaciones futuras contraídas por los *cargoyuc* y sus familias. El siguiente cuadro resume las relaciones de poder que acabamos de exponer y las relaciona directamente con su gramaticalización en la narrativa testimonial mediante enunciados que

representan los momentos más importantes del discurso, donde se van tejiendo las prácticas de dominación (subalternización) y se reproduce la lucha de sentidos en el lenguaje.

Cuadro 2. Relaciones de poder y gramaticalización en el discurso

Relaciones de poder en las Fiestas del Patrón de San Pablo		Gramaticalización
Actores	Tipo de relación	Elementos lingüísticos
párroco→prioste	impone el cargo como autoridad en el oficio: relación asimétrica dominante-dominado	La relación de poder se expresa en el verbo 'predicar', que equivale en el contexto a ordenar: <i>cura misapica predican 'tal persona es prioste'</i>
prioste→párroco	el prioste acepta el cargo y reconoce la autoridad del cura: relación asimétrica dominado-dominante	La aceptación y reconocimiento se expresan en los verbos 'asegurar' y 'hablar con': <i>chaica segurai, ña chaimanta segurarishpaca, ña Padrehuanpash rimashpa"</i>
prioste↔familias	familias comprometen ayuda al prioste: relación simétrica entre iguales (minga)	La relación de solidaridad se expresa en los verbos 'hacer minga' y 'venir a acompañar': <i>yamta mingaita ruran familiacuna, mingaipica compañamun gentica</i>
ñaupadores↔prioste	ñaupador ayuda a prioste en preparativos: relación simétrica entre no-iguales	La desigualdad se expresa en el nombre 'naupador', que significa 'el que va adelante': <i>ellos eran ñaupadores, como ser abogado, para todo hacíamos adelantar a ellos</i>
prioste→gente	El prioste ofrece el convite y consolida su figura simbólica como 'padre proveedor': relación asimétrica entre anfitrión e invitados	El poder simbólico del prioste se expresa en la función redistributiva del convite: <i>Primero convitpac azina chicha baldecunahuan marcashca pai asomacman derramashpa rodjarca</i>
hacienda→pueblo	La hacienda entrega los toros y se convierte en otra proveedora de la fiesta: relación asimétrica entre hacienda y festejantes	El poder de la hacienda se representa en la figura del mayordomo: <i>el mayordomo de la hacienda bajaba a los toros para sacar a la plaza</i>
prioste→acompañantes	Prioste y acompañantes beben y bailan: relación simétrica entre iguales (baile y convite)	La comunión de la fiesta se expresa en el baile: <i>ahipimi cada esquinapi bailajuna, cada esquinapimi bailana, ashipi bailashca salimuna</i>
festejantes→estancieros	El prioste y sus acompañantes alquilan ropa y compran licor en los estancos: relación asimétrica entre cliente y vendedor	La relación de dependencia con el capital comercial mestizo se expresa en la acción de 'gastar' dinero: <i>Chai compari Rafel Quindipa ropa, algunos chicha maltaca ahipimi guardana, diaica ahipi gastashpa</i>
comunidad↔comunidad	La comunidad de Casco festeja con comunidad de Pijal: relación simétrica entre	La relación de igualdad se refleja en la preposición conjuntiva /-ndi/ que

	iguales (comunidades yanaperas)	indica compañía y comunión: <i>sabadotaca ya vuelta Pijal fistandt,</i> <i>ambos lado sabadotaca fista carca</i>
familias ↔ familias	Las familias se visitan entre sí y renuevan las alianzas e intercambios con bebida y comida: relación simétrica entre iguales	La reciprocidad de las alianzas se renueva en el acto libatorio: <i>sabiamos tomar con las familias,</i> <i>como en ese tiempo también habia chuchaqui, sanar chuchaqui</i>
familias ↔ familias	La familia del sacerdote y las demás familias que ayudaron a pasar el cargo se visitan y cobran las primicias: relación simétrica entre iguales	La simetría se expresa en los verbos 'bailar' y 'visitar de casa en casa': <i>llacta entero purina bailashpa,</i> <i>familiacunata visitashpa, huasim huasim</i>

Como se observa en el cuadro, los diferentes actores construyen, a lo largo de los itinerarios de la fiesta, relaciones de poder a través de bienes rituales (comida, bebida, vestido, baile). Estos bienes rituales pueden intercambiarse simétricamente o entregarse sin devolución, entre individuos que ocupan la misma posición de poder o entre quienes se hallan en posiciones de dominio o subordinación unos con respecto a otros. En todo caso, un intercambio recíproco no necesariamente implica que las partes tienen estatus sociales iguales, como tampoco un intercambio asimétrico (sin devolución) implica que una de las partes es dominante y la otra dominada. Esta equivalencia entre reciprocidad e igualdad de roles sociales que rige normalmente en los intercambios cotidianos no rituales, se rompe precisamente en el contexto de la fiesta, cuyo carácter simbólico permite afianzar, por ejemplo, una relación real entre no-iguales mediante una relación simbólica entre iguales - actores sociales que al participar de la fiesta están al mismo nivel.

Con este cuadro que resume la constitución de las relaciones de poder en las Fiestas del Patrón de San Pablo tal como se describen en la narrativa testimonial recogida, pasamos al festival de San Juan cuyos escenarios son el pueblo, la hacienda y las comunidades.

2.2. Las Fiestas de San Juan: Calleuma y las Ramas de Gallo

Entramos ahora al análisis de las Fiestas de San Juan. Nótese que utilizamos el plural, y ello por dos razones básicas: la primera es que al igual que las fiestas de San Pablo, no se trata solo de una jornada festiva sino de varias, que incluyen los preparativos, las vísperas y la celebración propiamente dicha. Esta visión de la fiesta como un festival y no como un feriado aislado opone dos perspectivas que esperamos hayan quedado claras después del análisis de las fiestas del Patrón de San Pablo. Al examinar cómo construyen la fiesta los testimoniantes en sus narraciones nos damos cuenta en seguida que el objeto epistemológico que denominamos 'fiesta' tiene distinta configuración en el discurso testimonial. En éste se resalta sobre todo el carácter procesal de la fiesta, como un conjunto de actividades que se desarrollan en itinerarios a partir de redes sociales y relaciones de poder entre los actores. De acuerdo con estas consideraciones hemos hecho una distinción entre dos eventos centrales de las fiestas de San Juan, quizá temáticamente inconexos pero sin duda cronológicamente coincidentes: me refiero al ya mencionado Calleuma de San Juan³⁸ y a las Ramas de Gallo de la hacienda. Aunque para la zona de Imbabura, las fiestas de San Juan se consideran a menudo sinónimo de las Ramas de Gallo, en nuestro caso hemos incluido bajo el primer término no sólo la entrega de gallo en la hacienda de Zuleta y sus fundos anexos sino también el festejo y la batalla campal entre distintas comunidades de la zona en la planicie de Pusaco. La inclusión del Calleuma dentro del festival de San Juan no se basa en un calendario oficial de fiestas sino en la misma organización discursiva de los testimoniantes, para quienes la celebración del Calleuma en Pusaco era el evento que abría las Ramas de Gallo o al menos siempre las precedía.

³⁸ No está por demás recordar al lector que el Calleuma de San Juan es una celebración distinta del Calleuma realizado con ocasión de las fiestas del Patrón de San Pablo, pese a que ambas comparten ciertas itinerarios y redes de poder como también marcadas diferencias.

Para facilitar un análisis sistemático de los testimonios, los hemos agrupado en tres partes de acuerdo con los escenarios. Aunque en ocasiones pueden sobreponerse a nivel cronológico, los eventos que se desarrollan en cada escenario mantienen coherencia discursiva interna, lo que nos hace pensar que la categoría de espacio y no la del tiempo es el principio articulador del discurso quichua, como lo sugiere Kaarhus (1988: 153-155). El primer escenario es la cabecera parroquial de San Pablo del Lago: donde tiene lugar el festejo de Calleuma, que incluye la comida comunal, la pelea entre comunidades, el baile general con atuendos festivos, y la entrega de primicias en los estancos. El segundo son las comunidades: donde se “cobran los diezmos” entre familias, se celebra el caldo de gallo por parte del prioste de San Juan, se realizan algunos preparativos alimenticios antes de la entrega de la rama en la hacienda, y se “cura el chuchaqui” al día siguiente. El tercer escenario es la hacienda: donde el patrón entrega el gallo al prioste y recibe de él la rama un año después; donde los festejantes comen, beben y bailan a cargo de la hacienda y el prioste; donde se hace la “loa” al patrón; y donde el hacendado entrega los toros para la corrida.

2.2.1. El proceso de la fiesta: actividades, itinerarios y poderes representados

Calleuma en la cabecera parroquial: comida comunal y batalla campal (Pusaco)

(14) Eso era en “calleuma”... más antes la gente Cocha Compañía que decimos, ellos, Camuendo, San Rafael, desde Cajas así venían...entre San Rafael y Cocha Compañía que decimos eran enemigos, ellos eran contrarios, entonces, ellos venían hartísimos, ellos bastante, venían con la piedra, mujeres cargadas con la piedra, a Cocha Compañía venía cuidando el teniente político de San Pablo montado a caballo y acompañado de otras personas que alquilaban buenos caballos, cuidaban para que no se maten, entonces la gente de San Rafael por la calle (que daba al campo abierto donde se concentraba la gente) de esquina de abajo tiraban no más las piedras. Una vez yo me acuerdo que nosotros bajamos, siempre ese día de calleuma es 24 de junio, entre 35 personas llegamos y bailamos, todo; entonces teníamos costumbre de que nuestras mujeres bajaban cargando cucabi; iban llevando según lo que tengamos, cuy, papas, habas tiernas cocinadas, mote; después de bailar sentamos a comer tendiendo una sábana en medio del grupo que estaba en círculo, cuando recién comenzamos a comer, cuando en uno de esos salen no más [la gente de Compañía] por la esquina de abajo, rapidito, entre nosotros sabíamos bailar vestido de mujer - entonces cuando vimos que llegaron los de Cocha Compañía mi cuñado cargó el cucabi y patas nos faltó para correr hacia arriba...[de] cucabi había llevado cuy, la pierna de cuy también caído en la

calle, que va a poder coger pues, y nosotros puesto zamarro, campanilla, poncho, nos faltó pata para correr, desde ese año ya no fuimos a Calleuma. (Bernardo Casco, El Topo)

- (15) *Nacutin calleumamanta tigramushpaca, machashcacuna shamushpa hashtacata bailanajuna, ñuca taitcuca birguela temple naturalta ali pachana tocac carca, estancucunapipash jila bailashca, estanqueracunapash premiciata pagai, - cunanca na shina, puro plata - chashna shamuna, calle umamantaca ña machascacuna shamushpa bailanajuna* (Juan María Casco, Cochaloma)

T: Luego regresábamos de calleuma todos chumados bailando, mi papito tocaba la guitarra en el temple natural, tocaba muy bien. En todos los estancos entrábamos para bailar, de casa en casa, las estanqueras también nos daban la chicha diciendo que es primicia, - ahora no es así, es pura plata - así veníamos de Calleuma ya chumados y seguíamos bailando.

Calleuma en las comunidades: preparación de cucabi, ensayo musical y cobro de diezmos

- (16) *Ñuca uchilla guambra cahoracunaca general, gailana ñuca taitcupash tucui tutami pargate cabiata sirashpa pacarijuna, birguilata tucui (ensayando la guitarra) sirashpa pacarijuna calleumaman ringapaca, baile generalmi cana, mas que culqui illacpash bailangapa, mas que lluchu chaquillapash, chai tiempomi Pachito huaquipuracunaca, cunansha jovencunaca tucui tuta campanillahuanca bailanajushca pacarina, shucunaca mediasta cunguricaman churagushca bailanajuna, tuta patio junda, general baile, por ley; shina pacarina; cayandi callumaman ringapa lo mismo, por fuerza; ñuca mamita cucabita yamushpa, por fuerza calle uman san juan tucushpa ringapac, ashaguta machalla tucushpa, huarindi, jarindi bailangapa.* (Manuel Anrrango, Cochaloma)

T: Cuando yo aún era muchacho el baile era general, mi papá también bailaba, toda la noche bailaba. Para la noche del baile, el día anterior amanecía preparando alpargates, cosiendo alpargates, ensayando la guitarra para ir a Calleuma. Todo era baile general, así no tengamos plata, así estemos sin nada, mas que estuviéramos lluchos, así sin alpargates, no importaba, teníamos que bailar, en ese tiempo, los hermanos Pachito con los jóvenes actuales bailaban toda la noche con la campanilla, toda la noche amanecían bailando, otros se ponían medias hasta la rodilla para bailar, bailábamos en el patio de la casa llenito, era baile general, por ley, así amanecía, lo mismo al otro día para ir a calleuma, por fuerza, mi mamita cocinaba cucabi, de ley había que ir a Calleuma, teníamos que ir vistiendo sanjuan, poquito chumados, con todo mujeres y hombres bailábamos.

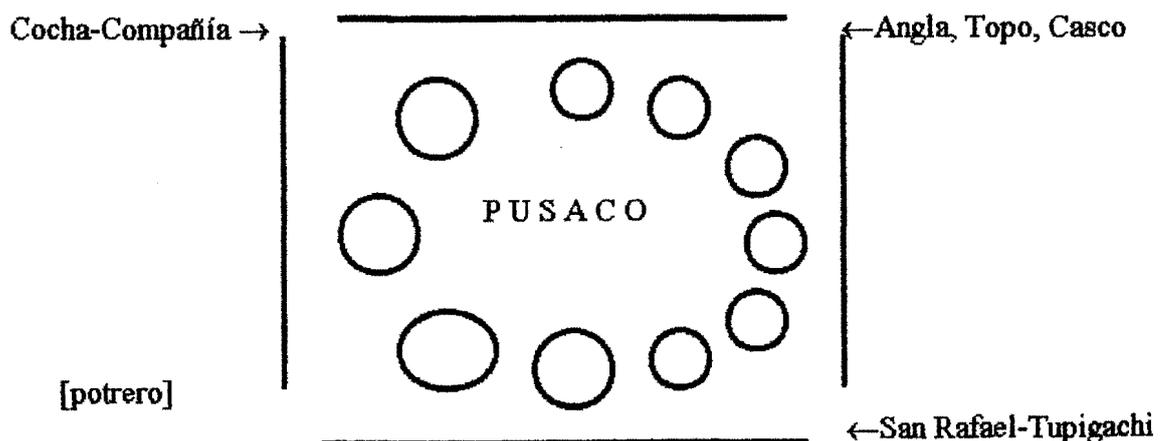
- (17) *Cayandimi cana primicia puncha nishca, chaica llacta entero purina bailashpa, huasticunata, familiaracunata visitashpa, huasim, huasim, primiciata cobran nishca, chai tiempoca jora asua tiana, cashna jatun maticunapi carana, cunanca chashnataimaca ñana uftanchichu, machashca shina purinajuna... ña jueves punchaca samana puncha cana, huasipi tianajucpi, shucunaca chayamuna.*

T: Al otro día era lo que se decía primicias, por toda la zona se iba bailando, se iba visitando las familias, de casa en casa, cobrando las primicias, en ese tiempo había chicha de jora y daban en un mate grande, ahora ya no se toma así como antes y se anda así borracho...ya luego el jueves era día de descanso, si había gente en la casa, llegaban a visitar.

La primera parte de los festivales de San Juan es el Calleuma, que se celebraba en el canchón de Pusaco dos días antes de la entrega de Ramas de Gallo en las haciendas locales. Si leemos cuidadosamente los testimonios (14) y (15) observamos que el festejo de Pusaco se extendía sólo por una jornada y abarcaba tanto la planicie del mismo nombre como las calles del pueblo y, al final del día, los estancos, ubicados estratégicamente en el camino que sube a las comunidades.

En Pusaco se reunían personas de distintas comunidades para organizar comidas comunales y bailes generales, desatándose siempre en algún momento conflictos violentos entre las distintas parcialidades asistentes como vemos en (14). A partir de estos y otros testimonios recogidos sobre el Calleuma de San Juan (24 de junio) hemos reconstruido el escenario y los participantes del evento de acuerdo con el siguiente esquema:

Diagrama 1. *El canchón de Pusaco en San Pablo e ingreso de los actores de la fiesta*



Los grupos no sólo tenían sus lugares de ingreso específicos sino además ciertos momentos del día para llegar. Así por ejemplo, la gente de las comunidades sanpablinas (Angla, Casco, Topo) siempre procuraba llegar en las primeras horas de la mañana para evitar enfrentamientos con sus belicosos adversarios de San Rafael (San Roque) y Tupigachi. La gente de Cocha-Compañía (pero también de Camuendo y Araque,

comunidades situadas en la margen nororiental del San Pablo) luchaban junto a la gente de Angla y Casco contra San Rafael y Tupigachi.

Aunque una posible explicación para esta red de alianzas bélicas puede ser la agrupación de San Rafael y Tupigachi como pueblos otavaleños frente al resto de comunidades de filiación cayambe, creemos que la red de relaciones es más complicada que esta dicotomía. En ningún testimonio recogido se mencionan las relaciones de intercambio entre las comunidades sanpablinas y la gente de Compañía y Camuendo, excepto por su colaboración en las peleas de Calleuma. En cambio, casi sin excepción, los narradores insisten en las relaciones comerciales que mantenían las comunidades de San Pablo con San Rafael, de donde provenían algunos de los elementos más importantes de la parafernalia festiva de las fiestas de San Pablo y San Juan: voladores, camaretas y cohetes, y el maestro volatero que visitaba con sus familiares y allegados las comunidades para el montaje de los juegos pirotécnicos.

En el mismo testimonio (14) resulta interesante la mención de ciertas autoridades mestizas de la parroquia - sobre todo del teniente político - que, montadas a caballo, aparecían en el escenario de Pusaco a fin de vigilar el desenvolvimiento de la fiesta para que transcurriera 'sin mayores percances'. Es como si la idea mestiza de la fiesta excluyera uno de los aspectos más importantes que caracterizan a las fiestas de la zona como a cualquier expresión humana de tipo festivo-ritual: el carácter antagónico inherente a la praxis social y al discurso. La presencia de estos vigilantes está corroborada y ampliada por otros testimonios, de los cuales resalta uno porque menciona la presencia de autoridades no sólo mestizas sino indígenas - alcaldes de los cabildos - como figuras de poder que hacían respetar las buenas costumbres y trataban de imponer las normas de la convivencia civil en un festejo invariablemente salpicado de violencia:

(17) entonces ese tiempo era bravo pes, los San Roques venían con las piedras, entonces ellos como daban así solo con la piedra, las piedras andaban como las tórtolas, llegue o no llegue, ese tiempo, tenientes políticos, los alcandes [sic], los alcandes en caballo, montando en caballo, atajando a los San Roques, dizque han sabido pasar por dentro de la barriga de caballo, rápido dizque han sabido pelear, entonces ese tiempo siquiera cada año uno o dos muriendo dizque se pasaba (Baltazar Cabrera, Angla)

La participación conjunta de autoridades mestizas e indígenas, seguramente por el número de muertos que había todos los años, trasluce los intentos fallidos de imponer el orden al caos agonístico del Calleuma mediante redes de poder que vigilaban y castigaban a los transgresores.

Pero en Pusaco no sólo se peleaba. Era una tradición bajar desde las comunidades con "cucabi" y bebida para la mesa comunal. Los hombres incluso venían vestidos con zamarro y campanilla para el baile que se desarrollaba primero en el canchón y luego en las calles del pueblo, para culminar en los estancos. Como en las Fiestas del Patrón de San Pablo, los estancos resaltan como escenarios aglutinantes de adquisición y consumo de bebidas. La diferencia está en que ahora también son el origen de tributos simbólicos por parte de los estanqueros a sus principales clientes. La importancia de estos diezmos va más allá del carácter pecuniario del "don", precisamente porque su monetización excluiría su eficacia simbólica para concretar una alianza duradera. "*Ahora no es así, es pura plata*", insiste el testimoniante refiriéndose a estas 'primicias' que recibían de los estanqueros los comuneros, sellando una alianza que interpela el carácter hegemónico de los comerciantes sanpablinos³⁹ y reconoce el papel complementario de los consumidores indígenas en la construcción dialéctica de la relación comercial. Al día siguiente se repetía este "cobro de diezmos" (q. *diezmo cobrai*), pero esta vez dentro de las comunidades y entre familias, con un matiz diferente debido al escenario y relaciones igualitarias entre los actores de la fiesta.

³⁹ No olvidemos que hacia los años 70 había una coalición entre capital comercial y usurario (Rosero, *loc cit*).

Según lo expuesto, hemos elaborado un esquema con los principales escenarios, actividades e itinerarios de la fiesta de Calleuma, que no representa necesariamente un relato ordenado de eventos sino un intento por captar el desarrollo de la fiesta en el discurso de la narración testimonial. Le sigue un cuadro que resume las relaciones de poder entre los actores del Calleuma a través de sus actividades e itinerarios y que será discutido inmediatamente después.

Cuadro 3. *Esquema de actividades e itinerarios festivos (Calleuma en Pusaco)*

San Juan en Pusaco (San Pablo): Calleuma, preparativos y primicias		
<i>Actividades</i>	<i>Escenario</i>	<i>Itinerarios</i>
baile general preparación de cucabi y chicha ensayo con guitarra y zamarro	comunidad, familias	[comunidades], [familias]
ida a Calleuma en Pusaco	comunidad, San Pablo	comunidades → San Pablo
comida, bebida y baile general en Pusaco	San Pablo, Pusaco	[Pusaco]
Batalla campal en Pusaco	San Pablo, Pusaco	[Pusaco]
Bebida y baile en calles de San Pablo	San Pablo	Pusaco → calles de San Pablo
Bebida y baile en los estancos Pago de primicias	San Pablo, calle de los estancos, estancos	calles de San Pablo → estancos
Baile de regreso a casa	estancos, comunidades	estancos → comunidades → familias
Cobro de primicias o diezmo cobrai	comunidades, familias	Familias ↔ familias

Cuadro 4. Relaciones de poder y gramaticalización en el discurso

Relaciones de poder en las Fiestas de San Juan en Pusaco (Calleuma)		Gramaticalización
Actores	Tipo de relación	Elementos lingüísticos
familias ↔ familias	renovación de alianzas a través del baile y preparación de cucabi y chicha: relación simétrica entre iguales (minga de cocina; baile general, ensayo conjunto)	La alianza se expresa en los sustantivos 'baile general' y 'cucabi' [fiambre para comida general]: <i>general bailana ñuca taiticupash tucui tutami [...]</i> <i>ñuca mamita cucabita tamushpa</i>
familias ↔ familias	Comida general entre familias de la misma comunidad: relaciones simétricas entre iguales	La comunión familiar de los alimentos se expresa en la imagen del círculo y la sábana: <i>después de bailar sentamos así a comer tendiendo una sábana en medio del grupo que estaba en círculo</i>

comunidades → ← comunidades	Batalla campal entre comunidades: intercambio violento entre iguales pero diferenciados por pertenencia comunitaria	La violencia se expresa simbólicamente en los objetos intercambiados, las piedras: <i>entre San Rafael y Cocha Compañía eran enemigos [...] entonces la gente de San Rafael por la calle de esquina de abajo tiraba no más las piedras</i>
autoridades → transgresores	Las autoridades mestizas e indígenas ejercen control sobre los transgresores: el poder se ejerce por vigilancia y castigo	El poder está encarnado en la autoridad y el caballo: <i>venta cuidando el teniente político de San Pablo montado a caballo y acompañado de otras personas para que no se maten</i>
familias ↔ familias comunidades ↔ comunidades	Familias y comunidades comparten la bebida y el baile en San Pablo: relaciones simétricas entre iguales	El baile señala la comunión del acto festivo, marcada en quichua por el uso de la partícula /-naku/ que indica reciprocidad en la acción: <i>ñacutin Calleumamanta tigramushpaca, machashcacuna shamushpa ashtaca bailanajuna</i>
familias ↔ estanqueros	familias y estanqueros festejan en los estancos: relación de intercambio simétrico entre no iguales (clientes y proveedores)	Una vez más el baile refleja la unión del conjunto, aunque no aparece la partícula de reciprocidad /-naku/, quizá porque aun se conservan barreras sociales: <i>estancucunapipash jila bailashca</i>
estanqueros → familias	Estanqueros entregan diezmo simbólico a festejantes: relación asimétrica entre no iguales (clientes y proveedores)	Aunque el estanquero afirma mediante el 'pago' una función redistributiva, la 'primicia' simbólica actúa casi como una adehala o 'yapa' para los clientes, reafirmando así su dependencia del estanco: <i>estanquerocunapash primiciata pagai</i>
familias ↔ familias	Visita mutua de familias y cobro recíproco de diezmos simbólicos: relación simétrica entre iguales (festejantes indígenas)	La reciprocidad de la relación se refleja en la 'visita' y en las primicias que esta vez son más simbólicas por entregarse entre familias: <i>familtacunata vistashpa [...] primiciata cobran nishca, chai tiempoca jora asua tiana</i>

A diferencia de las Fiestas del Patrón de San Pablo, en este caso podemos afirmar que predominan un tipo de intercambios con relaciones simétricas entre iguales más que relaciones asimétricas entre no-iguales. Sin duda esto se debe al tipo de actores de la fiesta

que participan en dichos intercambios: la mayoría de las veces miembros de una misma comunidad o de distintas comunidades, entre los cuales apenas hay más distinciones que las de pertenencia, excepción hecha, claro está, del prioste y su familia, con los cuales sí se establecen relaciones de poder basadas en intercambios desiguales; sin embargo, estos intercambios desiguales entrañan un valor simbólico que avala el valor de los intercambios equitativos entre iguales en la vida cotidiana de los comuneros y cuya reafirmación es el verdadero propósito de los primeros. De este tipo de intercambios asimétricos simbólicos entre no iguales existen otros caso en el itinerario de la fiesta de Pusaco: se trata de la entrega simbólica de "primicias" que hacen los estanqueros a los festejantes indígenas, cuyo propósito es reafirmar la relación amistosa entre proveedores y clientes, pero no sólo a favor de los primeros, pues los segundos mostraban también interés en este acto simbólico a juzgar por lo de "ya no es como antes, ahora es pura plata". En efecto, con este acto no sólo que los estanqueros reafirmaban su relación comercial sino que además los comuneros obligaban el compromiso de aquellos en su calidad de proveedores de bebida y vestido, pero sobre todo de préstamos monetarios, a los cuales se volcaron yanaperos y antiguos huasipungueros, una vez disueltos los lazos con la hacienda que suministraba una serie de ayudas y socorros a sus trabajadores, muchas veces para cumplir con cargos festivos. Unas palabras sobre la relación de poder entre los festejantes y las autoridades: en Pusaco el teniente político y los alcaldes indígenas procuraban tender sobre la fiesta las redes del poder instituido, para apropiarse de ella en su expresión más desordenada y violenta (la batalla campal) y en el consumo despilfarrador e irracional (bebida y baile). Sin embargo, aunque no pasa desapercibido, su ingreso se gastaba en la ejecución de un gesto vigilante más simbólico que efectivo, porque como los testimoniantes lo reconocen, no faltaban muertos cada año, como no falta su presencia en el discurso de las fiestas de Calleuma.

Las Ramas de Gallo en las comunidades: el caldoi de gallo

(18) Las ramas de gallos, para pasar prioste de gallo (...) lee dan [uno o] dos gallos y se devuelve trece...primerito se hace caldo de gallo. Si hay más posibilidad hay que dar más bastantito (...) hay que dar chicha también, trago también, entonces esa familia ayuda bien. El gallo vísperas mismo toca recoger, para ir mañana con la rama, toca recibir ahora, las familias que han comido un gallo caldoi vienen a regalar unito, unito, los gallos; trece gallos toca completar para entregar, si es que sobra pues, sirve para otro día para dar a los familiares que vienen a sanar chuchaqui, aunque no sobre, el día siguiente hay que hacer el *sanai de chuchaqui* (Bernardo Casco, El Topo).

(19) *Primerito rurana gallo caldoi, chaimanta ñacutin, shinacashpaca gallota yalingapa ña asuaguima rurana, bodaguima rurarin ñucanchi familiacunaman carangapa, chaimanta gallota tardachishpa ña haciendaman entregangapa ririn (...) Año Nuevota. Chaihora caldoshcaca, ñucanchipash piñarishpa ña macunaca (esposas) tugiachishpa, chaica ña San Juan gallopaca pactaclla carca; chaica chaiman tandachishpaca, ñacutin asuagoima, bodagoima rurashpa, cutiscunaima asegurashpa, ña familiagucunata tandachishpa ñacutin, ña bodarishpa ric carcanchi haciendaman*

T: Primerito hacíamos caldo de gallo, luego ya para pasar la rama de gallo hacíamos chicha, coladita [buda], para dar a nuestras familias; luego reuníamos los gallos para ir a entregar en la hacienda (...) En Año Nuevo se hace el caldo de gallo, hasta esa fecha alcanzan a crecer los gallos, nosotros también preocupándonos, nuestras esposas encuban los pollitos calculando para hacer alcanzar para el San Juan; entonces alcanzaba no más para San Juan; entonces reuniendo reuniéndonos en la casa del prioste de gallo, teníamos que hacer chichita y comidita, también había que asegurar los voladores, teníamos que reunir a las familias, dábamos de comer antes de ir a la hacienda (Bernardo Casco, El Topo).

(20) En el caso de mi hermano, seguramente en el caldoi atendieron bien, ellos recogieron más de cincuenta gallos, trece es lo que se necesita. Con el caldoi se crea un compromiso, cuando hay esta fiesta en la comunidad hay que asistir como obligación y solidaridad, el haberse servido la comida implica que en San Juan se tiene que ir con un gallo (...) También se adquiere el compromiso con el prioste de gallo se debe encubar más o menos en diciembre para contar con gallos en junio; la costumbre es ir con gallo de campo y no con los que se puede comprar en Otavalo, como las gallinas de encubadoras, eso es mal visto y se considera de mala conducta con la familia. Si uno va con gallo blanco mejor, porque puede servir de gallo principal con el que bailará el prioste. Este gesto de llevar gallo blanco es muy agradecido por la familia del prioste (José María Casco, Casco Valenzuela)

Las Ramas de Gallo en la hacienda: la entrega de ramas, los toros y la celebración

(21) *Shinaca parlashun fiestata, San Juan fiestaca shinami carca, shina torocunahuan, fiesta Topo haciendapica shina, "pucha ucho" nishca toro topangapac shayari carca, mocho rinri toro, entonces, chai toroca fiñami carca, Topo hacindapi topajungapa gallopuncha, chaihuanmi gallotaca yalic carca, difunto ñucanchi patrón nishca Galo Plaza, chai fiestapica siemprimi cada huata, gallo punchaca cada huata torota cacharic carca, atrevic torerocuna tiashpaca toriachun, puellachun, fiestata yalingapac, entonces "puca uchuca" fiña huagra nishca, famado huagra carca, pero yapudor huagra carca, paita manejacca carcami shuc jahun taita, Francisco "Pacho nishca, paipa shutimi carca Francisco Casco (...) entonces Zuleta haciendapi*

bailangapa rishca carcanchi "Rama" puncha, bailanajurcanchi hacienda oficina principal pungupi, shuc grupo como unos veinte personas, entonces jatun pattiopi guagrata cacharishca pucllajuspaca, shuc punguta tanquihuan trancashcataca, tanqueta huagraca tangariac rishpaca, shuc grupo, herrero pungupi asuata ufianajuctaca, chaipi chayashpaca maltratarcami chai grupotaca primero que nada, shuc herrero nishca maitro, maitro herrerotami tuparca, huagraca ñucanchi changa ucuta cachuan bichaiman japishpaca desbaratarcalla, entonces desbaratashpa ñucanchi companirota liquishpa gualichirca y shuc huarmi tiagutapash huahua aparishqa fachapi cachuta yalishpa chaitapish bien desparatarca (...) Entonces, chaita desbaratashcamantami, chai guatamanta pachami, finado Galo Plaza Lassoca, ñucanchi patronca anchuchirca, ñana churarca gentita maltratacta ricushpa, paipa principal trabajador herrerota maltratacta ricushpa anchuchirc, chai puncha, chai huatamanta pacha ñana churashpa torotaca, entonces chaitami ñucanchi ricurcanchi (Bernardo Casco, El Topo)

T: Entonces hablemos de fiestas. La fiesta de San Juan eran así, con toros en la hacienda del Topo era así. Había un toro que le llamaban puca ucho [ají rojo] y ese era buenazo para embestir, era sin oreja, toro bravo, sabía jugar en la hacienda de Topo el día de gallos, con eso pasaban la rama de gallo. Nuestro difunto patrón Galo Plaza en esa fiesta siempre cada año ponía el toro para la fiesta; como había toreros intrépidos que toreaban, que jugaban; entonces el puca ucho era ganado bravo, bien conocido, pero el que el que manejaba al toro era a él no le hacía nada, era un taita grande llamado Francisco "Pacho", su nombre era Francisco Casco. (...) entonces habíamos ido en la hacienda de Zuleta a bailar en día de Ramas, estábamos bailando al frente de la puerta de la oficina principal, éramos un grupo de unas veinte personas, en ese rato entonces estaba en la casa principal suelto el toro, estaba jugando, una puerta sólo estuvo protegida con tanques, justo a esa puerta empujó el ganado y logró salir, otro grupo estaba en la puerta de la herrería tomando chicha, a ese grupo se dirigió el toro y llegó a atacar, había un maestro herrero que le embistió el toro, logró herirle en la entrepierna, por ahí le metió el cacho, le desbarató no más los genitales; lo mismo atacó a una mujer que llevaba a su hijo en la espalda, por la sábana logró pasar el cacho, también lo desbarató, entonces por esa desgracia, desde ese año, el finado Galo Plaza suspendió las fiestas de San Juan con toros, ya no puso porque habían maltratado a la gente, sobre todo a su principal trabajador que era el herrero, desde ese año ya no hemos celebrado el San Juan con toros, eso vimos nosotros (Bernardo Casco, El Topo)

(22) *Si, elpachan vinina torohuan. Torohuan cana galloca. Torohuan hashta, Lucinda mamacunaimaca, toro cogishca culolla lluchulla revolcanajuna. Toro botashca huarmicunaimaca palton palton, jal pai revolcachina toroyaca, grande, grande gatiado putuchupayaca hashta bravo bravo yama cana, pai jala, huacilla gentitaca fahuachin. Así pasarian. Casi yo juillotarishca, dos añochu, tres añochu, asitalla ya torotaca punimurcashnaca, gentita maltrran dizishpa quitachircallashnaca. Ahimantaca gallota cogingapacpish patronlla patronlla venic carca, hashta pero cada cinco personapimi maltata botajuna; malta, dos litro trago, así botajuna cada cinco personapi, mote tasandi, uno grande paila ollapi así, así tazapi carnihuan así entregajuna (Segundo Farinango, Casco Valenzuela).*

T: Sí, él mismo venía con toro, con toro eran los gallos. Los toros eran famosos, a la mamá Lucinda le hizo revolcar el toro y por el empujó le hizo revolcar con las nalgas desnudas, unos encima de otros, amontonados se revolcaban, era un toro grandote de color pintado, era bravísimo, a la gente les hacía gritar, todo el mundo gritaba viendo correr al toro. Así pasaban la fiesta. Desde que yo tuve juicio, serían dos años, tres años, solo así no más vi que ponían los toros en la fiesta y maltrataban a la gente, por eso quitaron; de ahí para recibir los gallos sólo el patrón sabía venir, botaba malta de chicha en grupos de cinco personas, hasta en grupo de cinco personas, malta, dos

litros de trago, así daba a cada cinco personas, malta, dos litros de trago, así botaba cada cinco personas, mote con taza, así en una olla grande, así entregaba con carne en una taza.

(23) Ese día mismo, algunos los que quieren cogeyábamos los gallos, en ese el patrón Galo daba unito no más el gallo; ahora por ejemplo, para no perder esas fiestas, para no desperdiciar, ahora damos tres gallos en las comunidades, en la organización [Empresa El Topo] también damos tres gallos, en ese tiempo daba uno no más, pero así también, cumplíabamos con doce gallos, el prioste marca 13 gallos, siempre era obligado para entregar al patrón Galo (...) Por eso, ese tiempo andábamos, entrábamos, de Casco, de Imbabura, de Angla, de Topo, de Ugsha, así de repente de la Merced [comunidad colindante con Ugsha, pero perteneciente a la parroquia de Angochahua, Ibarra] también bajaban, para coger gallo, veniaban para entregar también (Baltazar Cabrera, Angla).

(24) *Chai tiempoca, si musicahuan rishpaca cada cual marcashpa ric carcanchi, marcashpa bailashpa, ña musicahuan; ñucanchi indigencunalla Sancuan tucushpa, bistiagupi apachishpa ric carcanchi, bestiataca mudachi carca ali sillashpa, sillacopacunapi banderacunata huatashpa, beshtiagutapish ali mudachishpa, ali chimbucunahuan, espejocunata, jundachishpa, ñaupactiempo cullqui jaquitcunata churachishpa beshtiagutapash apashpa ric carca, chicunapi cutin loapash shuc beshtiapi, tiarishca, chaimi ña entregashpa hacienda pungupi shayarishpa, loaca pai huahua rimangapa yachajushcata hashtaca maquita shitashpa, patronpa ñabiman tigrarishpa, patronpa ñabita ricushpa, hastaca rimajuna. Mayordomopa gallopish loahuan ricllami carca.*

T: En ese tiempo íbamos con música cada cual marcado [el gallo], marcados [el gallo] bailando, así con música; sólo nosotros los indígenas íbamos vestidos de San Juan, cargando en caballo, al caballo también arreglándole, poniendo buena silla, en la copa de la silla amarrando una bandera, vistiéndole también, amarrando con buenas fajas, llenándole de espejos, con monedas antiguas hacíamos el bozallillo, eso le poníamos al caballo y así íbamos llevando. En eso también acompañaba un loa, separado en otro caballo, así él acompañaba hasta entregarlo en la puerta, ahí el loa repetía lo que había aprendido para ensalzar al patrón por las fiestas de San Juan, hablaba haciendo ademán con las manos y el patrón atento escuchando lo que decía el loa, que le hablaba mirando a la cara, repitiendo una y otra vez, también el gallo del mayordomo se acompañaba con loa (Baltazar Cabrera, Angla)

(25) Había dos tipos de entrega de gallos: el que correspondía a Galo Plaza y por eso de mayor prestigio y el que era de los mayordomos y de ayudantes; estas ramas eran más por compadrazgos y de amistad con estos empleados que viven en la hacienda. La atención en comida y bebida era más significativa de parte de los empleados que del dueño de la hacienda, Hubo años en que el hacendado recibía una rama en el día principal, mientras el mayordomo atendía a 5 o 6 priostes de gallos en el siguiente día (José María Casco, Casco Valenzuela)

(26) Sabía ver no más, a recibir las ramas sólo estar viendo lo que bailan (...) cuando entregábamos las ramas, daban malta de chicha, botella de trago, entonces esos priostes pues, cuando no dan la familia, entonces les tocaba comprar naranjas para botar (lanzar) a la gente (a manera de ofrenda) al público (como una fruta exótica producida en otra región del país (Bernardo Casco, El Topo)

(27) Las mujeres eran siempre las encargadas de lanzar las naranjas al público. La preferencia u orden de lanzar se dirigía primero al patrón que se encontraba en la parte alta del corredor de la casa hacienda rodeado de familiares y amigos; luego se dirigía al administrador, mayordomos y ayudantes o mayores que se hallaban cerca del patrón. Las mujeres lanzaban las naranjas

mientras bailaban en círculo en el patio central al son de los grupos y las flautas, la mujer que al pasar frente a la tribuna y en su primer lanzamiento dirigía con precisión al patrón y este lograba capturar la fruta, era festejada por todo el público y el mayordomo premiaba con un buen plato de boda con cuy y un perol de champuz - colada de maíz con panela - la señora recibía buenos elogios y el grupo del cual formaba, también era premiado con tasa de mote, malta de chicha y botellas de trabo. (Feliciano Casco, Ughsha)

El segundo escenario que hemos identificado para el análisis de las narraciones testimoniales sobre San Juan son las Ramas de Gallo. Durante las fiestas de San Juan la comunidad es el escenario de tres actividades básicas con sus respectivos itinerarios. La primera es el festejo preparativo (ensayo de guitarra y baile) para Calleuma, que se prolonga durante la víspera hasta la madrugada del 24 de junio en los patios de las casas de familia, donde se congregan para el baile hombres y mujeres y se prepara cucabi para llevar a Calleuma. La segunda actividad se desarrollaba al día siguiente de Calleuma, cuando se baila por todas las comunidades, cobrando las primicias en chicha de jora⁴⁰. Con la chicha de jora ocurre igual que con el gallo que debe entregar las vísperas (25 de junio) la familia que participó del caldo ofrecido por el sacerdote: es de absoluta importancia que el bien ofrecido sea resultado de un proceso de crianza y cuidado que implica largas horas de trabajo y atención. Por esta misma razón el producto obsequiado no puede provenir de una relación monetaria, y así como todavía hoy es mal visto entregar al sacerdote un gallo comprado en el mercado, entonces era mal visto dar al huésped cualquier tipo de chicha que no fuera de jora⁴¹. La tercera actividad que se desarrolla en el escenario de la comunidad es quizá la más importante de todos los festivales, el caldo de gallo, comida a la que invita el sacerdote en Año Nuevo a varias familias, iniciando así una alianza que no termina cuando el invitado entrega un gallo al sacerdote, sino que se extiende a lo largo de los años hasta cuando el antiguo sacerdote se convierte en invitado de otra familia.

⁴⁰ La chicha de jora constituye un bien de consumo ritual peculiar debido a su prolongada y cuidadosa preparación que implica por parte de la familia anfitriona.

Los testimonios son claros acerca de la importancia que tiene dentro de las Ramas de Gallo la comida que ofrece el prioste a las familias, las que medio año después le entregarán un gallo para completar los trece de la rama. Cada familia que asistió al caldo entrega al menos un gallo, aunque en ocasiones, siempre dependiendo de la abundancia de comida, bebida y baile que ofreció el prioste, pueden ser varios los gallos que recibe. Como señala un testimoniante, la importancia del caldo de gallo para el éxito de un priostazgo reviste todo un proceso que va desde la incubación en diciembre hasta la entrega del gallo la víspera de las Ramas; se insiste en la importancia de entregar un gallo incubado por la misma familia y la falta de respeto que entraña no cumplir la norma implícita.

Todo este proceso no se reduce a la comida en la casa del prioste sino que se extiende durante los seis meses siguientes y más allá cuando se intercambian los papeles de prioste e invitado. En dicho proceso participa un grupo de actores que cumplen distintos papeles y guardan entre sí diferentes relaciones de poder matizadas con alianzas, lealtades y reciprocidades.

Aunque el actor principal de esta parte de la fiesta es el prioste o capitán de gallo, sería incorrecto identificar a los actores de la fiesta con los personajes de ésta, porque si bien el prioste puede ser considerado un personaje, no puede ser por sí solo un actor. En efecto, junto a él trabajan para la celebración del caldo de gallo y los preparativos de las Ramas un gran número de familiares y familias con las cuales el prioste mantiene una red de relaciones dentro y fuera de la comunidad. No olvidemos que en las vísperas de Ramas las actividades preparatorias son múltiples, desde reunir los gallos hasta preparar chicha y colada [q. *buda*] para las familias, pasando por la contratación de los cohetes (fuegos pirotécnicos) y del maestro volatero. En este sentido, el caldo que ofrece el prioste se

⁴¹ Actualmente las cosas han cambiado, y son contadas las familias que preparan chicha de jora, y cuando lo

constituye en un intercambio asimétrico entre iguales con el fin de asegurar de sus comensales la ayuda imprescindible para "pasar el cargo". La falta de poder de aglutinación ya sea por la mermada posición social del individuo como por su escasa parentela (ambas cosas relacionadas, porque en el mundo andino el número de familiares constituye un verdadero capital social) es reconocida explícitamente por el testimoniante como un factor decisivo en la diferenciación social y económica dentro de la comunidad y la más clara expresión de las relaciones internas de poder:

(28) Mi hermano Rafael sí pasó en tiempo en que había escuela en Quilcayuchu. Ahí había Jesusito de Gran Poder, que tenía Taita Alberto Farinango, por eso (en su honor) pasó el gallo; a mi pobre ca quién a mí ca va endurar [ayudar], Rafico ca teniba papá, teniba mamá en ese tiempo ca, apoyaron, a mi pobre quién va apoyar, claro parte de mujer había pes, por eso nunca pasé ramas de gallo. (Daniel Perachimba, Cochaloma)

Otro aspecto importante a la hora de establecer las relaciones sociales al interior de la comunidad es la participación femenina en las fiestas, caracterizada por todos los testimoniantes varones como activa y abarcadora. Por lo tanto, cuando identificamos a los actores de la fiesta, es necesario recalcar la participación de las mujeres en actividades como la preparación del cucabi, la molienda de granos para la chicha y el champuz, y la incubación de los gallos. Su presencia a lo largo de los itinerarios festivos es ubicua y determina la posición de la mujer en la comunidad y la familia como actora protagónica de la fiesta: porque la mujer no sólo participa en la cocina, sino también en el baile, la bebida y hasta las corridas de toros; de esta forma su posición relativa con respecto al hombre es más igualitaria de lo que podríamos pensar en un primer análisis:

(29) *Ñuca mamita cucabita yamushpa, por fuerza calleuman san juan tucushpa ringapac, ashaguita machalla tucushpa, huarmindi, jarindi bailangapa.* (Manuel Anrrango, Cochaloma)

T: obligadamente mi mamita cocinaba para hacer san juan en Calleuma, (y) así un medio borrachos, bailaban entre hombres y mujeres

hacen la reservan para ocasiones especiales.

(30) *Torohuan hashta, Lucinda mamacunaimaca, toro cogishca culolla lluchulla revolcanajuna. Toro botashca huarmicunaimaca palton palton, jal pai revolcachina toroyaca, grande, grande gatiado putuchupayaca hashta bravo bravo yama cana* (Segundo Farinango, Casco Valenzuela)

T: Los toros eran famados, a la mama Lucinda le hizo revolcar el toro y por el empujón le hizo revolcar con las nalgas desnudas, unos encima de otros, amontonados se revolcaban, era un toro grandote de color pintado, era bravísimo

En cuanto a los itinerarios de las fiestas de Ramas de Gallo, los testimonios son menos explícitos que en otros casos y muchas veces sólo asumen movimientos de personas y bienes de consumo ritual entre los distintos escenarios y actores. Esto quizá se deba a que las actividades no tienen una continuidad temporal sino que se desenvuelven a lo largo del año que transcurre entre la entrega del gallo y las ramas. No obstante se pueden trazar itinerarios a partir de estas y otras narraciones testimoniales recogidas en la zona de San Pablo. El siguiente cuadro de actividades e itinerarios no pretende trazar un desarrollo cronológico sino darnos una idea de cómo los actores se van vinculando mediante actividades e itinerarios en distintos escenarios y cómo a través del proceso se van creando y recreando entre ellos relaciones de poder mediatizadas la mayoría de veces por intercambios de bienes de consumo ritual.

Cuadro 5. *Esquema de actividades e itinerarios festivos (Ramas de Gallo)*

Ramas de Gallo en las comunidades: el caldo de gallo y los preparativos para las Ramas		
<i>Actividades</i>	<i>Escenario</i>	<i>Itinerarios</i>
nombramiento de prioste	hacienda; [cabildos]	Hacienda → comunidades
caldo de gallo	comunidad, casa del prioste	familias → casa del prioste
preparativos: preparar bebida preparar comida asegurar cohetes	casa del prioste; familias casa del prioste; familias San Pablo, San Roque	[comunidades] [familias] [comunidades] [familias] comunidades → San Pablo/San Roque
vísperas: reunir gallos	casa del prioste	familias → casa del prioste
reunión hacia la hacienda	camino a la hacienda	familias → casa del prioste → hacienda
Ramas de Gallo en la hacienda: la entrega de ramas, los toros y la celebración		
<i>Actividades</i>	<i>Escenario</i>	<i>Itinerarios</i>
entrada en la hacienda	hacienda, patio de hacienda	camino → portón → patio
corrida de toros	patio de hacienda	[patio]
entrega de la rama al patrón	patio de hacienda	[patio]

Recitación de loa	patio de hacienda	[patio]
entrega de bebidas y comida	patio de hacienda	[patio]
lanzamiento de naranjas	patio de hacienda	[patio]
baile general	patio de hacienda	[patio]
sanai de chuchaqui	comunidades	familias → casa de prioste

Los tres itinerarios más importantes durante los preparativos del caldoi se trazan, primero, de la hacienda a las comunidades (después del nombramiento del prioste); segundo, de las familias a la casa del prioste (durante el caldoi y el obsequio del gallo); y tercero, de las familias a la hacienda (una vez recogidos los gallos y preparada la comida y bebida). Como en otros casos, cada itinerario representa un movimiento de personas y bienes de consumo ritual que se desarrolla con interrupciones a lo largo del año (junio - junio). De esta forma, en el primer itinerario que parte de la hacienda a las comunidades una vez que el patrón ha entregado el gallo al prioste, aquél se convierte en el punto de origen de una serie de intercambios rituales y alianzas interfamiliares, ratificando así el poder de estructuración de las relaciones sociales comunitarias que tiene la hacienda. En el segundo itinerario, la familia del prioste aglutina a la comunidad y se convierte en el centro de intercambios rituales interfamiliares. En resumen la relación de intercambio asimétrico iniciada entre el patrón y el prioste - que se expresa mejor en la entrega de un gallo y la devolución de trece - tiene la virtud de reproducir relaciones simétricas reales y potenciales (a futuro) entre las familias invitadas al caldo de gallo y la familia del prioste. El último itinerario cierra el círculo de alianzas a nivel comunitario y representa la respuesta de la comunidad a un priostazgo impuesto desde la hacienda y aceptado a nivel de las familias; de esta forma, en el camino de ida y vuelta a la hacienda, a lo largo de un año, se han formado y renovado alianzas al interior de las comunidades, como también se han reconocido relaciones de hegemonía entre la hacienda y las familias indígenas, aunque ha de quedar claro que dichas relaciones son distintas según el tipo de patrón (hacendado, mayordomo o mayoral) que

nombra al prioste, como también son distintos el tipo y la cantidad de bienes de consumo ritual que se distribuyen en la hacienda según la posición social del anfitrión.

El escenario culminante y el más estudiado de los festivales de San Juan es la hacienda, locación física y centro de poder que articula relaciones de intercambio y cuyos aspectos menos conocidos se entretajan en la narrativa testimonial de las Ramas de hacienda.

Tres son las principales actividades que se desarrollan en el escenario de la hacienda (Zuleta), cada una a cargo de actores diferentes (agentes y pacientes): la primera es la corrida de toros, que ocupa un lugar preponderante en el discurso testimonial de la fiesta y el imaginario comunitario de la hacienda; la segunda es la entrega de bienes de consumo ritual por parte de la hacienda (comida, bebida y baile), y de naranjas por parte del prioste "cuando no daba la familia"; la tercera, cronológicamente anterior, es la entrega-recepción de gallos por parte del patrón y el prioste y la recitación de la loa. En cada actividad existen matices particulares a los que me referiré a continuación.

En cuanto a los toros es preciso recalcar su importancia como parte integral de las Ramas de hacienda, como lo demuestra el testimoniante cuando insiste que "con toro eran los gallos"⁴² y las fiestas ya no fueron las mismas cuando el patrón quitó las corridas. Así como todos los testimonios concuerdan en la importancia de las corridas, así también coinciden en las razones de su terminación: los accidentes causados a los participantes y al público. Llama la atención el hecho de que un testimonio, el más extenso de los citados, añada que la terminación de las corridas en San Juan se debió al maltrato que propinaban los toros a la gente, pero sobre todo porque una de las víctimas fatales fue el trabajador más importante de

⁴² Con mayor énfasis en quichua por la presencia de la frase adverbial *torohuan hashta*, 'con bastante toro'.

la hacienda, el herrero⁴³. ¿Qué importancia tiene la figura de este trabajador de la hacienda más allá de haber sido víctima como cualquier otro? La respuesta a esta pregunta aguarda un análisis más extenso de los datos, pero podemos barruntar que está vinculada en el discurso con los cambios laborales a raíz de la reestructuración del sistema de hacienda. En todo caso, encontramos aquí la estrecha relación entre hacienda y toros al igual que en las fiestas de San Pablo. En las fiestas del prioste de San Pablo las corridas de toros eran uno de los espectáculos más importantes del festival y, pese a tener igual o mayor número de accidentes que las corridas de San Juan, les sobrevivieron algunos años más.

(31) El mayordomo de la hacienda bajaba a los toros para sacar a la plaza, cogiendo con lazo, entrando con caballo, de ahí sacaba a los toros a la plaza, los toros desde viernes, sábado y domingo, tres días, había la corrida de toros (Bernardo Casco, El Topo)

¿Cuál fue la razón para suspender las corridas en la hacienda y continuarlas en San Pablo?
¿Se agota la explicación en los accidentes?: Si pudiéramos confirmar, como parecen sugerirnos algunos testimonios, que la desaparición de las corridas en San Juan tuvo lugar por la misma época en que dejaron de celebrarse las Uyanzas en Zuleta, podríamos aventurar la hipótesis de que ambos acontecimientos tuvieron origen en la reestructuración de las relaciones laborales entre la hacienda y las comunidades, cuando estas últimas perdieron protagonismo frente al ingreso de maquinaria agrícola y la tecnificación de la producción lechera de los fundos locales.

Por otro lado, según los testimonios recogidos, en las Ramas el reparto de bebida y comida no siempre era proporcional. La hacienda siempre servía más bebida que comida y

⁴³ Podría existir en el imaginario del testimoniante una conexión simbólica, que se expresa a nivel del discurso, entre la castración que sufre el herrero como uno de los hombres más importantes al servicio de la hacienda y la pérdida del poder efectivo del patrón, que deja de ser la figura tutelar y paterna con sus trabajadores para convertirse en alguien que sólo contrata su trabajo por un jornal y no tiene ninguna otra obligación con el trabajador. Este cambio simbólico en la figura del patrón efectivamente tuvo lugar hacia mediados de los años sesenta en la zona tras la terminación de la yanapa, la entrega de huasipungos, y la terminación del festival de uyanzas que veremos en la siguiente sección.

quizá era ésta la razón para que las familias cocinaran la víspera y comieran antes de salir a la hacienda. En todo caso, tampoco faltaban tazas de mote y ollas de carne en Zuleta, o de champuz en Topo, como nos recuerda un testimoniante:

(32) *Nacutin viernes punchata Hacienda Topoman rama chayan. Chaiman lo mismo empeño tandanajushpa rina. Haciendapica champuztama yanuc carca, champuzta mana perdishachu nishcaca, munai na munai ric carian (Manuel Anrrango, Cochaloma)*

T: Ya luego llegaba viernes día de Ramas en la hacienda de Topo. Allá con afán sabíamos reunirnos para ir. En la hacienda se cocinaba champuz, no hay que perderse el champuz decían, quiera o no quiera uno sabía ir.

Lo que parece claro es que las viandas ofrecidas a los asistentes dependían de la hacienda; sin duda, sólo Zuleta podía proveer de carne suficiente a todos los participantes de San Juan. Sí nos llaman la atención dos costumbres que aparentemente se repetían en casi todos los fundos de la zona: cuando la familia del patrón no daba comida a los asistentes, las mujeres de la familia lanzaban naranjas a los asistentes, siguiendo un orden de preferencia desde el patrón hasta las familias, pasando por el mayordomo, los mayores y los ayudantes. En este caso se trata de una entrega simbólica de los comuneros al patrón, tomando en cuenta los puestos de mando en la hacienda y las relaciones de poder con sus representantes. La segunda costumbre, relacionada con la anterior, estaba a cargo del patrón y consistía en entregar “un buen plato de buda [colada] con cuy y un perol de champuz [colada de maíz con panela]” a la primera mujer que lograra lanzar la fruta directamente al patrón. El grupo al que pertenecía la ganadora era premiado además con “una tasa de mote, malta de chicha y botellas de trago”.

Existían también ciertos privilegios en la recepción de bebida y comida entre los asistentes. Es posible que hayan sido ellos (los yanaperos) los menos beneficiados en el reparto de comida (sobre todo de carne) y bebida por parte de la hacienda, la que reconocía así la contribución menor de la yanapa a la hacienda en comparación con la mano de obra

huasipunguera, a pesar de que la yanapa representaba el mayor porcentaje de trabajo que entregaban las comunidades a la hacienda (cf. Rosero 1982: 72ss). En cualquier caso, las ofrendas de comida y bebida son distintas no sólo por lo ofrecido sino por el estatus del oferente y el beneficiario dentro de la estructura de la hacienda, la que propiciaba diferentes relaciones de poder con distintos sectores de las comunidades. Así por ejemplo, las ramas de los mayordomos y los ayudantes solían ser más pródigas en comida que las del patrón, y en ellas los beneficiados eran aquellos trabajadores directamente vinculados con la hacienda (gañanes) pero también quienes tenían lazos de compadrazgo con los sacerdotes o capitanes.

La última actividad por analizar en este punto es la entrega y recepción de los gallos por parte del patrón y el sacerdote. El mismo testimonio resalta uno de los aspectos principales de esta parte culminante de San Juan, cuando explica los tipos de ramas: por un lado, las ramas que recibía el hacendado (Galo Plaza), y por otro, las ramas que recibían sus subalternos (administrador, mayordomo, mayores y asistentes). Aunque pertenecían al mismo complejo festivo de San Juan, cada una de las ramas tenía asignado un día específico:

(33) Entonces al mañana [26 de junio] recibía gallo en la hacienda Topo, en hacienda de Galo Plaza, entonces ahí dentaba así mismo de Angla, de Casco, de Imbabura, de Topo, de Ugha; en ese tiempo así las "Ramai" (de gallos) habían pes bastante, entonces ahí venía Galo Plaza, venía con bastantes familias, entonces ahí nosotros bailábamos bastante (grupo numerosos), entonces ese tiempo cuando entregamos nosotros gallo, asimismo (la hacienda) entregaba comida, motecito, pan y chicha, y trago; ya vuelta al mañana, [el 27 de junio] había gallos para mayordomos, ya para otro día [el 28 de junio] había gallos para ayudante... (Baltazar Cabrera, Angla)

Aparte de esta aclaración que no mencionan otros trabajos sobre las fiestas de San Juan (cf. Guerrero 1991; Crespi 1993) existe otra acerca de la "calidad" de las ofrendas que entregaba el anfitrión y el número correspondiente de obligaciones que atendía: así, además de ser más pródigas en comida y bebida que las del patrón, las ramas "secundarias" (del mayordomo y los ayudantes) eran más numerosas y algunas se realizaban preferentemente en

los fundos anexos a Zuleta (El Topo y Angla). Aunque no dispongo de indicios testimoniales acerca de la época en que empezaron a celebrarse estas ramas "secundarias", es posible que hayan coincidido con el debilitamiento de las relaciones laborales entre la hacienda y las comunidades a causa de la reestructuración de la base agrícola y la mecanización. Desprotegidos los huasipungueros del sistema de ayudas, socorros y suplidos de la hacienda, y los yanaperos del usufructo de los recursos forestales e hídricos, ambos buscaron crear y consolidar alianzas entre los mandos medios de la hacienda, con quienes al fin y al cabo mantenían más relaciones que con el patrón. Lo confirman las palabras del mismo testificante : "estas ramas [las de los mayordomos y ayudantes] eran más por compadrazgos y amistad con estos empleados que viven en la hacienda". Lo cual nos sugiere la posibilidad de que las comunidades aprovecharan el evento de las Ramas de Gallo para crear compromisos con los mandos medios e inferiores de la hacienda en una suerte de evento paralelo con diferentes connotaciones simbólicas y sociales para sus actores. Debido a la ausencia prolongada del hacendado, los mayordomos, mayores y ayudantes resultaban ser más importantes que el mismo patrón para el sostenimiento de las antiguas familias huasipungueras y yanaperas vinculadas con la hacienda. Esta afirmación no reduce, sin embargo, la importancia que reviste la figura tutelar y paterna de Galo Plaza en el imaginario de las antiguas comunidades de hacienda y en el discurso de los "viejos tiempos" (q. *Ñaupac tiempoca*) que desarrolla la narrativa testimonial de la fiesta.

Con lo avanzado hasta aquí podemos esquematizar y ampliar la red de relaciones de poder en los tres escenarios de las fiestas de San Juan según los intercambios de bienes rituales en distintas direcciones, con actores de diverso origen comunitario y posición en el sistema de hacienda.

Cuadro 6. Relaciones de poder y gramaticalización en el discurso

Relaciones de poder en Ramas: comunidades y hacienda		Gramaticalización
Actores	Tipo de relación	Elementos lingüísticos
patrón→prioste	El patrón impone el cargo como autoridad y es el origen de posteriores intercambios dentro y fuera de la hacienda: relación asimétrica dominante-dominado	La relación de dominación se afirma no sólo en la entrega del gallo por parte del patrón sino en que éste sólo da un gallo por los trece que recibirá: <i>Ese día mismo algunos que quieren cogeyábam los gallos, en ese el patrón Galo daba unito no más el gallo</i>
Prioste→familias [Prioste↔familias]	El prioste ejerce su función de cargoyuc dando de comer y beber a sus invitados a cambio de su ayuda para pasar el cargo (relación simétrica entre iguales)	La relación de reciprocidad se expresaría en una oración final 'hay que dar mas [para que] esa familia ayude bien'; aunque por razones de cortesía no se usa la locución conjuntiva 'para que': <i>se hace caldo de gallo, si hay más posibilidad hay que dar más bastantito... hay que dar chicha, trago también, entonces esa familia ayuda bien... con el caldoi se crea un compromiso, cuando hay esta fiesta en la comunidad hay que asistir como obligación y solidaridad</i>
familias→prioste	Las familias que comieron el caldo de gallo entregan al prioste un gallo entero para la rama: relación simétrica simbólica entre no iguales que reafirma un futuro intercambio equitativo entre iguales	La reciprocidad del intercambio iniciado con el caldo de gallo se muestra en el regalo de un gallo por familia: <i>las familias que han comido un gallo caldoi vienen a regalar unito, unito, los gallos, trece toca completar</i>
[familias]	Las familias se reúnen en casa del prioste y juntos participan en la preparación de comida y bebida que consumirán antes de salir a la hacienda: relación simétrica entre iguales basada en el trabajo conjunto (minga) y el consumo conjunto.	Gramaticalmente la unión del conjunto de familia se expresa el plural de primera persona (inclusivo en este caso): <i>en "entonces reuniéndonos en la casa del prioste de gallo teníamos que hacer chichita y comidita (...) teníamos que reunir a las familias, ya comiendo íbamos a la hacienda"</i>
[familias]	Las familias de las distintas comunidades forman un solo grupo en la música y el baile: consolidación de la identidad étnica y desaparición momentánea de las relaciones de poder intercomunitarias e	Como extensión de las actividades familiares preparatorias de las ramas, los festejantes se aglutinan en torno a la música y el baile como grupo distintivo, según lo

familias → hacienda	Las familias entregan simbólicamente a la hacienda el caballo enjaezado (silla, faja, bandera, espejos, monedas) en reconocimiento del poder de ésta como proveedora de trabajo y recursos: devolución simbólica dominado-dominante	<i>Juan cargando en caballo"</i> La devolución simbólica se expresa con el adjetivo 'bueno' que resalta la valía del objeto obsequiado y las monedas: <i>al caballo también arreglándole, poniendo buena silla una bandera, vistiéndole también, amarrando con buenas fajas, llenándole de espejos, con monedas antiguas hacíamos el bozalillo, eso le poníamos al caballo y así íbamos llevando</i>
patrón → festejantes	El patrón da toros para entretenimiento del público a cambio del caballo: se cierra el intercambio entre no iguales	Se resalta la figura del patrón en la entrega mediante el adjetivo demostrativo de identidad 'mismo': <i>el mismo patrón venta con toro, con toro eran los gallos que daba</i>
prioste → patrón	El prioste entrega trece gallos al patrón por un gallo que recibió hace un año: relación simbólica asimétrica entre no iguales	El carácter coercitivo del intercambio simbólico y la consolidación del poder de la hacienda se expresan en la construcción impersonal de obligatoriedad: <i>el prioste marca trece gallos, siempre era obligado para entregar al patrón gallo</i>
loa → patrón	El niño de la loa entrega al patrón la recitación y el gallo (que, con los doce de la rama, completa los trece): intercambio simbólico asimétrico entre no iguales	La imagen paterna y tutelar del patrón se expresa en la frase preposicional 'para ensalzar': <i>en eso acompañaba un loa, separado en otro caballo, así el acompañaba hasta entregarlo en la puerta, ahí el loa repetía lo que había aprendido para ensalzar al patrón por fiestas de San Juan</i>
patrón → festejantes	Principal intercambio asimétrico entre no iguales: el patrón da comida y bebida a los asistentes (con preferencias según su participación en la hacienda) y ratifica su	La función redistributiva que consolida la figura tutelar del patrón se simboliza en la entrega dadivosa ('botar', como en la ex-

	figura de poder como gran proveedor	presión 'botar el dinero') de bebidas y alimentos que expresa el verbo 'botar': <i>de ahí para recibir los gallos sólo el patrón sabía venir, botaba malta de chicha a grupos de cinco personas, (...) dos litros de trago (...) mote con taza así en una olla grande, así con carne en una taza</i>
prioste→festejantes	El prioste entrega al público artículos exóticos (naranjas, monedas y caramelos): intercambio asimétrico entre iguales (festejantes) y no iguales (patrón y familia)	El carácter obligatorio de la entrega de artículos de consumo festivo para reafirmar la posición de prioste se expresa en la perífrasis verbal 'tocar a alguien algo', equivalente a 'tener que': <i>entonces esos priostes, cuando no dan la familia (del patrón), entonces les tocaba comprar naranjas para botar a la gente</i>
[festejantes]	Los festejantes forman un sólo grupo de baile y desaparecen momentáneamente las diferencias entre comunidades y familias: intercambio simétrico entre iguales.	Como otra veces, el baile actúa como aglutinante comunitario y expresión de comunión festiva: <i>luego se bebía eso y ahí sí baile general carajo en todo el patio</i>
prioste→familias	El prioste da a las familias un segundo caldo de gallo para curar la resaca como un recordatorio del compromiso que adquirió para futuras ramas con quienes le ayudaron a pasar el cargo: relación simbólica entre iguales	Se insiste otra vez en el carácter obligatorio de del acto que consolida la figura del prioste y la obligación de retribuir la ayuda: <i>y si es que sobra pues, vienen a sanar chuchaqui, aunque no sobre, el día siguiente hay que hacer el sanai de chuchaqui</i>

A diferencia de la fiesta de Calleuma, que privilegiaba relaciones simétricas entre iguales - porque sus principales actores eran las comunidades y las familias - las Ramas de Gallo presentan una red de relaciones de poder más compleja, como puede deducirse de la variedad de actores y bienes de consumo ritual intercambiados, sobre todo en el escenario de la hacienda. El intercambio desigual entre patrón y prioste, que constituye el inicio y el fin de los festivales, tiene como resultado la reafirmación de las relaciones de poder entre la hacienda y las comunidades, pero al mismo tiempo genera una serie de intercambios al

interior de éstas, donde la figura del prioste se vuelve hegemónica con respecto a las familias pero además crea lazos de solidaridad e igualdad entre ellas.

Pero si San Juan reafirma la posición dominante de la hacienda frente a la comunidad cohesionada, no hay otra fiesta donde el patrón consolide su posición paterna y tutelar como en las fiestas de finales de cosecha, donde la hacienda y la comunidad cierran una alianza que se renueva cada ciclo agrícola en torno al trabajo y los recursos. Pese a toda la importancia que tuvo entonces, y tiene ahora, para explicar y rastrear los cambios que se produjeron en la estructura agraria de la Sierra centro-norte y la forma cómo las comunidades respondieron a nuevas circunstancias históricas y económicas, la fiesta de Uyanzas es una de las menos documentadas y estudiadas hasta la fecha, por lo que la siguiente sección pretende ser una contribución a su mejor conocimiento.

2.3. Uyanzas: una alianza entre la comunidad y la hacienda

Aunque las Fiestas del Patrón de San Pablo y las Ramas de Gallo en la hacienda permanecen frescas en la memoria de las comunidades sanpablinas, con la viveza de sus detalles y la añoranza de un pasado donde la fiesta era más pródiga y alegre, no ocupan el lugar de las fiestas de finales de cosecha (q. *Uyanzas*) en el imaginario colectivo. Su solo nombre evoca recuerdos lacrimógenos en los ancianos y nuestros narradores no fueron la excepción.

La importancia de las Uyanzas radica al parecer en su vínculo simbólico-ritual con el antiguo sistema de hacienda (Crain 1988, 121) y en el conjunto de relaciones sociales de producción en la sierra norte. Paralelamente, su terminación puede y debe ser considerada a la luz de las transformaciones que se produjeron en los años 60 en dicho sistema como parte de los proyectos de reforma agraria. Nuestra discusión se basa en los testimonios recogidos,

según los cuales, existe un vínculo evidente entre la desaparición de las Uyanzas en Zuleta y las transformaciones que sufrió la hacienda y sus fundos anexos.

2.3.1. El proceso de la fiesta: escenarios, actores y poderes representados

Por las razones antes expuestas, resulta demasiado artificial estudiar las Uyanzas sin referirnos explícitamente a ciertos aspectos decisivos del sistema productivo hacendatario pre-reformista, en especial al mundo de las cosechas. Uyanzas y cosechas son representadas en el discurso testimonial como sinónimos de un mismo proceso. A continuación ofrecemos varias narraciones testimoniales que hablan de ambos aspectos: el trabajo y las ofrendas en el campo, por un lado, y las fiestas en el patio de hacienda, por otro. A cada aspecto corresponde un momento específico del festival, como también un grupo de actores determinados y un conjunto específico de bienes de consumo ritual repartidos. Existe finalmente un tercer escenario que reviste cierta importancia en el contexto general del festival de cosechas y se desarrolla en las comunidades vecinas que no pertenecían a la hacienda pero estaban indirectamente vinculadas a ella a través de la yanapa.

En las comunidades: preparativos para Uyanzas

(34) *Uyazangapaca Zuletaman andana, chichataca aquí gañancuna azina, diaca nombradomi vuelta cargashpa andac carianchi, nosotros cada cazamanta, ese cazamanta, ese cazamanta dizishpam mairal nombrac venin, ya uyanzaman andangapaca nosotrosmi cargashca andac carianchi Zuletamanca chiche maltacunahuanca. Así andacarianchi. (Manuel Narváez, yanapero, Angla)*

T: Era de ir a Zuleta para las Uyanzas, los gañanes de aquí hacían chicha, nosotros vuelta íbamos cargando de cada casa, y el mayoral venía nombrando así de casa en casa, ya para ir a Uyanzas nosotros íbamos cargados a Zuleta con maltas de chicha. Así íbamos.

En las cosechas: huasipungueros, chugchidores, yanaperos

(35) [...] *chai cosechata tucuchishpami chai uyanzataca rurac carca, generalmente cosechata tucuchishpam uyanzata rurac carca; gente de haciendamanca cada huata, cada huata rurac cashca uyanzata, porque es trabajadores, hashtahuan puntacuna no sé. Uyanzataca cada huata carajuc uyarina. Gente de haciendamanca (Manuel Anrango, gañán, Cochaloma)*

T: [...] acabando esa cosecha, hacía la uyanza, generalmente acabando la cosecha hacían la uyanza, para la gente de la hacienda cada año sin falta [nos] hacían la uyanza, porque son trabajadores [de la hacienda], más antes no sé. Se sabe que todos los años daban uyanza a la gente de la hacienda..

- (36) Hay un punto que se llama "Larca Loma", ahí era la terminal (finalización de cosechas), sabía dar chicha, en cosecha mismo matando ganado, sabía dar tarde carneca cruda no, entonces nosotros cosecheros venían con carne, después ya faltando una semana o quince días...(?) uyanzas...(?)...veníamos pidiendo uyanzas. (Baltazar Cabrera, yanapero, Angla)
- (37) [T:] Yo tendría entre unos ocho a diez años cuando yo iba con mi mamita a chugchir en tiempo de cosecha en la hacienda, en la cosecha el mayordomo todavía no permitía que entre a chugchir la gente mayor, y como mezquinaba, no se podía chugchir porque hacía correr con el acial, pero como nosotros éramos chiquitos, dejaba no más haciéndose el que no veía, cosa que entrábamos a coger lo que avanzáramos y en seguida salíamos corriendo, porque en ese tiempo los mayordomos si pegaban de verdad con el acial, no era chiste, fucteban durísimo, y cuando el fucte llegaba a la nalga hacía hasta despertar, ahí andábamos de chiquitos, y además yo iba a chugchir porque en tiempo de cosecha, nosotros como éramos comunidad de yanaperos, de yanaperos no se gana nada, o sea que se trabaja gratis, por eso ayudábamos llevando los animales al cerro, pasando caminos, cogiendo agua, a vez yendo por leña, cuando el cerro todavía era de la hacienda, así yendo a al páramo, y si no ayudábamos, se llevaban nuestros animales al corral diciendo que han estado extraviados [en los pastizales de la hacienda] y tocaba pagar multa, así para que no hagan eso siempre en cosechas se ayudaba, en el almuerzo siempre daba la hacienda a los yanaperos pan, pan de trigo, como hacen ahora las tortas para fiesta, así de ese porte eran los panes, de trigo puro, hechos en horno de tierra, ¡rico pan! Algunos eran así del porte del volante de un carro, dos dos a cada yanapero, por el pan sabía ir yo a la yanapa, al medio día sabían dar el pan, pero también en la tarde, pan de trigo, rico pan. Y así también cuando se trabajaba por cuenta de minga, dejaban no más chugchir, así también se cogía pan y a más de chugchir se cogía granitos, así diario salía, así seguro, cuando eran cosechas en Uyanzas lo mismo daban, y a los yanaperos que trabajaban gratis, daban bastante carnesita también, siempre sabían matar ganado para Uyanzas, ya acabando todo un llano se hacía uyanza, ya acabando otro llano grande, otra uyanza, así era bueno en Uyanzas daban carne también, y un tiempo, sería cuando Galo Plaza era Secretario General de la OEA, hasta dieron unos caramelos especiales que dizque eran traídos de donde los gringos (José María Casco, chugchidor, Casco Valenzuela)⁴⁴

En la hacienda: distribución de comida, bebida y vestido

- (38) [T:] Asimismo Galo Plaza hacía Uyanzas a los gañanes, éstos eran de la hacienda Zuleta, zuleteños, de Ugsha, de Angla, Topo, ellos eran los trabajadores. Primero la uyanza era así, así había visto que daban: un pan grande como actualmente se da en la mesa del matrimonio, se llama pan de mesa o también se dice burro pan, era igual o más grande que una lavacara, de ese porte, igual que la tasa, ese pan era según la maestra panadera, según las que amasan, según ellas sacaban el pan, algunos un poquito, algunos bien trabajados, la mejor panadera sacaba un pan que daba gusto, amarillo, sólo viendo daba ganas de comer, pan de esa calidad daban a la gente, a los gañanes, ese pan grande debe haber sido arroba. En una funda de liencillo, primero daban sal yodada, igual que azúcar morena, era sal molida en funda de liencillo, otros taitas sabían confundir

⁴⁴ Por su extensión, los textos originales quichuas de este y el siguiente testimonio los podrá encontrar el lector como parte de los anexos.

con la azúcar y después de recibir en seguida se ponían en la boca, apenas zafaban el costal, pensando que era azúcar, y se mataban de risa. Primero sabían dar funda de sal, pan grande, mote, no sé qué ganado sabrían matar, así un pedazo grande de carne también daban, de ahí entonces cada diez personas así formando grupo sabían dar, ahí daban chicha, unas dos botellas de trago, así daban. En los primeros años daban cosas de comida, en ese tiempo hacían la fiesta con banda de música, con la Banda de Empedrado, así era, entonces después de la época de haber dado sal, comenzó dando ropa, ahí también a la suerte, a veces daban alpargates que calzaban en los dos pies, según lo que tocaba, a veces tocaba alpargates que no alcanzaba en un pie, el uno grande, el otro pequeño, o a veces caía alpargates para el mismo lado del pie, entonces el un pie calzaba y el otro no. comenzando con alpargates, comenzó a dar ponchos de caucho, luego comenzó a dar overol, dejando eso, luego comenzó a dar chompas. Yo también tuve cuando era trabajador, yo también andaba contento trabajando en la hacienda, entonces yo cogí una chompa de cuero, cogí esa chompa muy contento, la chompa era para mi porte grande, yo tenía que haber guardado esa chompa, yo tonto salí vendiendo chompa buena, algunos las utilizaban hasta terminar, todo tipo de ropa, comenzando desde alpargates hasta la chompa daba el señor Plaza, entonces para las conciertas había cosas separadas, desde las tres de la mañana, el responsable de las vacas queseras, ese mayoral gritaba, nosotros íbamos a traer la ración de leche para el mayordomo, para el ayudante, bien madrugado a las cuatro de la mañana ya sabíamos estar atrás en Catacupamba, en la Merced, por ese sector ya estábamos caminando a esas horas. Ese mayordomo quesero sabía ya estar gritando de madrugada diciendo 'lleguen, lleguen', ya en el trabajo decía, 'bien chaguado [ordeñado], bien chaguado', así sabía decir. A las mujeres conciertas que llegaban atrasadas, decía 'lleguen conciertas, lleguen', gritando así. A las mujeres conciertas lo mismo daba rebozo cosidito, hualca y sombrero, el sombrero era estilo vaquero, con las alas para arriba, la copa del sombrero a manera de loma, el mismo tipo de sombrero que utilizaba el señor Plaza, este rebozo, la hualca, ahí mismo les hacía vestir, en ese mismo puesto donde regalaba, entonces Galo Plaza en ese patio grande, que ahora también hay, ahí, hay está una cruz, con una mesa llesita, ahí arrumada [la ropa], llamaba por la lista, todos estaban en la lista, él mismo llamaba, personas de distinta talla, unos más altos, otros más bajos, por eso él en persona vestía viendo si calza o no, ya viendo que regresaban cogiendo las cosas se sentía contento, a los hombres también daba overol, alpargate, y dando todo eso, algunos iban para recibir dejando su ropa de costumbre, así sin nada, porque sabían que debían ponerse ahí mismo la ropa que le iban a dar, en eso que recibían la ropa, se colocaban ellos delante y vestidos con ropa nueva se retiraban agradeciendo al patrón, diciendo 'Dios se lo pague patoncito', ¡qué tiempos no!, antes era eso, ya después de haber recibido la ropa, formaban grupos para dar pan, carne, mote, chicha, así repartían para todos, de ahí lo que ahora se llama Banda de Santa Marianita del Empedrado, esa banda famosa tocaba, entonces el patrón en el corredor de la hacienda, ahí la banda tocando con bastante sonido, después de haber dado la ropa y oyendo la música el patrón bailaba bastante y todos bailábamos, hombres y mujeres, también la banda, la música tocaba ritmos que animaban a bailar, hasta ahora es la banda de Empedrado famosa, ¿no es cierto?, entonces después de haber dado la ropa a todos, también debía recibir las mujeres que servían de almozeras [que traen el almuerzo] del mayordomo, de los ayudantes, los que cocinaban mote para las cosechas, a ellas también daban por separado, a las almozeras también daban carne, pan, mote, a los que habían hecho sus servicios también daban así, a las que servían con almuerzos a los ayudantes también daban igual.

El siguiente cuadro resume las actividades e itinerarios que comprenden la fiesta de finales de cosecha en sus escenarios principales, el campo y la hacienda. A partir de este

esquema desarrollaremos la discusión de la fiesta ligándola con las relaciones de poder entre sus actores a través del intercambio de bienes de consumo, relaciones cuya reconstrucción sistemática y discusión general ofreceremos para finalizar el capítulo.

Cuadro 8. *Esquema de actividades e itinerarios festivos (fiestas de finales de cosecha)*

Fiestas de finales de cosecha en las comunidades: preparativos, convocatoria y regreso		
<i>Actividades</i>	<i>Escenario</i>	<i>Itinerarios</i>
preparación de chicha	familias, comunidades	[familias], [comunidades]
convocatoria a cosechas	comunidades	[comunidades]
regreso de cosechas con alimentos	comunidades, familias	hacienda → comunidades/familias
Fiestas de finales de cosecha en el campo: cosecha, chugchido, alimentos, secuestro		
<i>Actividades</i>	<i>Escenario</i>	<i>Itinerarios</i>
Cosecha en el campo	terrenos de la hacienda	[terrenos en cosecha]
chugchido de residuos	terrenos de la hacienda	[terrenos en cosecha]
entrega de comida y bebida	terrenos de la hacienda	[terrenos en cosecha]
secuestro a mayordomos y ayudantes	terrenos de la hacienda, casa de hacienda, estancos en San Pablo	terreno en cosecha → casa de hacienda terrenos en cosecha → estancos
entrega de prenda y liberación	estancos en San Pablo	[estancos]
Fiesta de finales de cosecha en la hacienda: entrega de alimentos y ropa, música y baile		
entrega de alimentos	patio de la hacienda	[hacienda]
entrega de ropa	patio de la hacienda	[hacienda]
música y baile	patio de la hacienda	[hacienda]

El cuadro anterior muestra el desarrollo de las actividades en los dos escenarios identificados (el campo y la casa de hacienda), a los cuales se añade un tercero (las comunidades) importante desde la perspectiva del flujo de personas y bienes de consumo ritual en el contexto de la fiesta. En la transición de escenarios, de los campos a la casa de hacienda, aparece un segundo itinerario alternativo que incluye un cuarto escenario, la cabecera parroquial, cuya presencia dentro de Uyanzas tiene sus razones específicas como veremos en seguida.

Las comunidades son el primer escenario de las fiestas de finales de cosecha y el destino de todos los bienes distribuidos en el campo y la hacienda. Desde la comunidad se

organiza la participación de los trabajadores, sobre todo de los yanaperos, pero también de otros actores de la hacienda.

Las Uyanzas nos ayudan a comprender las diferencias dentro de las comunidades sanpablinas, diferencias que respondían a la estructura laboral y productiva de cada una dentro del sistema de hacienda. Estas diferencias persisten en las narraciones testimoniales y constituyen parámetros de orientación entre los individuos de una comunidad o de varias comunidades. Así por ejemplo, Angla y Casco siempre fueron comunidades yanaperas, no así El Topo, formada por familias huasipungueras cuyos miembros mayores eran gafianes al servicio permanente de la hacienda. Con la llegada de la reforma agraria y la mecanización productiva, los principales perjudicados fueron los yanaperos, al carecer de una base agrícola que les permitiera sobrevivir y serles negado el usufructo de algunos recursos de la hacienda a los que antes tenían acceso por la ayuda que prestaban, especialmente en tiempos de cosecha. Los huasipungueros, por su parte, se beneficiaron de la reforma agraria privada que llevó adelante el dueño del complejo de haciendas Zuleta, aunque al mismo tiempo perdieron otros beneficios de su relación laboral, que no sólo eran de carácter pecuniario como ayudas y socorros sino también de carácter simbólico como las mismas Uyanzas. Las fiestas de finales de cosecha funcionaban como una suerte de contrato ritual de trabajo que se renovaba cada año y otorgaba cierta seguridad a sus beneficiarios.

A partir de las diferencias en el vínculo laboral con la hacienda, hemos identificado tres actores principales que participaban en esta primera parte del festival de Uyanzas al final de las cosechas: yanaperos, chugchidores y huasipungueros. Aunque todos trabajaban en las cosechas, la contribución e importancia de cada uno era distinta. Los yanaperos y chugchidores tenían más interés en esta parte del festival y, por lo tanto, su protagonismo era mayor; por otra parte, aunque los huasipungueros también recibían comida y bebida al

término de la cosecha, sabían que todavía faltaba la mejor parte de la fiesta y esperaban con ansiedad su llegada: la entrega de ropa que hacía el mismo patrón en el patio de la hacienda.

El yanapero y el chugchidor son dos figuras estrechamente relacionadas que se fusionan en algunos momentos de la narración. Las formas posibles de chugchir [recoger los restos de la cosecha] en la hacienda eran dos. La primera, por su carácter furtivo, la podían realizar casi exclusivamente los niños, porque a los adultos “el mayordomo mezquinaba” y propinaba severos castigos físicos con el acial. La segunda forma de chugchir y la única positivamente sancionada por la hacienda era ser yanapero en tiempo de cosecha, porque como el mismo narrador nos explica, “cuando se trabajaba por cuenta de minga [trabajo colectivo sin remuneración], dejaban no más chugchir”.

Estas dos formas de acceder a la producción residual de la hacienda reflejan dos relaciones de poder basadas en distintos vínculos laborales con la hacienda. En ambos casos, sin embargo, la figura del mayordomo representa el control de la hacienda sobre la base agrícola y su autoridad nunca es desconocida, al menos formalmente, pues la primera forma de chugchir implicaba la complicidad del mayordomo como figura tutelar y paterna frente a los niños. Pero si el niño chugchidor aparece en el testimonio como un trasgresor de las fronteras simbólicas de la tierra y la autoridad de la hacienda, el adulto chugchidor representa el contrato implícito entre los dueños de la mano de obra (los yanaperos) y los dueños de la base agrícola (los hacendados). Mediante este contrato implícito los yanaperos recibían tres cosas a cambio de su trabajo: la primera, el usufructo de recursos forestales e hídricos de la hacienda; la segunda, la recolección residual de cosechas; y la tercera, productos alimenticios que por ser escasos tenían una gran importancia simbólica y ritual como el pan y la carne. El caso del pan, sobre todo, reviste cierta importancia por sus características, que lo hacían más valioso aún: un gran tamaño (“de porte del volante de un

carro”), un material escaso (trigo) y una confección especial (horno de leña). Esta época del año era quizá la única en que el yanapero recibía a cambio de su trabajo algo más que el usufructo de recursos que alguna vez le pertenecieron. Ahí radica la importancia de las Uyanzas para los indios “suelos” que se vinculaban con la hacienda a través de la “yanapa”.

Otro aspecto relacionado con las Uyanzas y la participación de yanaperos y chugchidores tiene que ver con la estructura y tenencia de “puestos” en la cosecha. Los puestos se refieren al orden de preferencia en la labor de chugchido y reflejan estructuras de poder internas de las comunidades. Consideremos el siguiente testimonio:

(39) Capitanes parece que sabían vender [el puesto], capitán era finado taita Alberto Farinango; familias Farinangos sabían ser capitanes, tras de ellos parece que nos tocaba a nosotros; con malta de chicha han sabido comprar, pero esoca yoca no he hecho, porque mi papá avisaba, decía que nuestro puestoca detrás de Farinangos es, ahí seguirán huambras sabía decir; así quichurindo [quitando] puesto sabíamos pelear pes, en todo trabajo, en corte tan lo mismo, cada cual su puesto, así andábamos.

Cotejando este testimonio con otros, descubrimos al interior de una comunidad idealmente igualitaria, un conjunto de distinciones que marcan relaciones de poder y posiciones privilegiadas en distintas actividades productivas relacionadas con la hacienda. Pues no sólo existía un orden establecido de puestos (“decía que nuestro puestoca detrás de Farinangos”) sino además un “capitán” que tenía el poder de venderlos o negociarlos; aunque otros testimonios aseguran que cualquier dueño de un puesto podía venderlo a cambio de chicha y comida. Los puestos eran propiedad de los yanaperos y sus familias (en especial de sus hijos chugchidores) y debían ser respetados⁴⁵ no sólo en Uyanzas sino en cualquier tipo de trabajo en el campo. Lo interesante es que los puestos eran de carácter

⁴⁵ No obstante, se producían continuamente peleas por “quitar” el puesto a otros, situación que se exacerbaba por la presencia de chugchidores que venían de otras comunidades que no estaban vinculadas a la hacienda y que sólo llegaban a la zona en tiempo de cosechas precisamente para “chugchir” en Zuleta. En todo caso, la figura del chugchidor, niño o adulto, lleva asociadas ciertas características como las de ser esforzado, trabajador y astuto al mismo tiempo.

hereditario, y por lo tanto, tendían a reproducir las estructuras de poder al interior de la comunidad.

Otras estructuras sociales de diferenciación al interior de las comunidades, siempre en el contexto de las cosechas, eran las llamadas “mozadas”, grupos de edad que recibían en conjunto los beneficios de la distribución de alimentos y bebidas en Uyanzas. Las mozadas se agrupaban más por criterios de edad que de pertenencia, ya que una misma mozada reunía a gente de distintas comunidades:

(40) [...] malta de chicha, botella de trago, andábamos así grupo, en grupo, no ve que en ese rato decían pes mozada de personas un poquito mayores y mozada de guambras, a cada mozada daba [...] éramos de Topo, Casco, Angla, Ugsha, pero ya daban a cada cual por mozada... (Baltazar Cabrera, Angla)

La redistribución simbólica de recursos durante la primera parte de las Uyanzas se celebraba *in situ*, en las sementeras cosechadas. Implicaba además un itinerario que seguían los yanaperos de su casa a la hacienda y de ésta a las comunidades, en ambos casos transportando bienes de consumo. Según el testificante, tanto gañanes como yanaperos hacían chicha para ir a Uyanzas en Zuleta, a pesar de que la misma hacienda se encargaba de proveer de chicha a los cosecheros. De la misma manera, el regreso de Uyanzas a las comunidades implicaba “ir marcando” otros alimentos para la familia: los granos y tubérculos chugchidos (q. *chugchishcanuna*), los panes de trigo (q. *burro tanda*) y los pedazos de carne cruda repartidos (q. *ali pedazo aichata*).

Era la hacienda a través de sus mayores la que convocaba a los yanaperos a Uyanzas: “el mayoral venía así nombrando de casa en casa para ir a Uyanzas”. Esta afirmación cobra importancia porque sugiere que la hacienda reconocía implícitamente la importancia de la contribución yanapera. Pero además, la convocatoria de la mano de obra yanapera por parte de la hacienda confirma el carácter del contrato laboral implícito entre

ésta y las comunidades yanaperas, al igual que su poder simbólico de aglutinación en torno a la redistribución de recursos. ¿Significa esto que la iniciativa de las Uyanzas era siempre de la hacienda y no existía cierta coerción por parte de las comunidades? Al parecer las cosas son más complicadas.

Guerrero (1991, 329ss) cita en su ficha de campo una entrevista hecha a un ex-huasipunguero de la hacienda Pinsaquí en el sector de Ilumán:

Eso, cuando es día de cosecha se hacía, el mismo día (...) era en agosto, en agosto. Esa fiesta llamaban "uyansa". Al patrón le amarraban las cosechadoras, las mujeres. Sí, al patrón, al mayordomo, a todos los que hacían trabajar ahí, les amarraban. Con una fajas les amarraban no más. Hasta que le tenían y cuando ya da la plata ya está libre. Al dueño actual sí le amarraron. Sí, sí, él daba plata para el trago, para el pan, todo daba. Entonces ahí le soltaban. A todos amarraban, hasta los mayores, el mayordomo, el administrador, a todos los que meten en la hacienda, los que manejan en los días de cosecha, ahí, esas gentes, toditos. (1984)

En algún momento al final de las cosechas se imponía la iniciativa de los trabajadores y las comunidades para que la hacienda celebrara Uyanzas, recurriendo incluso al acto simbólico del secuestro de los jefes. Esta activa participación de las comunidades contradice la idea que muchos hacendados repiten, de que éstas y otras fiestas eran iniciativa exclusiva de la hacienda, como se puede leer en algunos extractos citados por el mismo Guerrero (1991: 13). Para no perder de vista la relevancia de este "secuestro" simbólico en la construcción discursiva del festival de Uyanzas, son necesarias algunas observaciones a partir de la cita de Guerrero y el cotejo con nuestra evidencia testimonial.

¿Quiénes participaban en el secuestro? ¿Cuáles eran los escenarios del proceso ritual? ¿Podemos clasificar el secuestro como un momento culminante de las Uyanzas en el campo o como una transición entre escenarios? ¿El secuestro era costumbre en todas las haciendas?

Intrigado por la carga de violencia simbólica que representaba este “secuestro” de las autoridades de la hacienda, pregunté a todos los testimoniantes si conocían acerca de él. Las respuestas fueron bastante confusas: la mayoría recordaba haber oído al respecto pero no estaba segura. Hubo sin embargo, un informante, el más viejo de todos (82 años), que se refirió explícitamente a esta costumbre, claro está, con algunas diferencias:

(41) Todo acabando cosecha, aquí en llano mismo, ya acabando todo, acabando parva, todo; mas antesca a mayordomos marcando iban, a cobrar (prenda) iban, parece que bajaban a San Pablo o a la hacienda, así sabía ser, así guambra chiquito, así he visto, los taitas mayores a donde sabrían pes ir llevando, como prendado, como empeño así; iban llevando marcando, yo también así he andado a Uyanzas, ahora mi papá tenía pues corrientico, ahora ya huahuas crecidoca ya no tenemos, a mi papá tan, el finado taita Eusebio, el finado taita Fidel Perachimba “brujito” sabían decir, con ellos, entre algunos, cosechaban, ayudaban, así mismo acabando cosechar, todo hoja (de maíz) haciendo parva, acabando todo, todo; de ahíca mi papá tan haciba buena chicha, de pura jora haciba pes en ese tiempoca, así mismo a mí papaca marcando iban cobrar, corriendo, en ese tiempo había huarapo, donde mama Eloisa Villagómez, allá iban (en San Pablo) hasta allá iban marcando ahí soltaban, medios picados, medios chumaditos ca, ahí dejaban soltando (Daniel Perachimba, huasipunguero, El Topo)

Entre este testimonio y el que recogió Guerrero en Pinsaquí existen similitudes evidentes, pero también diferencias. Ambos se refieren, con mayor o menor detalle, al secuestro simbólico del dueño (en el caso de Pinsaquí) y del mayordomo (en el caso de Zuleta). La referencia de Guerrero es más prolija en cuanto al proceso mismo del “secuestro”. Del testimonio de Daniel resalta el carácter de “prenda” que adquiere el secuestrado (mayordomo), al que se “va marcando” para más tarde “ir a botar” en la hacienda. La expresión “ir marcando” tiene connotaciones importantes en el contexto de la fiesta y nos sugiere algunos puntos de reflexión: Así por ejemplo, los padrinos “marcan” al ahijado en las fiestas de bautizo; los fieles “marcan” la imagen del Patrón de San Pablo; yanaperos y gañanes “van marcando” la chicha a uyanzas y “regresan marcando” los alimentos y las prendas de vestir distribuidas por el patrón. En este contexto, “ir marcando” al dueño o al mayordomo, de la sementera cosechada a la casa de hacienda, implica una

suerte de peregrinación que sigue un itinerario entre diferentes escenarios de poder y termina en la devolución de la “prenda” por la que el secuestrador cobra una suerte de “rescate”: una redistribución simbólica entre los trabajadores de la hacienda que tiene por objeto sellar un convenio de trabajo para el próximo año, una suerte de compromiso laboral ritualizado en el consumo de la fiesta. Sólo desde esta perspectiva puede entenderse un testimonio como el siguiente:

(42) *Parte de haciendapipash, cai finado patronca uyanzataca rurac cashca como agradecer a peones, diciendo: dios se lo pague, ahora si ya terminamos la cosecha, les anticipo que acompañen otro año. Shinami uyanzata carac cashca. -Eso es cierto, porque toca acompañar, trabajar todo el año; desde que sembramos hasta que cosechamos. (Juan María Casco, Manuel Anrango, Cochaloma)*

T: De parte de la hacienda también, el finado patrón sabía hacer uyanzas como [para] agradecer a los peones, diciendo: dios le pague, ahora sí ya terminamos la cosecha, les anticipo que acompañen otro año. Así era que se hacían uyanzas. -- Eso es cierto porque toda acompañar, trabajar todo el año, desde que sembramos hasta que cosechamos.

Pero además encontramos que existe un segundo secuestro; esta vez, se trata de otro individuo, otro destino y otro rescate. Daniel cuenta que su padre - ayudante de la hacienda - también era secuestrado por los trabajadores y llevado a un estanco de San Pablo para “cobrar” guarapo por su liberación. Desde esta perspectiva, resulta interesante el hecho de que los secuestros de Uyanzas se daban en todos los niveles de mando de la hacienda, desde el hacendado hasta los ayudantes pasando por el administrador principal, los mayordomos y los mayores⁴⁶; y aunque el rescate al parecer era distinto en cada caso, implicaba siempre una violencia simbólica ejercida contra la autoridad de la hacienda, incluso cuando se trataba de ayudantes que pertenecían a las mismas comunidades pero gozaban de una posición de poder privilegiada en la red de alianzas familiares por la función que desempeñaban. También es interesante que los estanqueros del pueblo aparezcan otra vez

como proveedores e intermediarios de bienes de consumo ritual en un festival como Uyanzas, que tradicionalmente era una fiesta de la hacienda y las comunidades.

Hasta aquí hemos hablado de la primera parte del festival de Uyanzas que se celebraba en los campos. La segunda parte - quizá la más conocida en la escasa investigación etnográfica realizada sobre el tema - tenía como escenario principal la casa de hacienda. Mientras en la primera parte el yanapero y el chugchidor jugaron un papel preponderante⁴⁷; en la segunda parte resalta la figura del gañán o trabajador de hacienda como principal beneficiario. Las preferencias de la hacienda para los trabajadores se muestran claramente en la distribución: así, aunque yanaperos y gañanes recibían iguales raciones de comida y bebida (pan, queso, mote, sal yodada, carne, chicha y una o dos botellas de trago por cada grupo de cinco a diez personas), los primeros eran los únicos que recibían prendas de vestir. Ahí terminaba la igualdad y comenzaban las preferencias: una vez entregados los alimentos, se reunían los gañanes en el patio principal junto a la cruz (singular conjugación del símbolo cristiano con la figura tutelar y patriarcal del amo) y recibían "al suertica" [al azar] las prendas de vestir⁴⁸. Los demás trabajadores de la hacienda recibían las Uyanzas en distintos momentos de la fiesta. A las conciertas⁴⁹ reunidas en la plaza el patrón llamaba una a una por su nombre y les entregaba hualcas, ruanas, alpargates y sombreros, según la estatura, pidiéndoles que se probaran ahí mismo las prendas. Luego, cada una hacía la venia y se retiraban diciendo "dios se lo pagui

⁴⁶ Al respecto véase la ficha de campo de la entrevista realizada por Guerrero al hijo de un ex huasipunguero de Pinsaquí (1991: 330-331).

⁴⁷ De hecho, en las descripciones de Uyanzas que hacían los testimoniantes se repetían las diferencias según si eran yanaperos o gañanes. Los primeros casi siempre se limitaban a la primera parte la fiesta, o al menos ponían mayor énfasis en él, mientras que los huasipungueros hacían lo propio con la segunda parte. Este énfasis en el discurso de la fiesta corrobora nuestra división a nivel etnográfico.

⁴⁸ Parece que este tipo de "entrega al azar" era especialmente de calzado y sobre todo para los hombres.

⁴⁹ Mujeres que trabajan en el ordeño del hato lechero.

patroncito". De la misma manera eran premiadas luego las almozeras y las servicias de la hacienda, ciertamente con una que otra preferencia.

Aparte de la importancia material que puede haber tenido la distribución de prendas de vestir para los trabajadores de la hacienda - en una época en que la confección de indumentaria indígena al interior de las familias todavía era común - es preciso buscar en el acto mismo de la redistribución otros sentidos simbólicos y rituales con importantes consecuencias para los beneficiarios. Una característica de la construcción de la fiesta de Uyanzas en los testimonios de narradores que fueron yanaperos de hacienda, es su insistencia en que ellos nunca recibieron prendas de vestir como los gañanes. En este punto es preciso dirigir la mirada al acto de distribución más que a los objetos distribuidos.

Mientras la entrega de comida y bebida estaba a cargo de los mayordomos, la entrega de prendas de vestir era privilegio del hacendado y, en esa medida, era una de las pocas ocasiones, si no la única, en que los trabajadores entraban en contacto directo con él, cuando el uno se ratificaba simbólicamente como proveedor y los otros como beneficiarios. El escenario entero propiciaba el carácter ritual de la entrega: a través de símbolos físicos como la cruz, la lista de nombres, y la mesa dispuesta en el centro del patio "colmada" de objetos; pero también de símbolos gestuales como la pronunciación en voz alta del nombre propio, la prueba de la prenda delante del patrón, la venia de éste y el agradecimiento del trabajador. En fin, la construcción misma del evento en el discurso testimonial nos sugiere la existencia de una similitud de fondo y forma entre un oficio religioso cualquiera y la distribución de ropa en uyanzas, donde el patrón hacía de oficiante; los gañanes, de fieles; la ropa, de objeto de comunión; y el patio, de iglesia. Aunque no debemos tomarlas al pie de la letra, estas similitudes no dejan de ser sugerentes.

Antes de terminar esta sección, nos referimos brevemente a las razones que dan los testimoniantes para la terminación de Uyanzas y que podrían ayudarnos a entender desde su óptica la magnitud de los cambios operados en la estructura agraria de la zona. De las distintas explicaciones hemos extraído dos que consideramos las más elocuentes en términos de análisis:

(43) *chaica ña ultimo cashcarca, chai jipaca, Gonzalo flores rurashpa saquina, shinami cana uyanzaca, cada huatami uyanza tiarca, pero más claro, Galo Plazami hashtahuan yalishpa rurac cashca nin, porque shuc haciendacuna, hacienda pesillo, Chuipi Muyurco, Jatun Muyurco, hacienda la Chimba, Paquistarica [?], chaicunaca poco cados [?] cashca, dio na vezta shuc haciendacunaca na caranchu nishpa parlarca; porque Galo Plazaca medio cariñoso caimanta cumplidomantami carac carca, chaipa jipaca cutin Presidentepash Velasco Ibarra yaicurca, Velasco Ibarrami huasipungotapash entregachirca, na yuyarinichu ima huata carcacha, paimi Reforma Agrariata formashpa huasipungutaca dueñoyachirca, chaica ña gente de huasipugupash puro ganado llucshirca trabajangapa haciendapica, diario jahua ña trabajachirca, huasipungutaca ña libre entrega saquirca cada dueñoman, (...) Chai tiempomi tuculla haciendacuna huasipunguta entregashca y diario pagac shayarishca, chaipica ña uyanza tucurirca, caraicunata tucuchirca, ña culquijahua trabajachin, ña hacienda gañan taitacunaca diario jahua trabajac sharirca, chai jipacarin ña salariota pagarca haciendaca, ley laboralta ña haciendaca respetarca, gente de haciendapash clarota ña como peones ganashpa sharirca, chaimantaca ñana huasipunguero carca, como trabajador cualquier, huasipungota entregachishpaca uyanza tucurirca (...)*

T: Esa fue la última, luego de eso, ya dejó de hacer el Gonzalo Flores, así eran las uyanzas, cada año había uyanzas, pero más claro. Dicen que Galo Plaza hacía de dar más, porque otras haciendas, hacienda Pesillo, Chaupi Moyurco, Jatun Muyurco, Hacienda la Chimba, Paquistarica [?], esas eran poco [generosas?], así se hablaban que otras haciendas no dan; en cambio Galo Plaza sí daba porque era medio cariñoso, era cumplido, luego de eso, vuelta entró de presidente Velasco Ibarra e hizo entregar huasipungos, no me acuerdo en qué año sería, formando la reforma agraria hizo entregar huasipungos a sus dueños, entonces ya también la gente de huasipungo salía a trabajar por plata en la hacienda, ahí trabajan por diario, ya el huasipungo dejaron haciendo entrega libre a cada dueño (...) En ese tiempo todas las haciendas entraron huasipungos y pagaban jornales, ahí se acabaron las uyanzas, se acabaron las distribuciones, ya se trabajaba por dinero, los gañanes de la hacienda ya salían a trabajar por diario, después ya la hacienda pagaba salario, respetando la ley laboral, la gente de la hacienda ya empezaron a ganar como peones, por eso ya no eran huasipungueros sino como trabajadores cualesquiera, entregando los huasipungo terminaron las uyanzas (...) (Juan María Casco, Manuel Anrrango, Cochaloma)

(44) [Ya acabaron las uyanzas...] cuando ya sacaron los tractores ya dejaron de trabajar los yanaperos, ya siguieron forestando donde ya no podían entrar el tractor ellos siguieron forestando, donde entra tractor no más siguieron sembrando [...] (Baltazar Cabrera, Angla).

Ambos testimonios son una explicación del fin de las Uyanzas y coinciden en buena medida con las explicaciones propuestas por Crain (1988: cap. 5) para una zona de hacienda cercana a la muestra. Según los testimonios recogidos el fin de las Uyanzas coincide cronológicamente con el proceso de reforma agraria, que tuvo dos consecuencias para la tenencia de la tierra y las relaciones laborales: el proceso generalizado de entrega de huasipungos (*'chai tiempomi tuculla haciendacuna huasipunguta entregashca'*) y el inicio de relaciones laborales asalariadas (*'... y diario pagac shayarishca'*). Como explicamos en el primer capítulo (cf. 1.3.2.), desde inicios de los sesenta se produjo la entrega de tierras bajo dos formas básicas: colectivamente, a las comunidades, para la formación de cooperativas agrícolas; e individualmente, a los huasipungueros de la hacienda. Después de la entrega de los huasipungos, la hacienda terminó sus obligaciones tradicionales (socorros, ayudas, suplidos y Uyanzas) con estos últimos e incentivó relaciones laborales asalariadas basadas en el jornal. Una relación similar mantuvieron los antiguos yanaperos de la hacienda, con dos agravantes: el primero, que podían acceder a un puesto de trabajo sólo después de cubiertas las plazas por los antiguos gañanes, y segundo, que ya no podían utilizar los recursos forestales e hídricos de la hacienda a menos que pagaran sumas de dinero que no estaban a su alcance.

En cuanto a la redistribución de la base agrícola, es importante tener en cuenta que el dueño del complejo Zuleta, el ex presidente Galo Plaza Lasso, fue uno de los primeros hacendados que impulsó la iniciativa de una reforma agraria privada, teniendo como antecedentes los continuos conflictos de tierras entre las comunidades de la zona (sobre todo con las comunidades yanaperas de Angla y Casco Valenzuela). Sin embargo, los testimoniantes agrupan indistintamente bajo el mismo membrete (*'reforma agraria'*) la entrega de tierras por parte de todas las haciendas de la zona (Cusín, Abra, La Merced y el

complejo Zuleta). Privada o no, la reforma agraria cobra importancia en su discurso no como iniciativa de un hacendado sino como un conjunto de cambios en la tenencia de la tierra que no están separados de sus consecuencias económicas y laborales para las comunidades. En este contexto, para algunos testimoniantes es evidente la relación entre la distribución de tierras y el final de las Uyanzas, mientras que para otros existe vínculo entre la mecanización de la producción y el término de la yanapa con sus beneficios asociados.

El siguiente cuadro resume las relaciones de poder establecidas entre los actores de la fiesta a partir de las reflexiones anteriores. Con este esquema queremos dejar en claro el tipo de intercambios, los bienes intercambiados, los actores involucrados y los escenarios de sus relaciones.

Cuadro 8. Relaciones de poder y gramaticalización en el discurso

Relaciones de poder en Uyanzas: campo y hacienda		Gramaticalización
Actores	Tipo de relación	Elementos lingüísticos
[familias]	Las familias huasipungueras preparan chicha para llevar a Uyanzas: producción familiar y consumo comunitario	Se resalta la contribución de los gañanes a las Uyanzas como trabajadores directos de la hacienda (en oposición a los yanaperos) a través del validador enfático /mi/ sufijado al pronombre 'nosotros': <i>Uyanzagapaca Zuletaman andana, chichataca aquí gañancuna azina (...) nosotrosmi cargashca andac carianchi Zuletamanca chicha maltacuna-huanca</i>
mayoral→yanaperos	La hacienda (a través del mayoral) ejerce su poder de convocatoria laboral y promete una compensación: la relación asimétrica inicial termina en una relación simétrica aunque en términos desiguales	La relación de poder se simboliza en el uso del verbo castellano relexificado 'nombrana' que connota un significado de orden y autoridad: <i>nosotros cada cazamanta, ese cazamanta, ese cazamanta dizishpam mairal nombrac venin</i>
huasipungueros→hacienda yanaperos→hacienda	Todos los trabajadores entregan su fuerza de trabajo a la hacienda para las cosechas: relación asimétrica entre no iguales compensada simbólicamente con obsequios en	Se resalta la participación de los yanaperos en el trabajo al mismo nivel de los gañanes: <i>entonces el día de uyanza también la gente de</i>

	el campo y la casa de hacienda.	<i>yanapero asi iban... como los gañanes</i>
hacienda→chugchidores	La hacienda da granos a los chugchidores, unas veces autorizando su ingreso a las cosechas, otras pasando por alto su presencia: relación entre no iguales que compensa parcialmente el intercambio desigual de la hacienda con los yanaperos (cuyos hijos eran chugchidores)	Al mismo tiempo que se simboliza el poder de la hacienda en el azial, los niños representan el desafío a la autoridad y el orden establecido: <i>mayordomo mezquinajucpica, no chugchi podichu carca porque azialhuan correchic carca chugchicunataca, pero notrotaca chiquitocunataca dejac carca no victa no victalla</i>
hacienda→trabajadores	La hacienda a través del mayordomo entrega comida y bebida a todos los trabajadores: primera entrega que cierra el intercambio desigual de mano de obra y recursos (tierra, agua, etc.) entre los trabajadores y la hacienda.	La redistribución se realiza in situ e incluye bebida y comida (sobre todo de carne, un bien alimenticio escaso entonces en la dieta indígena: <i>ahí era la terminal (de cosechas) sabía dar chicha, en cosecha mismo matando ganado, sabía dar tarde carneca cruda</i>
Trabajadores→familias	Los bienes de consumo distribuidos en la cosecha se llevan a la familia: intercambio entre iguales que promueve un consumo familiar y comunitario equitativo	La redistribución se completa sólo cuando los cosecheros reparten los alimentos distribuidos entre sus familias al regreso de las cosechas: <i>entonces nosotros cosecheros venian con carne</i>
trabajadores→mayordomos trabajadores→ayudantes	Los trabajadores transgreden las redes del poder y asumen una posición dominante que "reduce a" la autoridad efectiva de la hacienda y la convierte en objeto de intercambio (secuestro por rescate): relación simbólica asimétrica entre no iguales que cambian momentáneamente sus posiciones de poder y sus roles	El sometimiento de la autoridad se expresa en el un caso mediante el verbo 'amarrar', mientras que en el otro, el verbo 'marcar' es polisémico porque sugiere además una relación ritual de respeto y compadrazgo: <i>antes ca, a mayordomos marcando iban, a cobrar iban, parece que bajaban a San Pablo o a la hacienda, así sabía ser</i> "al patrón le amarraban ... al mayordomo, a todos los que hacían trabajar ahí les amarraban (Guerrero 1991:329)
mayordomos→trabajadores ayudantes→trabajadores	La relación simbólica de dominación expresada en el secuestro culmina en la entrega de bienes de consumo ritual (bebida, comida, ropa) donde la autoridad recupera su posición hegemónica y los roles sociales vuelven a su lugar original	El itinerario del secuestro se describe con la tripleta verbal 'marcar', 'soltar' y 'dar plata', en ese orden, a lo largo del cual se transgrede y restaura la hegemonía: <i>en ese tiempo habla guarapo donde mama Eloisa Villagomez, hasta allá iban</i>

		<p><i>marcando, ahí soltaban, medios picados</i> <i>"sí, sí, él [el dueño] daba plata para trago, para pan, todo daba"</i></p>
<p>hacendado→trabajadores: →gañanes →yanaperos →conciertas →almozeras →servicias →otros</p>	<p>La hacienda a través del patrón entrega bebida, comida y ropa a los trabajadores según su relación de trabajo (distinción gañanes-yanaperos): segunda entrega que cierra el intercambio desigual de mano de obra y recursos (tierra, agua, etc.) entre los trabajadores y la hacienda. Esta segunda entrega tiene mayor importancia simbólica que la primera por el escenario y el despliegue de objetos y gestos rituales entre el patrón y los trabajadores.</p>	<p>Del sinnúmero de medios lingüísticos utilizados para describir la redistribución de bebida, comida y ropa, resalta sobre todo el verbo <i>carana</i>, 'dar de comer' (que también sirve aquí para la entrega de bebida y vestido) pero también de beber y vestir), las frases preposicionales de objeto directo con /-man/, la partícula aditiva /-pash/ que subraya la inclusión de todos los trabajadores, y el adverbio <i>shican</i> 'por separado' que recalca la entrega individualizada del don: <i>uyanzatami rurac carca gañan trabajador gentiman (...)</i> Ugsha, Angla, Topo <i>trabajadorcunaman uyanzata carac carca (...)</i> <i>concierta huarmicunaman lo mismo carac carca (...)</i> <i>almozera nishcacunamanpish aicha, tanda, mote carana, chai serviciota rurashcacunamanspish shicanmi carac carca, uchilla ayudanticunaman servishca chaicunaman shican carana</i></p>
<p>hacendado→trabajadores</p>	<p>La hacienda entrega música y baile a todos los trabajadores: tercera y definitiva entrega que cierra por completo el intercambio desigual de mano de obra y recursos (tierra, agua, etc.) entre los trabajadores y la hacienda.</p>	<p>Finalmente, la música y el baile aglutinan a todos los participantes (<i>jari huarmi</i>: hombres y mujeres) y cierran la serie de obsequios que entrega la hacienda a los cosecheros <i>entonces chaimanta cunan banda de Santa Marianita del Empredrado nishcami, chai banda famoso banda tocana, chai patronpa hacienda corredorpi (...)</i> <i>ashta ashtami bailac carca, jari huarmi</i></p>

Como en las fiestas anteriores, en Uyanzas encontramos un grupo de actores que entran en diferentes tipos de intercambios a través de los cuales crean, modifican o consolidan sus relaciones de poder. La particularidad de estas relaciones para el caso de

Uyanzas consiste en que se reproduce a lo largo de los itinerarios un ciclo extendido de intercambios asimétricos reales y simbólicos entre los trabajadores y la hacienda. Las Uyanzas son el inicio y el fin del ciclo anual de las actividades productivas de la hacienda y de las actividades reproductivas de la comunidad. Vista desde los testimonios de sus actores, la fiesta de Uyanzas tiene para la comunidad una importancia que no se reduce a la violencia simbólica ejercida sobre la autoridad secuestrada o a la entrega de bienes de consumo ritual. Su importancia radica en la renovación de un ciclo vital a través de intercambios desiguales en direcciones opuestas (trabajadores→hacienda; hacienda→trabajadores) a lo largo del calendario. En el acto culminante de la fiesta el patrón renueva su proyecto hegemónico frente a la comunidad y consolida su figura patriarcal de gran proveedor, jugando con un lenguaje simbólico y ritual que no deja de recordarnos la liturgia.

Sin embargo, cuando hablamos de comunidad, cometemos una generalización errónea, porque a diferencia de los dos festivales estudiados en las secciones anteriores, donde las comunidades se presentaban unidas frente a la parroquia y la hacienda, en el caso de Uyanzas las comunidades se presentan separadas entre sí e incluso fragmentadas en su interior: por un lado, las dos comunidades yanaperas de Angla y Casco Valenzuela y la comunidad huasipunguera de El Topo; por otro, el sector de los yanaperos y el sector de los gañanes y los ayudantes de la hacienda (mayorales y ayudantes) que gozan de poder dentro de las comunidades. La importancia de Uyanzas para el investigador radica precisamente en todos estos matices de poder representados en el discurso, que permiten una disección más precisa de las relaciones comunitarias internas y su vínculo con la hacienda tradicional, como también el análisis de las relaciones cambiantes a raíz de las reformas en el agro.

Aunque a nivel del discurso no resulta del todo exacto hablar de una relación causa-efecto entre uno y otro acontecimiento, las narraciones testimoniales sobre el fin de Uyanzas insisten en la existencia de vínculos múltiples de sentido con repercusiones en el presente. Desde esta óptica, el extinto festival de Uyanzas continúa y continuará estructurando las prácticas sociales de las comunidades vinculadas en el pasado reciente con la hacienda:

(45) [...] pero ahora ya no consienten para los animales de nosotros, así que desocupan los rastrojos, siembran en seguida vicia, para los borregos, de Galo Plaza mismo...ahora ya no andamos, trabajamos a terreno de Asociación [Baltazar Cabrera, Angla].

(46) "...y eso hasta ahora, la palabra uyanza es donde quiera, así cortes unos cuantos metros...acabas una cosechita, así de chiste en chiste dicen ahora sí, ¡uyanza!, ja ja ja"

2.4. El escenario de la fiesta: intercambios y relaciones de poder

Repasados los tres festivales más importantes que se celebran en la zona y descritas las relaciones de poder que se tejen entre sus actores a través de un sinnúmero de intercambios, se hacen necesarias algunas reflexiones sobre el papel de la fiesta como termómetro de las relaciones sociales y escenario ritualizado de su despliegue.

Desde la perspectiva que hemos adoptado en esta investigación, consideramos que la mejor forma de entender las relaciones de poder entre los actores sociales en el contexto de la fiesta es a través del intercambio de bienes de consumo festivo-ritual (comida, bebida, ropa, música) según parámetros de *simetría* (reciprocidad), *igualdad* (proporción de lo intercambiado), *materialidad* (naturaleza física o simbólica) y *posición social* de los participantes (iguales o no-iguales). Por intercambio entendemos no tanto una relación inmediata de dar y recibir cuanto una entrega unilateral (por una sola de las partes) que compensa o motiva otra entrega unilateral, mediando entre ambas un espacio de tiempo indefinido que en ningún caso puede ser tan pequeño que convierta las dos entregas en una

serie continua. Al respecto, son aclaratorias las palabras de Bourdieu sobre la economía de los bienes simbólicos:

Por mi parte indicaba que lo que faltaba en ambos análisis [Mauss y Lévi-Strauss] era el papel determinante del intervalo temporal entre el obsequio y el contraobsequio, el hecho de que, prácticamente en todas las sociedades, esté tácitamente admitido que no se devuelve de inmediato lo que se ha recibido - lo que equivaldría a rechazarlo -... como si el intervalo de tiempo que distingue el intercambio de obsequios del toma y daca, existiera para permitir a la persona que da vivir su obsequio como un obsequio sin devolución, y a la persona que devuelve vivir su contraobsequio como gratuito y no determinado por el obsequio inicial (1997: 161-2)

Estas palabras nos llevan al segundo aspecto que queremos resaltar de los intercambios, y es la forma que toman en el marco de la fiesta. Aunque siempre es posible caracterizarlos como obsequios y contraobsequios, los intercambios de la fiesta (y me refiero igual a las actividades festivas como a las prefestivas y posfestivas) se construyen en el discurso testimonial como actos distintos. Entre los más importantes podemos mencionar: los famosos *convites* que hace el sacerdote del Patrón de San Pablo; las *mingas* de leña a las que convoca para pasar el cargo; el *rescate* que paga el mayordomo o el ayudante secuestrado en Uyanzas; el caldo de gallo que ofrece el sacerdote a las familias para reunir la rama; los toros que a entrega el hacendado para la diversión del público; las viandas que “bota” el mayordomo a los trabajadores al final de la cosecha; las naranjas que “tiran” las mujeres a los invitados en San Juan; los regalos de ropa que hace el patrón a sus gañanes; en fin, las primicias simbólicas que pagan los estanqueros y los diezmos, también simbólicos, que se entregan las familias finalizada la fiesta de Calleuma.

Esta cadena de intercambios cronológicamente discontinuos en la praxis social, se presentan en el discurso testimonial, y sólo en él, como una serie continua, aunque no necesariamente coherente para el narrador. En todo caso, aquí radican las diferencias entre la praxis social y la praxis discursiva, y la utilidad de estudiar esta última para revelar las

relaciones de poder que se tejen a lo largo de la cadena de intercambios. De esta eficacia discursiva en la construcción de las relaciones sociales se percató Guerrero en su análisis de las fiestas de San Juan, como también nosotros en innumerables ocasiones a lo largo de nuestro trabajo de campo por las palabras de los testimoniantes que representan la fiesta como un tejido de relaciones e intercambios:

- (47) “Porque nosotros, así como me gratifica usted (se refiere al cigarrillo), así gratificando de vuelta, así mismo vienen las familias a acompañar con un gallito. Entonces esos gallitos ajuntando nos vamos a entregar en la hacienda” (Guerrero 1991: 29)
- (48) [T:] También por parte e la hacienda, este finado patrón sabía hacer uyanzas para agradecer a peones, diciendo ‘dioslepague, ahora si ya terminamos las cosecha, les anticipo que acompañen otro año’. Así sabía hacer uyanzas. (Manuel Anrrango, Cochaloma)
- (49) Donde Feliciano fui, dioselopague [agradece al interlocutor, hermano de Feliciano], nos dio a cada uno un mate de chichita, después nos dio sopa para que comamos ahí, también en una olla huanllamos para llevar a la casa, comiendo así cualquier familia piensa en ayudar en la fiesta [de San Juan], para acompañar y bailar (Bernardo Casco, El Topo)
- (50) [T:] En todos los estancos entrábamos para bailar, de casa en casa, las estanqueras también nos daban la chicha diciendo que es primicia, - ahora no es así, es pura plata - (Juan Maria Casco, Cochaloma)

No hay palabras más claras. “Ahora no es así, es pura plata”, insiste el testimoniante y revela con ello la nueva economía de los bienes simbólicos que predomina en las fiestas actuales. Esta nueva economía comprende otras relaciones de poder, crudamente “monetarias” porque el metálico ha reducido el ropaje simbólico trabajosamente confeccionado para ocultar los procesos de subalternización que ejercen los sectores hegemónicos.

Capítulo tercero

Representación de la fiesta y relaciones de poder

En el primer capítulo discutimos ampliamente sobre la estrecha relación que existía entre el poder y la representación y cómo todo trabajo de representación es ejercido desde una locación de poder específica que trata de legitimarse y legitimar su relación de dominio sobre otros grupos. En la lucha de los sectores dominados por la des-subalternización descubrimos que la narrativa testimonial juega un papel decisivo por todas y cada una de las características que la constituyen y que hacen de ella una herramienta no sólo para recuperar la voz sino también para un diálogo de voces.

En el capítulo segundo pudimos ver de manera clara cómo los distintos sujetos testimoniantes - que en el tiempo referencial de su enunciación fueron además actores de la fiesta - iban tejiendo los hilos de su propia historia, unas veces para reconocer intuiciones del pasado, otras para desconocer suposiciones arraigadas en el imaginario colectivo.

Si ya intuíamos que la fiesta indígena era vivida y percibida de una forma distinta y tantas veces contraproducente a nuestro gusto mesurado, racional y ahorrador, sólo después de una lectura atenta de los testimonios encontramos que la versión de dicha fiesta que emerge del discurso se caracteriza ya no sólo por una simple moratoria de lo cotidiano sino por la vivencia, sino sobre todo por la abundancia y el exceso - nuestro 'exceso'. De la misma forma, si creímos alguna vez que las fiestas indígenas eran posibles sólo en la medida en que sus actores principales aprovechaban los vacíos que dejaban los poderes instituidos en el calendario productivo, los testimonios descubren actores que participan activamente en todos los momentos de la fiesta y que las distintas etapas de la fiesta no sólo se desarrollan durante todo el ciclo productivo sino que lo refuerzan regular y sistemáticamente a través de

las relaciones de poder que crean, renuevan y consolidan entre los distintos actores sociales. Pero si los testimonios confirman supuestos como niegan verdades asumidas, más decisivos resultan a la hora de interpelar al investigador frente a 'su verdad', aquella que se crea por el derecho a la enunciación y el ejercicio de la atención; a esta interpelación nos vimos abocados en más de una ocasión cuando en el afán de la explicación, tuvimos que releer una y otra vez los textos, cotejarlos, pero sobre todo, socializarlos en la conversación cotidiana como sus mismos creadores. Sólo así pudimos renunciar a decir 'la' verdad que casi siempre queremos escuchar y tratar de construir dialógicamente 'una' historia. He aquí el valor de la narrativa testimonial y su análisis discursivo: en la construcción conjunta entre el investigador y los testimoniantes, que casi siempre toma la forma de una lucha de sentidos, pero que en el espacio abierto por el testimonio puede dar cabida más a la negociación que a la imposición.

Con este espíritu recogemos a continuación los elementos expuestos en las secciones anteriores con respecto a la fiesta y las relaciones de poder representadas en la narrativa testimonial, con el propósito de proponer algunas pautas para la descripción de la fiesta indígena con referencia a las relaciones de poder entre distintos elementos a nivel del discurso. La descripción que proponemos contiene cinco elementos que permiten describir la fiesta indígena a partir de su vínculo con el poder; estos elementos son: la fiesta como unidad discursiva, los intercambios de bienes de consumo ritual, los actores de la fiesta, las actividades y los itinerarios seguidos en su desarrollo. Con excepción de las actividades y los itinerarios, que trataremos en una sola sección, la discusión de los demás elementos será individual, basándose en ambos casos en un análisis específico de ciertos rasgos discursivos que encontramos reiterados a lo largo de las narraciones testimoniales recogidas.

3.1. La representación de la fiesta en la narrativa testimonial

(51) "...entonces de ahí para acá, ya ha seguido *minorando* las fiestas ahora, ahora ese tiempo ya no es como antiguo, ya bailamos poco, las fiestas siguen *minorando* [...] entonces aquí también siguió *desapareciendo*, ya no como antes, *fuerte* ya no" (Baltazar Cabrera, Angla)

Dijimos hace poco que una de nuestras intuiciones que los testimonios confirmaron era aquella vivencia y percepción particulares que asignamos a menudo a las fiestas indígenas. Pero al mismo tiempo las palabras de nuestros narradores caracterizaron con detalle esa vivencia y esa percepción desde su propia óptica. Así por ejemplo, los testimonios recogidos repiten sistemáticamente una afirmación rotunda que no sólo trasluce nostalgia sino también sugiere un desfase revelador en las estructuras sociales: las fiestas ya no son como antes ni en sus detalles ni en su intensidad (número y duración).

A primera vista la afirmación no deja de ser paradójica porque un vistazo breve al calendario festivo de la zona nos muestra absolutamente lo contrario: no sólo que continúan celebrándose San Juan en Zuleta y otras haciendas cercanas, sino que en otros casos las celebraciones han pasado a cargo de los cabildos comunales, como es el caso de las Octavas que se celebran en las comunas de Angla, El Topo, Casco Valenzuela, y que no son otra cosa que Sanjuanes organizados por la propia comunidad; pero además, a lo largo del año se celebran distintas fiestas religiosas como los días de Primera Comunión y Confirmación en San Pablo, las fiestas del Patrón San Francisco y otras celebraciones de carácter familiar como presentaciones de novios, matrimonios y bautizos. En cualquier caso, las palabras de nuestro testimoniante insisten en que "ya ha[n] seguido *minorando* las fiestas" y que "ahora este tiempo ya no es como antiguo...fuerte ya no".

Ambas expresiones tienen una carga semántica significativamente distinta de la que tienen en el mundo hispanohablante mestizo y reflejan la esencia de la representación de la fiesta en el testimonio: una fiesta deja de ser "fuerte" y va "minorando" no sólo cuando dura poco sino también cuando los priostes no son generosos. Las fiestas del pasado se

caracterizaban por tener ambos atributos: la amplitud temporal de aquella moratoria de la cotidianidad que mencionamos en el primer capítulo y la abundancia de los dones y el consumo. La abundancia del pasado y la escasez del presente se constituyen así como un parámetro de construcción discursiva en los testimonios de la fiesta, llevando asociados cambios en las relaciones sociales entre sus actores.

El paso de la abundancia a la escasez en el contexto de la fiesta supone una transformación previa de las relaciones sociales que estructuran la vida cotidiana de los actores. El mejor termómetro de este cambio es la construcción de todo un discurso alrededor del “encarecimiento de la vida” que no refleja otra cosa que la monetización del gasto ritual, con la pérdida asociada de la eficacia simbólica del despilfarro. Ahora las relaciones de poder se desarrollan en términos pecuniarios que no dejan espacio a la formalidad ritual de los intercambios. Esta monetización de la fiesta ocurrió en la zona hacia los años 60 con la disolución de las relaciones sociales del sistema tradicional de hacienda. Pero si las fiestas siguen boyantes a pesar de esta monetización a la que hacía referencia un testificante, es precisamente porque constituyen una práctica social de sentido que articula los elementos del contexto sociocultural y sus cambios en distintos niveles (laboral, comercial, agrario, religioso, lingüístico, etc.). En el siguiente extracto el narrador utiliza la fiesta para articular y dar sentido a las transformaciones que se produjeron desde los años 60 hasta la fecha, que no sólo remiten al ámbito de la hacienda sino también a las relaciones de su comunidad (Angla, comunidad yanapera) con otras comunidades vecinas (Zuleta, Merced, comunidades huasipungueras); pero además, la fiesta se presenta en su testimonio no sólo como un síntoma del cambio sino también como una respuesta a una realidad en continuo movimiento.

(52) Primero se organizó un Inti Raimi en la comunidad de Angla, de ahí se comenzó a entregar gallos, antes pues siempre se iba a la comunidad de Zuleta, atrás a la comunidad de la Merced, ahí

organizaban lo que ahora se conoce como octavas; como había esas Octavas, nuestra gente de la comunidad iba allá, a Zuleta, a la Merced, porque también les invitaban a la gente de Angla. Nosotros íbamos con flauta, con campanilla, bailando, para eso invitaban para que fuéramos acompañando. Sin embargo después comenzaron a mostrar mala cara, diciendo que iban demasiada gente y no había espacio donde hacer. Los de la Merced no les gustaba que vaya mucha gente. Diciendo que muestran mala cara, decidimos formar las Octavas aquí en nuestra comunidad. Ahí comenzó las Octavas; dijimos no vayamos a la Merced, no estemos caminando lejos, hagamos aquí mismo, así formamos las Octavas. También organizamos las Octavas porque la hacienda de Topo ya no daba Ramas, y el patrón Galo se alejó, ya se fueron, las tierras del patrón también compramos como organización, la organización se hizo dueña, la empresa, el patrón Galo ya no dio ramas en la hacienda el Topo, se acabó, entonces solamente la comunidad de Angla es la que organizaba las Octavas y entregaba y recibía las ramas. Entonces en San Juan arrancamos los gallos, hicimos las fiestas y comenzamos las Octavas. Ahora en este año también en San Juan ya no recibimos los gallos, solo hacemos Octavas, porque así quiere la gente. Cuando se comenzó a recibir los gallos solamente en Octavas, lo mismo se entrega los gallos en Octavas, y ahora toda la fiesta se celebra en Octavas. (Baltazar Cabrera, Angla)

Hay, pues, dos visiones paralelas y complementarias de la fiesta en el discurso testimonial: mientras la fiesta del pasado es vista como el espacio-tiempo de una abundancia agotada, la fiesta del presente es representada como una tradición inventada (Hobsbawm 1984: 1-15) que busca articular nuevas prácticas sociales (en este caso, la mayor importancia sociopolítica de los cabildos en la conservación cultural de las comunidades).

3.2. La representación de los actores en la narrativa testimonial

La construcción discursiva de los actores es ante todo una construcción de la identidad de los grupos y en esta medida representa la primera fase en la representación de las relaciones de poder. A partir del análisis de los testimonios hemos identificado dos modos de construcción: el primero pone énfasis en lo que he llamado el carácter agónico de la fiesta y antagónico de sus participantes; el segundo, como imagen especular del primero, resalta el carácter filial de las alianzas y la comunión en la producción y el consumo.

En el discurso corresponden al primero de estos modos de construcción una serie de formas simples y compuestas del verbo 'pelear' (q. *macana*) y de otros que comparten con él un campo semántico que refleja el carácter conflictivo de la fiesta (v.g. golpear, lanzar, pegar, quitar, etc.). De igual manera, es posible asignar al segundo modo un conjunto de

formas verbales que giran en torno al verbo 'reunirse' (q. *tandanacuna*) y otros léxica y semánticamente emparentados (q. *ajuntarina* [ajuntarse], *rodiana* [circular], *flshtana* [festejar], *budana* [comer todos], *mezarina* [hacer meza juntos]). Este juego de elementos lingüísticos pone en marcha un proceso de construcción de entidades (por oposición o unión) que alcanzan el estatus de identidades cuando han entablado entre si relaciones de poder a través de diferentes tipos de intercambios:

(53) Si, andábamos siempre con la idea de *pelea*. Cada vez que íbamos [a Pusaco] no nos librábamos, siempre *veníamos peleando*, ahí yo *maté* a uno; con mi difunto papá saliendo abajo de la plaza, así *hacíamos mesa* a un lado, bastantes, en la calle, entonces esos de Tupigachi venían y pasaban pisando por la mitad de la mesa, ahí no más quedaba el cucabi. Hijo [...] luego viendo esto, cuando vuelta volvimos *reagrupados* para responder, les seguimos con piedras y les *vencimos* haciéndoles correr. Así pasó. Cuando servíamos el cucabi siempre teníamos que bailar, una, dos, hasta tres vueltas y no sentábamos a comer, éramos bastante *gente*, en el cucabi teníamos todos los granos que Dios nos ha dado, papa entera, zanahoria blanca, algunos hasta cury llevaban, gallina cocinada, otros sólo chochitos, motecito, nos sentábamos *haciendo círculo* con el cucabi en la mitad y almorzábamos, ahí mismo nos servíamos también el trago que llevábamos comprando, nos servíamos la chicha en baldes también [...] ya luego nos íbamos bien tomaditos, puestos los zamarros, ya luego ahí, después de comer, salíamos *poniendo coraje*, con ese coraje *peleábamos*, ja, ja, ja, así hacíamos. (Segundo Farinango, Casco Valenzuela)

Este testimonio sobre la batalla campal de Pusaco en las fiestas de Calleuna de San Juan es uno de los mejores ejemplos que tengo a disposición para ilustrar aquellos dos modos de construcción de identidades a los que me referí antes. A lo largo del texto ambos modos de construcción entran en una relación dialéctica que tendrá tarde su 'síntesis' en el baile y la fiesta general en las calles del pueblo⁵⁰. Tanto en el original quichua como en su versión castellana se observan los elementos lingüísticos particulares (en bastardilla) de ambos modos de construcción discursiva. Así por ejemplo, el carácter antagónico de las parcialidades rivales y la naturaleza agónica del conflicto se construyen a partir de la oposición entre 'otros' [esos de Tupigachi] y un 'nosotros' [los de Casco, Angla y Topo] pero al mismo tiempo en la comunión de cada grupo en torno a la mesa (q. *mezarinajuna*).

La identidad que el narrador construye de su grupo a partir de la batalla alcanza su expresión más acabada en la equivalencia perfecta del pronombre ('nosotros') con el sustantivo común ('la gente'). Pero además, como veremos en seguida, los actores se constituyen a partir del intercambio, que en este caso corresponde igualmente a ambos modos: primero se intercambian bienes de consumo ritual (bebida, comida) dentro de un mismo grupo; más tarde se intercambian proyectiles (piedras) entre dos grupos rivales; y finalmente se intercambian bienes de consumo ritual (bebida y música) entre los grupos rivales como cierre del Calleuma. Cada intercambio refuerza semejanzas o diferencias según corresponda a los actores involucrados y representa una fase del proceso dialéctico de construcción de identidades. Porque si en el conflicto son las piedras que sirven de intercambio, en la comunión de la mesa es la comida la que sella las lealtades; más todavía, la destrucción del bien consumido al interior del grupo motiva el ataque físico al rival con objetos que sólo cobran sentido en un intercambio bélico como el de Pusaco.

3.3. La representación del intercambio en la narrativa testimonial

Sobre el intercambio, su naturaleza en el contexto de la fiesta y su función en la construcción de relaciones de poder en el discurso testimonial ya hemos discutido en la sección anterior pero sobre todo en la conclusión del segundo capítulo (2.4.), por lo que aquí nos limitaremos a analizar una forma peculiar de intercambio que tiene lugar en las Ramas de Gallo y que tiene importancia para el estudio de algunos aspectos de las relaciones de poder en el sistema de hacienda tradicional.

(54) Ya luego llegaba viernes día de Ramas en la hacienda de Topo. Allá con afán sabíamos *reunimos* para ir. En la hacienda se cocinaba champuz, no hay que perderse el champuz decían, quiera o no quiera uno sabía ir, pero también se llevaba un poquito de maíz para *cambiar con el champuz*. Así se decía, *como colaboración para la hacienda*, luego el mayordomo *daba a cambio champuz*. En *nuestro tiempo* había una ayudante de Guachalá, Yanga Guachalá, esa señora dicen que sabía dar bastantito, yendo uno con poquito grano, entonces día de ramas de la hacienda

⁵⁰ Sobre el desarrollo de las fiestas del Calleuma en San Juan véase 2.2.

daban champuz, luego de eso, así a los hombres daban trago en un vaso grande, luego a los grupos maltas de chicha y trago daban; a los yanaperos de Casco también, de Angla también, daban malta de chicha, trago también, quiera o no quiera, así llenecito, luego ya se bebía eso, y ahí sí baile general carajo en todo el patio.

Por la misma variedad y entretendido de elementos lingüísticos, este relato testimonial cobra importancia no sólo porque mezcla ambos modos de construcción de identidades que discutimos en la sección anterior, sino porque refleja la manera cómo se ratifican relaciones de poder a través del intercambios de bienes de consumo ritual entre los actores: la hacienda afirma en la fiesta su papel de autoridad proveedora pero al mismo tiempo establece distinciones entre quienes pertenecen orgánicamente a su círculo (gañanes y huasipungueros) y quienes están fuera de él (yanaperos) que sólo pueden participar de sus dádivas mediante una contribución previa (¿simbólica?) de alimentos. Así, en el texto encontramos dos oposiciones básicas que distinguen a los miembros de la comunidad y a las comunidades asistentes en base a los bienes consumidos y la forma de consumirlos.

Se construyen primero dos grupos separados de actores-consumidores según el sexo. A pesar de pertenecer al mismo grupo (comunidad o familia), hombres y mujeres se distinguen por los bienes de consumo ritual que les convida la hacienda (chicha a ellas mujeres, trago a ellos) y la cantidad que consumen ("en vasos grandes" los hombres). Sin embargo, los testimonios muestran claramente en el desarrollo de la fiesta, que esta diferenciación sexual del consumo no siempre está presente y depende en buena medida del bien consumido: así, los hombres se distinguen de las mujeres en el consumo de bebidas, no lo hacen en el consumo de la música a través del baile, que precisamente por incluirlos a

ambos, adquiere el calificativo de "general"⁵¹, y es típico no sólo de San Juan sino también de las fiestas del Patrón de San Pablo y de finales de cosecha.

Pero si esta oposición refleja los roles sexuales en las actividades festivas, operando así una primera diferenciación entre los asistentes, la siguiente oposición resulta todavía más contundente y tiene una serie de implicaciones relativas a la diferenciación de las comunidades participantes, sus vínculos laborales con la hacienda y la estructura de sus intercambios rituales con ella en el contexto de la fiesta.

Como en pocos pasajes de la narrativa testimonial, en (53) encontramos gramaticalizada claramente una relación de intercambio simétrico desigual de carácter simbólico entre la hacienda y los asistentes - pero no cualesquiera sino precisamente aquellos con un vínculo laboral específico con la hacienda, la *yanapa*. En efecto, los yanaperos de Angla y Casco Valenzuela son los que traían maíz para "cambiar" con champuz. Si creemos ingenuamente que la desigualdad del intercambio radica en la contribución que hacen los yanaperos de sus escasas provisiones a unos graneros colmados de granos que reposan en la hacienda, las palabras del testimoniante nos dicen lo contrario, porque si insiste en el carácter desigual del intercambio, lo hace en sentido opuesto: para él, los yanaperos salían de alguna forma beneficiados ya que recibían a cambio de un "poquito" de maíz (q. *ashagu saraima*) vasos "llesitos" (q. *junda junda*) de bebida y platos de champuz. Es como si el yanapero trocaría escasez por abundancia⁵² mediante un cambio cínico y desritualizado de bienes de consumo que carece de eficacia simbólica porque, en palabras de Bourdieu, no niega la verdad del toma y daca ni tiene de por medio un intervalo

⁵¹ Sin embargo, algunos informantes, especialmente los de mayor edad, insistían en que en las fiestas antiguas todos bailaban, sin duda, pero lo hacían de diferente forma los hombres de las mujeres, cada cual con sus propias figuras de baile.

⁵² Este trueque de la posibilidad y éxito del intercambio desigual de escasez por abundancia se refleja mejor en la anécdota referida por el testimoniante acerca de una ayudante de Guachalá que tenía por costumbre dar a los comensales de la fiesta abundante comida (champuz).

temporal (1997, 163). Más que de un intercambio simbólico se trataría de un cambio real de productos de diferente origen. ¿Qué sentido tendría entonces trocar un bien agrícola producido a nivel familiar con un producto manufacturado por la hacienda, en otras palabras, un producto crudo por un producto preparado? ¿Es que las cantidades de maíz contribuidas por los yanaperos eran realmente significativas para los graneros de la hacienda? ¿Qué importancia real y efectiva podía tener para la comunidad yanapera el champuz y la chicha que recibían a cambio de su maíz? ¿Es que las cantidades de comida y bebida eran realmente grandes, y de serlo, qué importancia tenían siendo bienes corruptibles a muy corto plazo? Las respuestas no son simplemente afirmativas o negativas y es preciso tomar en consideración otros factores que se van revelando a una lectura atenta del testimonio.

Un factor decisivo a considerar es la presencia de cierto grado de coerción en el intercambio por una de las partes. El yanapero sabía que “no hay que perderse el champuz”. Sabía que debía ir “quiera o no quiera”, como también sabía que estaba obligado a aceptar los vasos llenos de trago “quiera o no quiera”. Este carácter aparentemente coercitivo del intercambio entre la hacienda y las comunidades yanaperas puede ayudarnos a dar una posible explicación.

Si tomamos en cuenta la contribución de la mano de obra yanapera (75%) a las actividades productivas de la hacienda, podemos deducir que el número de yanaperos en relación con el número de gañanes era mucho mayor (3:1), y por lo tanto, sumada su “colaboración” de maíz para la hacienda, es posible que la cantidad total de grano recogido efectivamente fuera significativa para la hacienda. Esto abogaría por un intercambio desigual de productos a favor de la hacienda y explicaría de alguna forma la coerción que ésta ejercía en cuanto a la asistencia de los yanaperos a la comida de Ramas. Sin embargo, del lado de los trabajadores, las cosas no parecen tan simples. Por las palabras del testificante, la

importancia del intercambio para los yanaperos, con todo y la coerción de la hacienda, parecía más bien carácter simbólico, porque hacía hincapié en el compromiso laboral del yanapero con la hacienda - como ocurría en Uyanzas - y en la respuesta inmediata a su convocatoria. La importancia de este compromiso para los yanaperos era considerable porque, al no contar con una base agrícola propia ni trabajar “enganchados” a la hacienda, necesitaban usufructuar permanentemente los recursos forestales e hídricos del latifundio.

La discusión ha dejado claro cómo la naturaleza del intercambio es múltiple, de manera que si para uno de los actores puede tener un valor real, para el otro puede ser significativa en el plano simbólico y ritual, según el tipo de relaciones de poder que uno ejerce sobre el otro.

3.4. La representación de las actividades y los itinerarios en la narrativa testimonial

Analizado el conjunto de los testimonios recogidos en las comunidades de San Pablo del Lago, encontramos que la estructura discursiva en la construcción de la fiesta como un acontecimiento de largo alcance se basa en dos elementos alrededor de los cuales hemos venido estructurando el análisis de la narrativa y la discusión de las relaciones de poder: primero, un conjunto de tareas o actividades tendientes al desarrollo de las celebraciones en escenarios más o menos delimitados; segundo, un conjunto de itinerarios que se desenvuelven entre escenarios diferentes o dentro de un mismo escenario. Ambos elementos se expresan gramaticalmente a través de formas verbales con agentes y pacientes⁵³ que dan y reciben, y verbos de movimiento que describen trayectorias y flujos de bienes y personas. En el discurso testimonial, son las actividades y los itinerarios los que construyen la fiesta como acontecimiento y no su distribución temporal en el calendario. Así lo hemos observado en

⁵³ Por ‘pacientes’ entiendo aquí aquella categoría gramatical que se refiere a los sujetos que sufren la acción de un verbo, aunque no me limito a dicha categoría. En este caso los sujetos pacientes no son tanto los bienes de consumo que se intercambian en la fiesta cuanto los beneficiarios de cada intercambio.

todos los testimonios, que pese a discrepar en cuanto a las fechas en que se realizaban determinadas actividades e itinerarios, concuerdan plenamente en sus características. Pero un análisis de las actividades y los itinerarios de la fiesta resulta incompleto si no identificamos su causa y efecto a corto y largo plazo: las relaciones de poder entre los actores de la fiesta. Dichas relaciones se reproducen durante las actividades e itinerarios a través del flujo de personas y bienes de consumo ritual intercambiados entre escenarios donde predomina el capital particular del grupo dominante (el capital comercial y usurario en San Pablo; el capital agrícola en la hacienda; el capital social en las comunidades). Nuestro interés aquí está en saber cómo se construyen a través de elementos discursivos las actividades y los itinerarios y la forma en que se vinculan con el poder. El siguiente testimonio, que recoge algunos extractos aparecidos anteriormente, refleja de mejor manera esta interfaz entre el lenguaje y las relaciones sociales, y nos servirá a manera de ejemplo para mostrar cómo el poder atraviesa todas las actividades y los itinerarios de la fiesta construyéndose a través del discurso.

(55) Así era en ese tiempo, según conversaba mi papá y mi mamá, a quien medio tenía, a quien tenía dinero, a quien era medio rico, a los que dicen que tenían, ellos [mestizos sanpablino] avisaban al cura para que les escoja para pasar el cargo, diciendo ese es rico, tiene dinero, a él hagamos pasar el cargo, pero éste no sabía, y el cura decía en la misa 'tal persona es prioste para la Fiesta del Patrón de San Pablo, así haciendo saber en la misa cada domingo (...) ya después de que nombró el padre, se empezaba a asegurar todo, ya cuando nombró el padre en la misa, ¡misericordia!, ahí si tocaba. En este tiempo ya se han perdido los granos, al cambio en ese tiempo había granos las cosas. Luego asegurar, ya entonces asegurando eso, hablando ya con el padre, ese tiempo había *haupadores* del pueblo, había *dueños de ropa*, se alquilaba ropa en los estancos de la familia Quinde para vestir al patrón; se le hacía medir para *pedir prestado*, ya vuelta asegurando eso, luego todas las familias sabiendo *hacían minga de leña*. (...) en ese tiempo de cualquier cosa se hacía leña, no se hallaba no más leña en ese tiempo, pero el prioste no era solo, había un prioste aquí, otro prioste allá, así había, en la minga la gente *venía a acompañar*, las familias venían a entregar guangos como de *ugsha* de dónde también al *prioste de la casa que les agradecía a todos*, ya vuelta hacían un viaje, luego *volvían y hacían otro viaje* en busca de leña, de dónde también sacando leña, más que sea leña verde o fresca, luego de eso, al otro día se *hacían las parvas*. (Juan María Casco, Cochaloma)

El poder se representa aquí de diversas formas y en distintos momentos del desarrollo de la fiesta: desde la imposición del cargo, hasta la infranqueable relación con los ñaupadores y los estanqueros, pasando por la red de relaciones que se tejen en torno a la figura del prioste y que se refuerzan en la minga. La interfaz de la narrativa testimonial permite un diálogo entre nuestra lectura y la red de enunciados que tejen los testimoniados para representar en el discurso relaciones de poder. Así, por ejemplo, las tareas específicas que llevan a cabo los actores de la fiesta se gramaticalizan con verbos que describen acciones (actividades) y frases preposicionales (locaciones). Por su parte, los itinerarios se expresan en el discurso mediante verbos de movimiento y frases preposicionales ablativas y adlativas que indican el origen y el destino de los flujos de bienes y personas. Aunque todos estos elementos aparecen de una u otra forma en la narrativa testimonial, su presencia no siempre es obligatoria y en ocasiones está implícita, lo que no significa ausencia sino falta de énfasis en el discurso.

De igual manera, a lo largo del texto encontramos actores en calidad de agentes o pacientes según la relación de poder entre ellos: el sacerdote es el que nombra (agente) al prioste pero también su interlocutor; las familias indígenas y el prioste son los que escuchan y aceptan el nombramiento (pacientes); y finalmente, los ñaupadores actúan de intermediarios (agentes) en la obtención de artículos para la fiesta (ropa, cohetería y música). De esta manera, la relación de dominio simbólico del párroco y las familias mestizas sobre el prioste y las familias indígenas se proyecta en los actantes (agentes y pacientes) de los enunciados que tejen el discurso. En esta relación asimétrica de poder no se produce un intercambio físico sino más bien un intercambio verbal donde juega un papel decisivo el valor simbólico de la palabra en su contexto de enunciación (la Iglesia).

La ropa y la leña forman una tercera clase de substantivos que se refieren a los objetos intercambiados entre los actores. En el primer caso, el alquiler de la ropa implica una relación comercial del prioste con el dueño de los estancos y es un artículo de consumo solo para el patrón (estatua del santo) y los priostes. La leña, en cambio, es el producto del trabajo colectivo (minga) que convoca a todas las familias allegadas al prioste y otras que vienen a prestar ayuda. La participación de las familias en la minga de leña es el primer acto de la fiesta en las comunidades y el más importante, porque el éxito logrado en la recolección (tarea sumamente difícil por la escasez de recursos forestales) gracias al trabajo cooperativo de las familias mide la capacidad del prioste de pasar un cargo que sería imposible afrontarlo individualmente. De esta forma, la ropa y la leña juegan distintos papeles en diferentes itinerarios de la fiesta pero siempre involucran relaciones de intercambio: entre el prioste y el estanquero (ropa) y entre las familias y el prioste (leña). Se establecen así una serie de alianzas que aseguran futuros intercambios: las familias que participaron en la minga de leña saben que deberán colaborar en la obtención de otros bienes y servicios necesarios para la fiesta (cohetes, música). En resumen, a través del alquiler de ropa y la minga de leña el prioste recién nombrado va tejiendo relaciones sociales simétricas y asimétricas basadas en intercambios distintos que apuntan a reafirmar su poder de convocatoria y consolidar alianzas dentro de la comunidad.

De la misma manera que las actividades, los itinerarios o trayectorias que siguen bienes y personas para el cumplimiento de actividades específicas, se expresan en el discurso mediante verbos de movimiento que conectan los distintos escenarios: así por ejemplo, las familias bajan (q. *uriajuna*) a San Pablo para asistir a la misa del domingo donde se darán a conocer los nombres de los priostes; una vez conocidos los prioste y asegurada oficialmente su participación, las familias suben de regreso (q. *tigrana*) a las

comunidades para preparar la minga de leña; una vez convocada la minga, las familias vienen (q. *shamuna*) a la casa del prioste para prestar su ayuda y en el transcurso del día van y vienen hacia y desde esta casa, que se convierte así en el centro que aglutina la mano de obra y al que convergen bienes y personas.

Actividades e itinerarios se construyen en el discurso a través de un tejido de elementos de lenguaje que conjugan todos los demás elementos de la fiesta, vinculándolos entre sí de acuerdo con la posición de los actores en la estructura social y las funciones de poder que cumplen unos con respecto a otros y que se reproducen simbólicamente en el ritual de la fiesta.

De esta forma hemos querido retomar los distintos elementos desarrollados en los capítulos anteriores e integrarlos en una descripción coherente de la fiesta teniendo siempre presente el papel que juega el poder en la ritualización de los intercambios festivos y la forma como reproduce sus estructuras a través de ellos abarcando todo el conjunto de la sociedad. Las siguientes son algunas reflexiones finales que recogen a manera de conclusión los principales aportes de esta investigación al estudio de las relaciones de poder y su expresión en la narrativa testimonial de la fiesta.

3.5. Conclusiones

El propósito central de nuestra investigación fue averiguar cómo representan en el discurso las comunidades indígenas de San Pablo del Lago las relaciones de poder en el sistema de hacienda y los cambios que se produjeron a raíz de los cambios en la tenencia de la tierra y las relaciones laborales. Para ello decidimos utilizar material de carácter testimonial acerca de los tres principales festivales que se celebraron en la zona hasta mediados de los años 70 y que coinciden aproximadamente con los últimos años del sistema de hacienda tradicional y las transformaciones que se produjeron en el contexto de la

llamada reforma agraria. En este sentido nuestros objetivos contemplaban explorar además las categorías gramaticales para representar a los actores y las relaciones de poder a nivel del lenguaje; pero también el valor de la narrativa testimonial de la fiesta para reflejar la condición subalterna y actuar a la vez como mecanismo de desubalternización. Tomando en cuenta las descripciones y análisis que desarrollamos en los capítulos anteriores, estamos en condición de formular las siguientes conclusiones con respecto a los objetivos que perseguimos en nuestra investigación.

El testimonio como mecanismo de expresión de la condición subalterna de los grupos sociales pero también como vía de desubalternización quedó claro en la descripción de cada uno de los tres festivales que fueron objeto de análisis. La narrativa testimonial de la fiesta resultó eficaz como medio de expresión de lo subalterno gracias a dos características generales que la definen como práctica peculiar de la oralidad. Por un lado, el carácter globalizante de la vivencia testimonial, que se basa en la capacidad de abarcar los diferentes aspectos de la vida individual y comunitaria con un énfasis especial en las relaciones de producción de los actores sociales y el conflicto entre fuerza laboral y capital agrícola: así por ejemplo, los testimonios recogidos resaltan la lucha por el acceso a la tierra y los productos del trabajo agrícola así como la relación de las comunidades (de yanaperos y gañanes) con el capital usuario de la cabecera parroquial y el capital agrícola de la hacienda. Por otro lado, el carácter colectivo del ejercicio testimonial, a través del cual se construye comunitariamente el discurso, adscribe la condición subalterna al grupo de pertenencia del testimoniante y vincula así la subalternidad no a la biografía de un individuo sino a la historia del grupo: así, por ejemplo, aunque el nombramiento obligatorio del prioste en las fiestas del Patrón de San Pablo recae sobre un individuo, todos los testimonios sin

excepción resaltan el carácter colectivo de la respuesta al nombramiento, sobre todo a través de mingas y partidas de trabajo.

Existen además otras formas particulares en que la narrativa testimonial de las fiestas que hemos estudiado representa la subalternidad. Por un lado están aquellas prácticas subalternizantes ejercidas por los actores hegemónicos y que son reconocidas abiertamente en el discurso como formas de dominación: el nombramiento de sacerdotes y capitanes por parte de autoridades religiosas (párroco) y civiles (hacendado) que va fortaleciendo a corto y mediano plazo las relaciones de dependencia con el capital comercial-usuario y el capital agrícola; la imposición de contribuciones e intercambios de carácter veladamente coercitivo (v.g. la entrega de productos a cambio del champuz que la hacienda y los mayordomos ofrecen en las Ramas de Gallo), todo lo cual reafirma y reproduce simbólicamente las relaciones de poder entre los actores de la fiesta, donde la hacienda se erige como figura paterna y tutelar que provee a las comunidades en mayor o menor medida (según la relación laboral) de los medios necesarios de subsistencia.

Pero además, la narrativa testimonial se constituye como vía hacia la desubalternización en la medida en que reconstruye en el discurso prácticas contrahegemónicas como el secuestro simbólico de patrones y mayordomos en la fiesta de finales de cosechas o la extracción desaprobada pero tácitamente aceptada por la hacienda de los residuos agrícolas a cargo los chugchidores.

En resumen, la narrativa testimonial de las fiestas de San Pablo, San Juan y Uyanzas refleja el carácter subalterno de los actores indígenas de la fiesta exponiendo en el discurso el sometimiento de las relaciones laborales entre comunidades y hacienda a las transformaciones de la base agrícola hacendataria y al estado de sus medios de producción (mecanización del campo vs. mano de obra yanapera). Pero al mismo tiempo, la narrativa

testimonial permite la desubalternización de los actores de la fiesta - que al mismo tiempo son los sujetos testimoniantes - a través del descubrimiento y explicación de prácticas contrahegemónicas que se constituyen como tácticas y estrategias que desafían a nivel simbólico y material el orden establecido de la hacienda y la parroquia.

En cuanto a la capacidad de la fiesta para mostrar el conjunto de relaciones de poder entre los diferentes actores sociales, el análisis de los testimonios nos permitió llegar a las siguientes conclusiones.

La fiesta es una fuente útil para el estudio de las relaciones de poder por varias razones. La primera que la fiesta a lo largo de su desarrollo refleja una lucha continua por imponer el valor del capital predominante de cada grupo social en su contexto particular. Así, por ejemplo, en la cabecera parroquial, los mestizos sanpablino manejan el capital comercial y usurario para crear dependencia en las comunidades, a través de la venta de artículos de consumo cotidiano y bienes de consumo festivo y ritual, pero también a través de préstamos usureros a priostes endeudados (en su mayoría yanaperos sin acceso a fuentes financieras de la hacienda tales como adelantos, socorros, etc.). En las haciendas, por su parte, tenemos la presencia del capital agrícola constituido por áreas cultivadas, dehesas, bosques y vías de comunicación - pero también, después de la reforma agraria, por maquinaria agropecuaria. Por último, en las comunidades, la fiesta despliega y refuerza el capital laboral de la yanapa utilizado por la hacienda, y el capital social que se expresa en relaciones de parentesco y compadrazgo y en alianzas creadas por priostazgos entre comunidades (v.g. invitados al caldo de gallo), con la cabecera parroquial (v.g. consumidores y estanqueros) y con las haciendas. (v.g. yanaperos y mayores).

Pero además, hemos visto que la fiesta refleja las relaciones de poder porque a través del carácter ritual antagónico de algunos de sus prácticas (la toma del canchón de

Pusaco o las corridas de toros), simboliza la lucha de los sectores sociales dominantes por mantener la hegemonía (v.g. confabulación entre el capital usurario parroquial y el capital agrícola de la hacienda) y la respuesta contrahegemónica de los sectores subalternos (v.g. explotación no autorizada del producto agrícola y creación de compromisos laborales con la hacienda - como en Uyanzas). Por último, la fiesta refleja logra reflejar de manera exhaustiva las relaciones de poder, porque a lo largo de sus distintas etapas se despliegan innumerables relaciones entre *todos* los actores sociales locales y porque dichas relaciones abarcan el ciclo productivo de la hacienda y la cabecera parroquial como también el ciclo reproductivo de las comunidades.

En lo referente a la forma cómo se expresan en la narrativa testimonial de la fiesta las relaciones de poder y los cambios que se produjeron como resultado de las transformaciones en la estructura agraria local, nuestro análisis arrojó los siguientes resultados.

Las relaciones de poder se representan en la fiesta fundamentalmente a través de actividades de intercambio de bienes de consumo festivo y ritual (comida, bebida, vestimenta, material pirotécnico, música, etc.) que se pueden clasificar según los siguientes criterios:

La dirección o sentido del intercambio, que determina quien da y quien recibe y si existe devolución a mediano o largo plazo. Así, por ejemplo, en el caso de las fiestas del Patrón de San Pablo esta direccionalidad va del sacerdote a los invitados al convite en la plaza; en Ramas de Gallo, de la hacienda a las comunidades; y en Uyanzas, de la hacienda a los trabajadores vinculados directamente con su sistema de producción (yanaperos y huasipungueros)

El valor del intercambio, que puede ser material si se intercambian bienes según el valor económico del trabajo invertido en su producción, o simbólico, según el valor

cultural de (uno de) los objetos y su capacidad de creación de capital social a futuro entre las partes. Dentro de la primera categoría se encuentran los intercambios comerciales para la compra de material pirotécnico entre las comunidades de San Pablo y los artesanos de San Rafael; mientras que en la segunda están aquellos intercambios tipificados por la entrega de trece gallos del prioste por un gallo del patrón con ocasión de las Ramas.

Por último, relacionado con el anterior, está el criterio de equivalencia, es decir, si los objetos intercambiados representan un mismo valor, el que no necesariamente ha de ser catalogado en términos económicos sino más bien según la capacidad de los bienes de ser intercambiados a su vez con otros o de producir valor a futuro. Este criterio está estrechamente relacionado con los dos anteriores e influyen en él factores como el contexto (ritual o religioso) del intercambio o la posición social de las partes.

En un nivel discursivo más amplio los intercambios se articulan a lo largo de itinerarios o caminos (no solamente de carácter topográfico) que describen los flujos de bienes y personas dentro y entre escenarios de poder; la dirección y simetría de estos itinerarios nos dice mucho acerca de cuál es la relación de poder predominante y el escenario que articula los elementos de la fiesta en su conjunto. En las Fiestas del Patrón de San Pablo, los itinerarios principales se trazan en ambos sentidos entre las comunidades y la cabecera parroquial y la relación de poder más importante es la dependencia material y financiera que establece el capital comercial y usuario de los mestizos sanpablino en las comunidades yanaperas sobre todo. En las Ramas de Gallo, los itinerarios se desarrollan en ambos sentidos a lo largo del eje trazado por las comunidades y la hacienda (Zuleta) con sus respectivos fundos (Angla, El Topo); la relación de poder más importante en este caso es la

consolidación simbólica de la hacienda como figura paterna y tutelar. Por último, en Uyanzas la vía de los itinerarios prosigue de los campos a la casa de hacienda y de ésta a los huasipungos ubicados dentro del espacio físico de la hacienda; la relación de poder más importante en el festival de fines de cosecha es doble, porque no sólo se consolida la figura del hacendado como gran proveedor de bienes de consumo (alimentos y prendas de vestir) y trabajo, sino también se renueva la alianza laboral entre la hacienda y sus trabajadores vinculados (gañanes huasipungueros). Cada festival abarca además otros itinerarios de menor importancia que han sido analizados a su debido momento.

Por otra parte, las transformaciones ocurridas en las relaciones de poder entre los actores locales a raíz de los cambios implementados por la reforma agraria hallan su expresión en la narrativa testimonial básicamente a través de dos tipos de enunciados. El primero de ellos tiene que ver con el carácter empobrecido de la fiesta en la actualidad en relación con la abundancia que desplegaban las celebraciones del pasado, por ejemplo, en la gran cantidad de alimentos y bebidas distribuidos por los patrones entre los asistentes a las Ramas de Gallo. Este empobrecimiento se convierte en desaparición definitiva en el caso de las fiestas del Patrón de San Pablo y los festivales de Uyanzas, que se dejaron de celebrar hace treinta y treinta y cuarenta años respectivamente. El segundo tipo de enunciados resalta por su parte la monetización de las relaciones de intercambio en el contexto festivo y el concomitante encarecimiento de los costos de la fiesta que han desembocado en su empobrecimiento: el mejor ejemplo de este tipo de enunciados se halla en el extracto (50) en torno a la monetización de las primicias con ocasión de las fiestas del Patrón de San Pablo.

Finalmente, en cuanto a los medios lingüísticos mediante los cuales los narradores testimoniales representan los distintos aspectos de la fiesta (actores, espacios, intercambios, relaciones, etc.), el análisis nos permitió identificar diferentes categorías de

gramaticalización que expresan en el lenguaje los elementos del contexto festivo y la relación entre ellos. El siguiente cuadro recoge las categorías de gramaticalización encontradas en el análisis del discurso testimonial de la fiesta. La gramaticalización de las relaciones de poder ha sido presentada en las columnas respectivas de los cuadros que analizan dichas relaciones para cada una de las fiestas estudiadas y a su análisis correspondiente remitimos al lector.

Cuadro 9. Resumen de categorías gramaticales que representan los elementos de la fiesta

<i>Elementos de la fiesta</i>	<i>Mecanismos de representación: categorías gramaticales</i>
Escenarios	Sustantivos comunes: <i>huasi</i> [casa], <i>azinda</i> [hacienda], plaza, patio, <i>puishto</i> [puesto], <i>cozicha</i> [campo por cosechar], iglesia Sustantivos propios: Zuleta, Angla, Topo, San Pablo, Casco, San Rafael, Pusaco, Calleuma, Preposiciones locativas: /-pi/, /-ta/ [en, por] Deícticos de espacio: <i>caipi</i> /aquí [comunidades, hogar], <i>caipi</i> /ahí [hacienda, cabecera parroquial], <i>chai</i> pi/allá [cabecera parroquial, hacienda]*
Itinerarios	Verbos de movimiento: <i>volvimuna</i> [volver de], <i>rina</i> [ir], <i>purinajuna</i> [ir entre], <i>andana</i> [ir, andar], Deícticos de movimiento: <i>abajo</i> (man) [hacia el pueblo], <i>arriba</i> (man) [hacia las comunidades / hacia la hacienda] Preposiciones adlativas: /-man /, /-pacman/ Preposiciones ablativas: /-manta/
Actores	Sustantivos comunes: patrón, prioste, capitán, mayoral, ayudante, administrador, yanapero, ishtanquero, cura, servicia, chugchidor, gatlán, huasipunguero, taita, etc. Sustantivos propios: frecuentemente nombres y apellidos de administradores de la hacienda, priostes de San Pablo, y capitanes de gallo. Pronombres: <i>ñuca</i> /yo, <i>pai</i> /el-ella, <i>paicuna</i> /ellos-ellas, <i>ñucanchik</i> /nosotros**
Intercambios	Verbos ditransitivos: <i>dana</i> [dar], <i>carana</i> [dar de comer y beber], <i>intrigana</i> [entregar], <i>rodiana</i>

	[hacer circular una bebida entre] Verbos de acción colectiva: <i>budana</i> [comer todos], <i>mezarina</i> [hacer mesa juntos], <i>fishтана</i> [festejar todos]
Objetos de consumo festivo	Sustantivos - bebidas: <i>tragu</i> [trago], <i>chicha</i> , <i>asua</i> [chicha], <i>malta</i> [recipiente], <i>vaso</i> , <i>pilchi</i> [escudilla], <i>mati</i> [escudilla], <i>ishtanco</i> [estanco] Sustantivos - alimentos: <i>cucabi</i> [fiambre o alimentos para comida comunal], <i>buda</i> [colada de carne], <i>champuz</i> [colada de maíz con panela], <i>mediano</i> [plato de papas y cuy]; caldo de gallo, olla, <i>pundo</i> [olla grande] *** Sustantivos - pirotecnia: <i>cohiti</i> [cohetes], <i>camarita</i> [camareta], <i>jarru</i> [jarro], <i>chamiza</i> , <i>mechón</i> , <i>truino</i> [tronador]

- * El uso de los deicticos revela de alguna medida cómo está representada la cercanía o lejanía de los dos principales contextos exógenos de las comunidades: generalmente los yanaperos utilizan el deictico adverbial 'ahí', en lugar de 'aquí' para referirse a la hacienda, en tanto que los huasipungueros practican el mismo uso para referirse a la cabecera parroquial y el opuesto para referirse a la hacienda.
- ** La variedad quichua que se habla en la zona tiene un porcentaje muy elevado de vocablos relexificados a partir del castellano, entre los cuales se cuentan incluso palabras que pertenecen al vocabulario básico de la lengua como pronombres (*mitro* por *ñucanchik* [nosotros]), adverbios (*aqupi* por *caipi* [aquí]) y verbos de actividades cotidianas (*andana* por *rina* [ir])
- *** Existen muchos otros alimentos que aparecen en los relatos testimoniales pero son de importancia secundaria para los intercambios ya sea por su cantidad, por lo poco frecuente de su consumo, o porque simplemente pertenecen más a la dieta alimenticia de los grupos blanco-mestizos.

A partir de estas categorías gramaticales identificadas en primera instancia, propusimos una descripción etnográfica de la fiesta según los elementos constituyentes que corresponden a dichas categorías (escenarios, actores, intercambios, itinerarios, objetos), procurando siempre mantener como eje de articulación del modelo la forma como las relaciones sociales se reproducen entre los grupos hegemónicos de la zona y aquellos que por su diglosia social y cultural hemos identificado como subalternos.

Aunque dos de las tres fiestas estudiadas en este trabajo dejaron de celebrarse en la zona hace ya varias décadas - al menos en su forma tradicional como el caso de San Juan - y pese a que la relación de las comunidades con las haciendas cercanas es reducida en

comparación con el pasado, encontramos en la narración testimonial una riqueza de vivos detalles y prolija construcción que nos hace pensar en la importancia que tuvieron y siguen teniendo en el imaginario de las comunidades indígenas sanpablínas. La convivencia del pasado y el presente en las narraciones testimoniales recogidas proporciona evidencia clave de que, si bien la fiesta como praxis social dejó de articular las relaciones de poder en la zona, la fiesta como objeto de conocimiento construido en el discurso cobra importancia porque ayuda a las nuevas generaciones a (re)construir el pasado en la memoria colectiva y a las antiguas generaciones a dar sentido a un presente en que todavía les sigue negada la posibilidad de hablar con voz propia en un diálogo de carácter intercultural.

ANEXOS

Anexo 1. Testimonios en lengua quichua (37, 38)

Testimonio de José María Casco (Uyanzas)

(1) *Si. Bueno, ese tiempo, más atrásman. Tal vez tenishca casha entre ocho a diez años, yo mamitahuan andac carcanchi chuchishpa cosecha tiempo, hacienda cosecha tiempo, chucchipi andashpa, mayor gentecunataca, cosecha todavía mayordomo no consinticipica, mayordomo mesquinajucpica no chucchi podicchu carca porque asialhuan correchic carca chucchicunataca, pero notrotaca chiquitocunataca, no, pero dejac carca no victa no victalla, dentrac carcanchi cogita avanzangapalla, ensiguida salishpa corremuc carcanchi, porque ese tiempo mayordomocuna verdadta asialac carca, sin desimular, sin chiste, ciertota fuetiac carca y durisimo, durisimo; porque ese fueite llegashpaca, nalgapi llegashpaca (hacia) hasta despertar; ahí nosotros chiquitocuna andac carcanchi y además yo chucchiman seguic carcani porque cosechapi ese tiempoca, nosotrosca, notro comunidadca yanapero carcanchi, yanapero cashpaca no ganac carcanchi nada así, o sea que trabaja gratis, yanapata ponic carcanchi cerroman animalhuan llegangapa, caminocunata pasangapa, aguataima cogingapa, a vecesca leñamanpish andangapa, cerroca todavía hacienda carca, haciendapac, paramoca haciendapa carca, tonces yanapata no ponicipica, animalcunata rodeo dizishcata hazishpa corralman llevan, multata cobran, así ama hazichun siempre cosechapica yanapata ponic carcanchi, y yanaperocunamanca almuerzohoraca siempre dalic carca haciendaca pan, pan de triguta, ahorapi cashpa fiestapa tortata hazin, así ese porti pancunata, pan de triguta (puro), hornopi (de tierra) hazishca pancuna, horno de tierrapi asashca pan, rico! Casi algunoscunaca este carro volantishna yacunata hashta, dos dos cada yanaperoman, ahimanta yoca panmanta seguic carcani, medio diapi ese panta dalicpica, tardepacpish servinma carca, o sea que, rico pan, trigo pan. Y además, lo mismo seguro así mingaicuenta trabajapica chucchichunpash dejac carca, permitin; pantapash allanchi, chucchishpapish granogutapish allarin, diariomanta igualashca cuenta saliric carca, así seguro andashpaca, cosecha uyansapipash lo mismo dalic carca, yanaperocunaca gratis cacpichari, yanga trabajapichari, yapalla dalic carca carne mapish, siempre ganadota matac carca uyansapac dizishpa, todo un llano grandotita acabachishpa otra uyanza, otro llano grandita cosechashpa acabachishpa otra uyanza, entonces uyanzapica carnegutaima bueno dalin, y una temproadacarin, patrón mayor... esta chari yuyani, tal vez chari, nacho Galo Plazaca Secretario General de OEA carca, chaica, esahoracuna cashpachari, gringo llactamantami mandamushca dizishpa caramelo especialcunata dalic carca uyanzapi*

Testimonio de Bernardo Casco (Uyanzas)

(38) *Cutin shinallata Galo Plaza Lassoca uyanzatami rurac carca gañan trabajador gentiman, gañan (mi carca) hacienda Zuleteñocuna, Ugsha, Angla, Topo, trabajadorcunaman uyanzata carac carca; primero uyanzami carian, fiuca ricushcanimi, caimi carac carca: jatun tanda, fiucanchi cunan cai matrimoniocunapi miza tanda ninchi, burro tanda ninchi, chai tandatapish yali casi chai jatun lavacarashna, chashna porte tandatami rurashpa carac carca. Chai tandaca, según maitra (panadera) según masadoracuna cashpachari, huaquinca ashaguta guaglilla,*

guaquinca ashtahuan alli trabajashca, ashtahuan alli maitraca, gushto tanda, quillusha, micunayai tandatami rurac carca; entonces chai tandacunatacarac carca gentiman, gañan gentiman, chai jatun jatun tanda, arrabami cariangá, shuc liencillo fundapi, primerollaca cachi yudada nachu tiac carca, racusha azucarshna shina tipotami, cachi cutashcata carac carca shina liencillo fundapi chaica shuc taitacunaca - cunanpishnallata chai fundacunaca shuc puchiahuan sirashca cana - puchiata safashpaca, maqitjundata amulishpara mancharic carca, azucarmi yashpa; shinami carca, pantashpa amulishpa tucwillata sichi carca. Primerollaca carac carca: cachi, jatun tanda, mote - no sé huagrataca imashinatachari huañuchic carca - cashna ali pedazo aichatami carana, chaimantaca shina cada diez persona, diez personapi shina grupota rurac carca, chaipimi carana ashua, shuc ishcai botella trago, shinami cuc carian. Entonces primero huatacunaca shina micuna cosascunata cuc carca. Chaipica bandahuan, banda de empedradohuan, shinami carac carca. Entonces ñacutin chai jipaca cachita ñana carashpaca, callarircami ropahuan, chaipipash al suertica, ishcan di chaquipa igual, según tocashpa chulla chullami urmac carca; shucca uchilla, shucca jatunlla, o de no, chai ladulla, chullaca yaicun chullaca na yaicun, na cashpaca chullapaclla ishcan di. Alpargatihuan callarishpaca, ñacutin carac callarirca cauchuc ruanata carai callarirca, entonces, chaimanta ñacutin carac overita, (...) chaita saquitshpaca, cutin chompota carai callarirca, ñucapash charircaniami ña trabajador caimanta, ñucapash jaciendapi trabajashpa contento purircani (...) chaipica cara chompata ñucaca japircani, ñucamanpish cara chompota japirircani cushijushpa, chompoca jatun cacpi, ñucaca allichispa charinamari carcani, tontoca jatunnimari, ali chompata; huaquinca ricuriacpi chura ñacutin (...), tucui ropatami paragatimanta chompacamanmi Señor Plazaca cararca. Entonces chaicunata, concertaman, paicuna separado tiana. Desde las tres de la mañanataca, queso nishca mayoral caparijuna, ñucanchi ric carcanchi, mayordomopac, ayudantipac ración lecheta apamungapac, madrugado las cuatro de la mañana ña huasha Catacupamba nishca Merced llactata ña rimajuc carcanchi, chai queso mayordomoca ña madrugadota caparijuna shina: ¡chahuay! ¡chahuay! ¡bien chahuado, bien chahuado! Nijuna, concerta huarmicuna jipayacpipash: ¡lleguen concierto, lleguen concierto! Nishca caparijuna; concierto huarmicunaman lo mismo carac carca, rebozo sirashcallata, hualca y muchiju. Muchiju cashna vingo yachishca vichaiman, tola una muchiju, shinatallata señor Plazapash churajuc carca. Cai rebozo hualca, muchijutaca chaillapita churachishpami, chai pushtupi churachishpami cacharijuc carca; entonces Galo Plazaca chai cancha jatun patio, cunanpi jatun patio nachu, chaipi, shuc cruz shayajun chaigupi, shuc mizapi colmashca, colmashpa shayaric carca, listapi cayana, listapi ccayashpa paipacha ricushpa, huaquinca jatunlla, huaquinca uchilla chari ricujuna pai persona shayajuna, japishpa tigracta ricurshpa, muchijuta churachishpa ricushpa shina. Gente de Zuletaca, jaripash olverolta cariacpipash, pargatita caracpipash, imata caracpipash, huaquinca ruana illacguima cashpachari, shina lluchulla chayashpa, chai pronto patronpa ñaupacpi churajushpa anchuric cana, chai concertacunapash, patronpac ñaupacpi, dioselopagui patroncito nishpa anchuric cana; ¡Que tiempos no... ! [llora], shina pasac carcanchi. Entonces ñucanchica chaipa jipaca, ña ropata carashca jipami grupo grupo cayac cana tandapac, aichapac, motipac, asuapac, shina ropata carashpaca shina partishpa carac carca. Entonces chaimantaca cunan banda de Santa marianita de Empedrado nishcami, chai banda famoso banda tocana, chai patronpa hacienda corredorpi, entonces chaipi tocanajuna hashta colnpamba, entonces chaita ña carashca jipaca, hashta hashtami bailac cana, jari,

*huarmi, bandapish bailanyaitama tocanajuna - banda de empedradoca cunancaman
famado no cierto, entonces carashca jipaca shinallata tiarca amozera nishca,
mayordomopa amozera, ayudantipa almozara, cosechapi mote yanushcamantaima
chipi carana. Almozera nishcacunamanpish aica, tanda, mote carana; chai serviciota
rurashcacunamanpish shicanmi carac carca, servishcacuna almizata rurashca, uchilla
ayudanticunaman servishca chaicunaman shican carana. (Bernardo Casco, gañán, El
Topo)*

Anexo 2. Lista de testimoniantes

Nombre	Edad	Comunidad	Vínculo con la hacienda
Bernardo Casco	66	El Topo	Huasipunguero
José María Casco	42	Cochaloma*	Chugchidor***
Juan María Casco	67	Cochaloma*	Huasipunguero
Baltazar Cabrera	65	Casco Valenzuela	Yanapero
Amalia Colta	68	Angla	Huasipunguera
Manuel Anrrango	65	Cochaloma*	Huasipunguero
Rafael Imbaquingo	56	Casco Valenzuela	Yanapero
Simón de la Torre	52	Abatag**	Yanapero
Ascencio Nóquez	64	Angla	Yanapero
Lizardo Escola	66	Angla	Yanapero
Daniel Perachimba	74	Casco Valenzuela	Huasipunguero
Segundo Farinango	73	Casco Valenzuela	Yanapero

*Hasta su reciente desmembración, la actual comunidad de Cochaloma perteneció a Casco Valenzuela
 ** La comunidad de Abatag es una comunidad yanapera con una larga historia, al igual que Angla.
 ***El hablante fue chugchidor en su niñez y acompañó a sus padres adoptivos que eran yanaperos

Anexo 3. Glosario de términos relacionados con el trabajo de la hacienda

- administrador:** en la cadena de mando de la hacienda es el segundo después del dueño: desempeña sus funciones sobre todo en las oficinas de la casa de hacienda; en el caso de Zuleta existía un administrador para todos los fundos que comprendía en el complejo hacendatario, y en cada uno de ellos estaba asignado un mayordomo que estaba a sus órdenes.
- almozera:** mujer que llevaba los almuerzos de la hacienda a las sementeras a los mayordomos, mayores y ayudantes
- ayudante:** el último en la cadena de mando de la hacienda; los ayudantes a menudo eran indígenas de las mismas comunidades con un largo historial al servicio de la hacienda y por lo mismo gozaban de una cierta posición social dentro de la comunidad
- chugchidor:** persona que recoge los residuos de la cosecha; los chugchidores eran niños y adultos, pero estos últimos a menudo también eran yanaperos que después de su trabajo les estaba permitido recoger los residuos.
- concierta:** mujeres adultas que trabajaban permanentemente en las labores domésticas de la hacienda; casi siempre eran madres de familias huasipungueras
- gañán o huasipunguero:** trabajador permanente de la hacienda, al que se le asignaba una porción de terreno para cultivos de subsistencia; mientras el término gañán resalta el vínculo laboral, el término huasipunguero se refiere sobretudo al propietario de un huasipungo; en todo caso, y dependiendo del contexto, se pueden tratar ambos términos como sinónimos
- mayordomo:** en la cadena de mando el mayordomo es la figura más importante al servicio de la hacienda porque controla supervisa el debido desenvolvimiento de todas las tareas en el campo y, por lo tanto, mantiene un contacto directo con las comunidades.
- mayoral:** está a cargo del control de tareas específicas asignadas a los trabajadores de la hacienda; en los fundos de menor importancia dentro de un complejo como el de Zuleta el mayoral reemplazaba al mayordomo (v.g. Angla).
- mozadas:** grupos de edad que recibían en conjunto los beneficios de la distribución de alimentos y bebidas en Uyanzas; las mozadas se agrupaban más por criterios de edad que de pertenencia, pues una misma mozada reunía a gente de distintas comunidades:
- ñaupador:** indígena que hablaba castellano y era el encargado de negociar la compra de bienes y servicios con los mestizos sanpablinos; en ocasiones también puede referirse a los contados mestizos sanpablinos que hablaban quichua y actuaban como mediadores en las relaciones comerciales de las comunidades con la sociedad blanco-mestiza.
- servicia:** mujer joven que era reclutada por un cierto tiempo (hasta tres meses aproximadamente) para que cumpliera distintas labores domésticas en la hacienda
- suelto:** se conoce con este término a los indígenas que no tenían ninguna relación laboral vinculante con la hacienda y prestaban su mano de obra sólo ocasionalmente; parte del campo semántico de este término coincide con el de yanapero.
- yanapero:** peón temporal de la hacienda que era convocado al trabajo sobre todo a finales de cosecha, debido a la gran cantidad de trabajo requerido por la hacienda en esta época y que no era suplida por la mano de obra huasipunguera

Anexo 4. Mapa de las comunidades indígenas de la parroquia San Pablo del Lago

Bibliografía

- Beverly, John. *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*. Duke University Press, Durham, 1999.
- Beverly, John. "Anatomía del testimonio", Cap. 1, en *Del Lazarillo al Sandinismo: Estudios sobre la función ideológica de la literatura española e hispanoamericana*. Prima Institute, Minneapolis, 1987.
- Beverley, John. *Del Lazarillo al Sandinismo*, Minnesota, Ideología y Literatura, 1987.
- Bourdieu, Pierre; *Razones Prácticas: sobre la teoría de la acción*, Editorial Anagrama, Colección Argumentos 193, 1997, Barcelona - España.
- Bourdieu, Pierre, *The Distinction. A Social Critique of the Judgment of Taste*, Harvard University Press 1996 [1979]
- Brown, Gillian y George Yule. *Discourse Analysis*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983
- Crain, Mary. *Ritual, Memoria Popular y Proceso Político en la Sierra Ecuatoriana*, Corporación Editora Nacional y Ediciones Abya Yala, 1989, Quito - Ecuador
- Crespi, Muriel; "San Juan 'El Bautista': una mirada a las relaciones étnicas y de poder entre indígenas de hacienda" en N. Whitten *Transformaciones culturales y etnicidad en la Sierra Ecuatoriana*, USFQ, 1993, Quito - Ecuador.
- De Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- Derrida, Jacques. *De la Gramatología*, Madrid, Alianza Editorial, 1988
- Foucault, Michel. *L'archéologie du savoir*. París, Gallimard, 1969.
- Foucault, Michel. "Space, Power and Knowledge", en *The Cultural Studies Reader*, Simon During (ed.), Routledge, Londres, 1999 [1993].
- Godenzzi, Juan Carlos. "Tradición oral andina: problemas metodológicos del análisis del discurso", en *Tradición Oral Andina y Amazónica*, compilador Juan Carlos Godenzzi, Cuzco, Centro de Estudios Bartolomé de las Casas, 1999.
- Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la Cárcel. Tomo 4: La literatura y la vida nacional*, México, Juan Palo Editor, 1986.
- Guerrero, Andrés. *La semántica de la dominación*. Quito, Ediciones Libri Mundi, 1991

- Guha, Ranajit. "Sobre Historiografía Colonial de la India", en *Debates poscoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, compilado por S. Rivera Cusicanqui y R. Barragan, La Paz, SIERPE, 1997.
- "La Prosa de Contra-insurgencia", en *Debates Poscoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, SIERPE, 1997, pp 33-72.
- Hall, Stuart. "Introduction", en *Cultural Representations and Signifying Practices*, editado por Stuart Hall, London, Sage, 1997, pp. 1-11.
- Hall, Stuart. "The Work of Representation", en *Cultural Representations and Signifying Practices*, editado por Stuart Hall, London, Sage, 1997, pp. 15-74.
- Eric Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions", en *The Invention of Tradition*, por E. Hobsbawm y T. Ranger, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 (pp. 1-15)
- Howard-Malverde, Rosaleen. "Pautas teóricas y metodológicas para la historia oral andina contemporánea", en *Tradición Oral Andina y Amazónica*, compilador Juan Carlos Godenzi, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1999.
- Kaarhus, Randi. *Historias en el tiempo, historias en el espacio*, Quito, Ediciones Tinkui/Abya yala, 1989
- Levinson, Stephen. *Pragmática*. Barcelona, Editorial Teide, 1989 [1983]
- Lienhard, Martín. "De Mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras", en *Asedios a la heterogeneidad cultural*, editado por Mazotti y Zevallos, Lima, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996, pp. 57-80. (1996: 57-80).
- Marquard, Odo. "Una filosofía del la fiesta" en *La fiesta: una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, editado por Uwe Schultz. Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- Menchú, Rigoberta, y Elizabeth Burgos-Debray. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México D.F. Siglo XXI, 1996.
- Prakash, Gyan. "Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial", en *Debates Poscoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, compilado por S. Rivera Cusicanqui y R. Barragan, La Paz, SIERPE, 1997, pp. 293-313
- Quijano, Anibal. "Colonialidad de Poder, cultura y conocimiento en América Latina", en *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez y otros, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1999, pp. 99-109.
- Rosero, Fernando. "El Proceso de Transformación-Conservación de la Comunidad Andina, el Caso de las Comunas de San Pablo del Lago", en *Estructuras Agrarias y Reproducción Campesina* (varios), IIE-PUCE, 1982, Quito - Ecuador.

Shahid, Amin. "Testimonio de Cargo y Discurso Judicial: El Caso de Chauri Chaura" en *Debates Poscoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, SIERPE, 1997, pp. 119-156

Spivak, Gayatri. "Can the Subaltern speak?". New York, Southampton, 1988.

Stoll, David. *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*, Boulder, Westview Press, 1999

Van Dijk, Teun. *Texto y Contexto: semántica y pragmática del discurso*. Madrid, Cátedra, 1998

Williams, R. *Marxismo y Literatura*. Barcelona, Península, 1980 [1977]