

MANUEL M. MARZAL

CATALINA ROMERO

JOSÉ SÁNCHEZ

EDITORES

PARA ENTENDER LA RELIGIÓN EN EL PERÚ 2003

Capítulo 4



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2004

Primera edición: febrero de 2004

Para entender la religión en el Perú - 2003

Copyright 2004 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Plaza Francia 1164 - Lima - Perú

Teléfonos: 30-7410 / 330-7411. Telefax 330-7405.

E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal: 1501052004-4342

Derechos Reservados

ISBN: 9972-42-637-8

Impreso en Perú - Printed in Peru

Etnicidad y espacios religiosos y políticos en la fiesta de Navidad de Saraguro (Loja, Ecuador)¹

Alejandro Diez Hurtado

Los antropólogos sabemos desde antiguo que en las sociedades tradicionales hay una relación muy fuerte entre política y religión. Los ejemplos esgrimidos en los clásicos etnográficos como prueba de ello son las monarquías sagradas, tanto en sociedades africanas como europeas, y en otros casos documentados en América, en Asia y en Oceanía. En ellas no hay discontinuidad entre la política y la religión; el poder no necesita legitimarse en la religión porque el poder es, siempre y por definición, sagrado.

Pero la ambición interpretativa de la antropología ha pretendido ir más lejos de unos cuantos ejemplos y de un tipo particular de sociedad afirmando, de manera general, que el poder político contiene, en sí mismo y en todas partes, elementos religiosos. Esto sería cierto incluso en sociedades como la nuestra, en la que las esferas de lo político, lo económico o lo religioso están suficientemente especializadas y pueden ser concebidas por separado. Así, los trabajos antropológicos afirman que el lenguaje de lo político se nutre de los usos rituales y del lenguaje religioso para producir efectos de orden, como sostiene Balandier,² pero también para legitimarse y dejar marca, como agrega Abélès.³

¹ El trabajo de campo sobre el que se basa este estudio, realizado entre diciembre de 1999 y febrero de 2000, se desarrolló en el marco del proyecto de investigación «Globalización y Fiestas Patronales», financiado por la Fundación Rockefeller.

² BALANDIER, Georges. *Anthropologie politique*. París: PUF, 1974.

³ ABÉLÈS, Marc. *Anthropologie de l'État*. París: Armand Collin, 1990.

Más allá del uso de la religión por la política (de su lenguaje, de su ritualidad, de sus mitos), en las sociedades campesinas en las que dicho ámbito forma parte de estructuras sociales jerárquicas, la esfera religiosa cuenta con un cuerpo organizado de representantes y con mecanismos de participación e intermediación entre estos y la gente del común. Para simplificar, en sociedades en las que la esfera de lo religioso puede ser identificada como separada de otras estructuras, pero sin estar dissociada del conjunto de la cultura local, el ámbito de lo religioso entra a formar parte de los juegos de poder, y se configura así un espacio político en el interior de lo religioso.

En un trabajo anterior sobre la Semana Santa de Catacaos y los intereses que se ponen en juego para y durante su celebración, describí la profunda imbricación a la que pueden llegar estos juegos de espejos entre lo religioso y lo político, y viceversa.⁴ El caso de Catacaos muestra que dichos ámbitos pueden estar tan mezclados que su confusión resulta no solo natural sino prácticamente inevitable y, asimismo, que están vinculados a características culturales que limitan las opciones y los comportamientos de agentes políticos y religiosos (que en la vida cotidiana son personas). Sin embargo, en este juego de factores intervienen otras variables que quedan aún por explorar. El propósito de este artículo es, pues, analizar la relación entre lo religioso, lo político y lo étnico en sociedades campesinas andinas. Para ello abordaré el caso de la fiesta de la Navidad en la parroquia «indígena» de Saraguro, en la sierra sur de Ecuador, que parece un terreno más apropiado que Catacaos para analizar dicho factor.

Cierto es que en Catacaos no están ausentes los problemas de diferenciación étnica, pero dicho factor es tan consustancial y tan inconsciente en las relaciones cotidianas que impregna de manera indiscernible los otros dos ámbitos: la distinción social y espacial más significativa,

⁴ DIEZ, Alejandro. «Mi reino también es de este mundo. Religión y política en Catacaos». En: MARZAL, Manuel; Catalina ROMERO, y José SÁNCHEZ (eds.). *La religión en el Perú al filo del milenio*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 353-380.

que opone la gente del centro a la gente de la periferia, es consustancial a la distinción entre comuneros (cholos) y pobladores de la villa (zambios⁵), y eso dificulta su análisis. Por ello, considero más apropiado abordar un caso en el que las diferencias étnicas se explicitan e identifican con cierta claridad en los comportamientos y prácticas cotidianas. Saraguro, también una antigua reducción española y pueblo de indios relativamente importante en la Colonia, suma a la distinción centro/periferia (traducida bajo la fórmula pueblo/comunidades aledañas), una separación explícita entre indígenas y blanco/mestizos. Pienso, entonces, que un análisis de la fiesta de Navidad permitirá incorporar mejor la variable «etnicidad» y nos permitirá aproximarnos a otros de los mecanismos que articulan la relación entre política y religión.

El itinerario que seguiré parte de la descripción del lugar y del grupo saraguro, prosigue con una etnografía de la fiesta de Navidad —precedida de una breve introducción al universo festivo local— y continúa abordando separadamente la etnicidad, la religión y lo político para terminar con algunas reflexiones finales.

SARAGURO COMO PUEBLO DE INDIOS Y MESTIZOS

El cantón de Saraguro se halla al norte de la provincia de Loja, en la cuenca alta del Jubones, río que desemboca en el Océano Pacífico. El pueblo de Saraguro —su capital— se encuentra a 2520 msnm, a dos horas de carretera de la ciudad de Loja y a tres horas de Cuenca, la tercera ciudad de Ecuador. Su territorio se sitúa entre los 2000 y los 3400 msnm.

El pueblo cuenta con servicios de agua potable y energía eléctrica; es cabeza de un municipio y sede parroquial. Existe un colegio (a cargo de la parroquia) que integra los niveles primario y secundario, así como un instituto tecnológico. Hay un mercado y numerosos negocios dedica-

⁵ En Catacaos se llama «zambios» o «zambos» a los pobladores de pueblos y villas que no son comuneros y que en otras partes del país llamarían mestizos.

dos principalmente a la venta de abarrotes y ropa. Cuenta con servicio de transporte constante a Loja, a Cuenca y hacia la Costa; además, hay servicio telefónico.

El pueblo es central en el ámbito saraguro: es el espacio de la administración y de los servicios, incluidos los educativos y los religiosos. El pueblo está circundado por una serie de comunidades,⁶ grupos locales que conforman pequeñas aglomeraciones de casas, relativamente separadas unas de otras, en un territorio que es al mismo tiempo parte de su ámbito de trabajo; aunque las comunidades más grandes cuentan con escuela, y algunas con capilla, el espacio de la educación y de los servicios religiosos es Saraguro.

La vida cotidiana está cruzada por la separación establecida entre saraguros⁷ (indígenas) y los blancos/mestizos, considerados como grupos étnicos diferenciados y antagónicos. De este modo, toda otra variable social se establece sobre esta división étnicamente determinada. Ambos grupos son claramente distinguibles por su fenotipo físico y por la vestimenta, pues los saraguros llevan vestidos que los distinguen. Los varones usan pelo largo, pantalones cortos y un tipo específico de sombrero; las mujeres llevan blusa bordada, collares al cuello, faja a la cintura y alpargatas.

Aunque Saraguro es reputada como zona indígena, los considerados como tales son poco menos de la mitad de la población: Saraguro y el cantón vecino de San Lucas cuentan con 31 047 habitantes, de ellos 13 871 son indígenas, mientras que 17 176 son considerados mestizos.

⁶ En Saraguro, las comunidades son el espacio básico de interacción social próxima. Aunque fueron establecidas como personas jurídicas desde la década de 1930, muchas veces no tienen límites claramente definidos entre ellas y tampoco una organización sólida. Cada localidad cuenta con un cabildo, una instancia de organización con una directiva que se renueva cada año entre sus miembros; cabe mencionar que las mujeres no suelen ocupar cargos en los mismos.

⁷ El origen histórico de los saraguros es aún un enigma: se les atribuye orígenes inmemoriales, pero, sin excluir las hipótesis que los consideran un grupo de *mitmakunas* aymaras o el producto de la fusión de indígenas de diverso origen, probablemente el grupo actual es producto de la fusión de varios grupos de orígenes diversos.

En la zona existen, pues, asentamientos rurales con mayorías y minorías indígenas o mestizas, según los casos. Según cifras proporcionadas por la Fundación Kawsay, las principales aglomeraciones de población indígena serían las comunidades de Saraguro (4254 indígenas), San Lucas (3934), Paquishapa (1297) y Tenta.

Los cantones de Saraguro (centro histórico de los saraguros) y San Lucas (el más próximo del anterior) no son los únicos puntos de concentración de la etnia. Se encuentran también aglomeraciones importantes de saraguros en la provincia de Zamora Chinchipe, en la zona amazónica en Yantzaza, valles de los ríos Yacuambi y Nangaritza. Existen también colonias de emigrantes en Cuenca, Vilcabamba, Loja y El Oro. Aunque no existe un censo de los saraguros, su número se estima en 35 000 individuos.⁸

Los mestizos del pueblo, pero también muchos saraguros, se dedican al pequeño comercio. Aquellos que habitan en las comunidades circunvecinas (incluidos los mestizos) se dedican a la ganadería y la agricultura. La crianza de vacunos permite la venta de carne, leche y queso;⁹ asimismo, el cultivo de trigo y cebada proporcionan un ingreso monetario, en tanto que la crianza de ovinos y el cultivo del maíz proveen lo fundamental para el autoconsumo y la supervivencia.¹⁰

Cabe mencionar que la zona de Loja experimenta un proceso de desruralización desde los años setenta. La población rural disminuye levemente en cifras absolutas (0,4 entre 1990 y 1950), pero significativamente en cifras relativas (la población rural era 86% en 1950 y solo 61% en 1990). La emigración es significativa: según el censo de 1990, la tercera parte de las personas nacidas en Loja reside en otras provin-

⁸ Según estimados, en la provincia de Loja (Saraguro, San Lucas y otros lugares) habría 18 000 saraguros. El resto se reparte entre Yacuambi (2500), Yantzaza (4000), Nangaritza (2000), Zamora Chinchipe y otras localidades.

⁹ El 77% de la producción de leche se destinaría al queso, 21% al consumo en finca y 2% para su venta como leche.

¹⁰ Los grupos asentados en la zona selvática son también ganaderos, pero para la supervivencia el maíz es reemplazado por la yuca y los frutales.

cias. Este proceso parece afectar por igual a indígenas y mestizos. Los pobladores de Saraguro insisten en la existencia de una porción significativa de población emigrante relativamente móvil, que ha ensayado diversos puntos de destino en busca de trabajo: la región amazónica, las ciudades (principalmente Cuenca y, en segundo lugar, Loja) y, últimamente, Europa.

Para completar el cuadro local, es necesario mencionar que en Saraguro han trabajado dos instituciones privadas e internacionales de promoción rural: Care y Plan Internacional han tenido más de diez años de intervención en la zona, en proyectos diversos. Además, existen dos organizaciones no gubernamentales que trabajan con las comunidades de saraguros en diversos proyectos de desarrollo productivo y educativo.

LAS FIESTAS Y LOS CARGOS EN SARAGURO

No dispongo de referencias sobre la evolución de las fiestas de Saraguro. El análisis presentado a continuación se basa en algunos trabajos etnográficos o de análisis de las fiestas realizados en la primera mitad de la década del 70¹¹ y en la década del 90.¹²

En Saraguro se celebran una docena de fiestas: carnavales, Semana Santa, Santa Cruz (3 de mayo), Virgen Auxiliadora (24 de mayo), Cor-

¹¹ BELOTE, Linda y Jim BELOTE. «El sistema de cargos de fiestas en Saraguro». En: NARANJO, Marcelo *et al.* *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1984, pp. 43-70 y MENDIZÁBAL, Tania. «La comunidad de Lagunas-Saraguro y la fiesta de Navidad». En: RUEDA, Marco. *La fiesta religiosa campesina. Andes ecuatorianos*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1982, pp. 359-369.

¹² CHALÁN, Luis Aurelio. «La celebración de la Navidad en Saraguro: sus personajes». En BELOTE, Linda y Jim BELOTE. *Los saraguros. Fiesta y ritualidad*. Quito: Universidad Politécnica-Abya Yala, 1994, pp. 27-61; y QUIZHPE, Segundo. «La celebración del Corpus Christi: significados y funciones de sus personajes». En: BELOTE, Linda y Jim BELOTE. *Los saraguros. Fiesta y ritualidad*. Quito: Universidad Politécnica-Abya Yala, 1994, pp. 107-154.

pus Christi, San Pedro (29 de junio-mestizos, 8 de julio-indígenas), Virgen del Tránsito (15 de agosto), Sagrado Corazón de Jesús, Virgen de Mercedes (24 de setiembre) y Navidad-Tres Reyes (25 de diciembre a 6 de enero). Chalán¹³ clasifica los cargos y las fiestas en tres niveles: las más importantes (Navidad-Reyes, Semana Santa y Corpus), las fiestas patronales intermedias (como San Pedro) y las fiestas menores (como la del Sagrado Corazón de Jesús). Los Belote¹⁴ destacan que todas las fiestas importantes se sitúan entre el 25 de diciembre y el 25 de junio, con lo que plantean la separación del año en una mitad sagrada, ceremonial, y una mitad secular, que corresponde al período posterior a la cosecha y de preparación de terrenos y siembra.

En general, los trabajos descriptivos sobre las fiestas de Saraguro se refieren sobre todo a las fiestas mayores, mencionando las otras solo en función del análisis de los cargos religiosos. El sistema gira en torno a las celebraciones de Navidad-Tres Reyes, Semana Santa y Corpus Christi, que ocupan una posición central en el calendario festivo y cuyos cargos detentan las máximas cuotas de prestigio posible. También parece claro que en Saraguro existen dos formas (o patrones) de celebrar la fiesta: primero, el de las celebraciones de los santos patronos, fundadas sobre un sistema de priestazgo y mayordomía; y, en segundo lugar, el de las grandes celebraciones centradas en cargos de carácter excepcional, que son acompañadas por una serie de cargos comparsas (y entre ellos los músicos y los danzantes) y que suponen la participación de los priostes y mayordomos.¹⁵

Belote, Mendizábal y Chalán postulan la existencia de un sistema de cargos que integra las celebraciones religiosas indígenas de Saraguro. Dicho sistema articula las diversas funciones en una jerarquía única que marca el ascenso social de los individuos y se funda en dos distinciones:

¹³ CHALÁN, Luis Aurelio. *Op. cit.*

¹⁴ BELOTE, Linda y Jim BELOTE. *Op. cit.*

¹⁵ Existe una distinción adicional entre los santos de la iglesia matriz, los de las capillas aledañas y los que están en las casas de los devotos fundadores. Cf. CHALÁN, Luis Aurelio. *Op. cit.*

una división dual y otra de acuerdo con el género. En orden de importancia creciente —tanto para hombres como para mujeres—, los cargos son los siguientes: muñidor, mayordomo, prioste, alumbrador y *marcantaita*. Ellos estarían organizados según el esquema mostrado en la Tabla n.º 1.

En la práctica, si bien existe una secuencia lógica de promoción personal en función de la edad, el estatus y el cargo, no parece haber un real ascenso de las personas por una escala de prestigio. Para ocupar el cargo máximo no es absolutamente necesario haber pasado por otros cargos menores: el *marcantaita* de 1999 no había pasado ningún otro cargo fuera del de síndico; en sus palabras, el cargo lo pasan solo algunas «personas privilegiadas» porque no todos pueden costearlo. La jerarquía en los cargos no supondría entonces la obligación de pasarlos todos: cada individuo participaría de acuerdo con su condición e ingresaría a la jerarquía en puntos distintos.¹⁶

Tabla n.º 1
Sistema de cargos en fiestas indígenas en Saraguro

Más prestigio / Menos cargos	
Hombres	Mujeres
<i>Marcantaita</i> (Navidad)	<i>Marcanmama</i>
Alumbrador (Corpus)	Alumbradora
Prioste	Priosta
Mayordomo	Mayordoma
Muñidor	Muñidora
Menos prestigio / Más cargos	

¹⁶ Señalaré que algunos autores (MENDIZÁBAL, Tania. *Op. cit.*; CHALÁN, Luis Aurelio. *Op. cit.*) mencionan una clasificación de cargos en mayores y menores (*janayllos* y *urayllos*), sobre la que no conseguí mayor información. Mi impresión es que se trata de un criterio más de jerarquía entre los cargos que aparentemente estaría en desuso.

Cada santo cuenta con un conjunto de funcionarios que se turnan en el cuidado y limpieza del templo y de los altares, y que se ocupan de preparar y colocar ramos de flores en su honor. Para cada santo en línea masculina hay un sacerdote y un mayordomo, ambos cuentan con un muñidor (mayor y menor, respectivamente); en línea femenina, una priosta y dos mayordomas (mayor y menor), cada una cuenta con cuatro muñidoras.

Las dos fiestas más grandes, la de Navidad-Tres Reyes y la de Semana Santa, son las únicas que tienen cargos especiales y sin funciones cotidianas: *marcantaitas* y guidores, alumbradores y trompeteros tienen funciones específicas y aparecen solo en dichas fiestas. Los cargos de alumbrador y luego el de *marcantaita* son los más importantes y de más alto prestigio en el sistema.

LA CELEBRACIÓN DE LA NAVIDAD EN SARAGURO

Dado que el cargo de *marcantaita*¹⁷ es visto como el máximo escalón del sistema de cargos, la fiesta indígena de la Navidad y Tres Reyes aparece como la más importante en el universo de Saraguro. Según los informantes, la fiesta se celebra también —y de la misma manera— en el cantón vecino de San Lucas y en los asentamientos saraguros de la frontera de selva.

Cada año, la fiesta de Navidad de Saraguro es celebrada por varios *marcantaitas*; como máximo tres en la iglesia matriz y dos en la auxiliar.¹⁸ La fiesta indígena se realiza propiamente en las comunidades aleañas, que se rotan aleatoriamente su patrocinio. Los detalles de la etnografía siguiente corresponden a la fiesta organizada por el *marcantaita*

¹⁷ El nombre de *marcantaita* proviene de la voz *marcar*, que significa cargar, hacer dormir: el *marcantaita* es el que acuna al Niño.

¹⁸ Llama la atención que la gente no pueda dar razón de cuántos *marcantaitas* salen cada año. Este hecho mostraría la relativa independencia de las fiestas celebradas por una y otra iglesia.

Cada santo cuenta con un conjunto de funcionarios que se turnan en el cuidado y limpieza del templo y de los altares, y que se ocupan de preparar y colocar ramos de flores en su honor. Para cada santo en línea masculina hay un sacerdote y un mayordomo, ambos cuentan con un muñidor (mayor y menor, respectivamente); en línea femenina, una priosta y dos mayordomas (mayor y menor), cada una cuenta con cuatro muñidoras.

Las dos fiestas más grandes, la de Navidad-Tres Reyes y la de Semana Santa, son las únicas que tienen cargos especiales y sin funciones cotidianas: *marcantaitas* y guidores, alumbradores y trompeteros tienen funciones específicas y aparecen solo en dichas fiestas. Los cargos de alumbrador y luego el de *marcantaita* son los más importantes y de más alto prestigio en el sistema.

LA CELEBRACIÓN DE LA NAVIDAD EN SARAGURO

Dado que el cargo de *marcantaita*¹⁷ es visto como el máximo escalón del sistema de cargos, la fiesta indígena de la Navidad y Tres Reyes aparece como la más importante en el universo de Saraguro. Según los informantes, la fiesta se celebra también —y de la misma manera— en el cantón vecino de San Lucas y en los asentamientos saraguros de la frontera de selva.

Cada año, la fiesta de Navidad de Saraguro es celebrada por varios *marcantaitas*; como máximo tres en la iglesia matriz y dos en la auxiliar.¹⁸ La fiesta indígena se realiza propiamente en las comunidades aledañas, que se rotan aleatoriamente su patrocinio. Los detalles de la etnografía siguiente corresponden a la fiesta organizada por el *marcantaita*

¹⁷ El nombre de *marcantaita* proviene de la voz *marcar*, que significa cargar, hacer dormir: el *marcantaita* es el que acuna al Niño.

¹⁸ Llama la atención que la gente no pueda dar razón de cuántos *marcantaitas* salen cada año. Este hecho mostraría la relativa independencia de las fiestas celebradas por una y otra iglesia.

Luis Vacacela, de la comunidad de Lagunas,¹⁹ uno de los tres que celebraron la fiesta en 1999-2000.

Observada como un todo, la celebración de la Navidad en Saraguro se compone de tres fiestas: 1) la fiesta tradicional de los indígenas (que en realidad son dos, una en cada templo); 2) la conmemoración de los habitantes del pueblo (por calles); y 3) las pequeñas celebraciones litúrgicas de las comunidades (por barrios). Describiré los acontecimientos de manera entrelazada, como si se tratara de una sola celebración.

En el ámbito parroquial, la celebración de Navidad comienza propiamente con la realización de un novenario organizado por los barrios, por turnos (en Saraguro existen veinte barrios; cada año, nueve de estos barrios celebran), cada día en un lugar diferente. El novenario consiste en una pequeña liturgia, una reunión y una pequeña fiesta; y cuenta con la participación de las autoridades y los estudiantes y maestros de las escuelas locales.

La fiesta indígena de Navidad comienza la tarde del 23 de diciembre, en la casa del *marcantaita*.²⁰ Los días previos, él y su familia han acondicionado un espacio de su casa y sacrificado una res para sus invitados y los otros participantes de la celebración. Tras reunirse en la casa, el *marcantaita* y la *marcanmama*, sus familiares y vecinos, y, sobre todo,

¹⁹ La comunidad de Lagunas es una de las más próximas a Saraguro. Se encuentra apenas a 15 minutos del centro del pueblo, en la margen derecha de la carretera de Loja a Cuenca. Residen en ella unas 300 personas. Cada comunero tiene entre tres y cuatro hectáreas dedicadas al cultivo y acceso a zonas de pastos. Cuentan con un cabildo, renovado cada año. El asentamiento de las viviendas es disperso, aunque se aprecia la existencia de un núcleo central en el que se concentran la capilla, la posta y algún otro edificio público.

²⁰ Dos de las etnografías consultadas (MENDIZÁBAL Tania. *Op. cit.* y CHALÁN, Aurelio. *Op. cit.*) ubican el comienzo de la fiesta desde la elección de los mayordomos (durante la fiesta anterior) y detallan las funciones que desarrollan durante el año previo. Entre ellas destacan: la convocatoria de sus «ayudantes» en la fiesta (prioste, mayordomos, muñidores) cinco meses antes; la búsqueda del músico y los danzantes (dos meses antes); y los preparativos previos a la fiesta (cuatro días antes). Describo aquí únicamente la etnografía de la fiesta desde su víspera.

los músicos y las comparsas de danzantes salen de Lagunas en dirección al pueblo, donde desfilan brevemente por las calles. Allí coinciden con la víspera de la celebración de los habitantes del pueblo: niños disfrazados, simulando los personajes del Nacimiento, desfilan por las calles; luego se dirigen a una casa donde entonan villancicos y se reparte un fiambre y bebidas calientes. Los padres acompañan a sus hijos y los alientan.

Esta celebración es organizada todos los años por las diferentes «calles» de Saraguro (hay doce calles), que se turnan la responsabilidad. Aunque algunos de la comitiva del *marcantaita* miran la celebración del pueblo, no se mezclan con ellos; más tarde, el grupo indígena regresa a Lagunas, donde comerán y beberán hasta tarde en la noche. En la casa se presenta también la danza de los *sarahuis*.

La mañana del 24, muy temprano, la comitiva sale de Lagunas para la misa a las seis y media de la mañana, en la iglesia mayor del pueblo. Durante la ceremonia, los dos *marcantaitas* presentes, con sus respectivas esposas, el guionero y sus otros acompañantes se sientan en las bancas delanteras, uno a cada lado, frente al altar mayor. Solo las *sarahuis* escuchan la misa; los músicos y los danzantes esperan afuera e ingresan cuando termina. Danzan entonces las cuatro niñas *sarahuis* en el centro, al son del violín y del bombo: primero, las de uno de los *marcantaitas*; y luego, las del otro.

Terminado el baile, cerca de las ocho de la mañana, la comitiva sale de regreso hacia Lagunas; el trayecto demora cerca de una hora. El desfile es precedido por los danzantes: dos *huiquis*, cuatro *ajas*, ocho *sarahuis* (cuatro hombres y cuatro mujeres), cuatro gigantes y cuatro *ushcos*. Le siguen los músicos, dos sahumadores que llevan incienso, los guioneros, el *marcantaita* y la *marcanmama*, cargando la imagen del Niño; detrás y a los costados, va el público. Los familiares del *marcantaita* invitan a algunas personas que observan a que se unan a la comitiva o les acompañen luego hacia la casa para el banquete.

La misma comitiva desfilará por el mismo trayecto de ida y vuelta de Lagunas a Saraguro en cada uno de los actos religiosos de la fiesta. Los

personajes han sido bien descritos por Chalán,²¹ por lo que me limitaré a un breve recuento de los mismos. El *marcantaita* y la *marcanmama* van vestidos con traje típico indígena (incluyendo el sombrero blanco y negro, que ya casi nadie usa, por lo que se convierte en vestimenta de la fiesta); llevan una manta de color vivo en la espalda y una chalina blanca al cuello; además, cargan las imágenes del Niño. Los músicos son dos, un maestro que toca el violín y su ayudante, que toca el bombo y que eventualmente lo reemplaza. Los danzantes²² —los *ajas*— llevan un traje hecho de musgo gris, coronado con cuernos de venado; debajo visten ropa corriente y botas; se mueven dando saltos y haciendo un ruido característico. Los *huiquis* llevan ropa de colores y máscaras, hablan en falsete e interactúan con el público. Los gigantes y los *ushcos* son niños que llevan armatostes que simulan hombres y mujeres, y una especie de gallinazos (en las presentaciones se disfrazan de otra manera y realizan diversas danzas). Las *huarmi sarahuis* son cuatro niñas vestidas con blusa y pollera de colores; llevan, además, una manta en la espalda y un tocado de flores en el pelo.

Los *ajas* y los *huiquis* son quienes más interactúan con el público. Los primeros espantando a la gente y generando espacio; los segundos haciendo chanzas, bromas y cualquier otro tipo de diversión, como poner coheteros en el camino (ante las quejas de algunos), saludar y conversar con la gente, entrar en las chacras para robar frutos o choclos y otras travesuras. Ambos grupos de danzantes son algo así como la avanzada o la vanguardia del grupo. Cuando en el trayecto la comitiva de Lagunas se encontró con la de otro *marcantaita* (que bajaba desde la iglesia de San Francisco en dirección de la plaza), ambos grupos se detuvieron como a cien metros de distancia, observándose, hasta que los *huiquis* y los *ajas* de ambos grupos se adelantaron y retrocedieron provocándose para luego reunirse como para parlamentar, en ruedo, tras lo cual ambos conjuntos siguieron su camino.

²¹ CHALÁN, Luis Aurelio. *Op. cit.*

²² Aunque existen algunas interpretaciones sobre la vinculación entre los danzantes y la fiesta de Navidad, el significado específico de las danzas y sus personajes es un tema aún por investigar (CHALÁN, Luis Aurelio. *Op. cit.*, p. 56).

En general, además de divertir y alegrar la fiesta, los danzantes parecen tener la función de sacralizar los actos profanos. Al respecto, cabe señalar la separación entre los danzantes adultos y los niños. Solo las niñas bailan dentro de la iglesia y solo los *sarahuis* (niños y niñas) exhiben su baile en la casa del mayordomo; además de no ingresar a la iglesia, los danzantes adultos son los que crean el desorden y la diversión.

El grupo llega a casa del *marcantaita* alrededor de las ocho de la mañana; ahí, desde temprano, había gente preparando la comida para el día. La recepción es en el espacio trasero de la casa, donde se instalan mesas, algunas acondicionadas en forma de U, bajo un toldo, para el *marcantaita* (y en la que se sentarán solo hombres). En el patio hay un *castillo*, un poste en el que cuelgan plátanos, otras frutas, licores y gaseosas (luego se colocarían otros dos). En una de las habitaciones de la casa (donde se seca el maíz, colgándolo del techo) se ha preparado un altar de ramas, en el que se colocan las imágenes del Niño.

Los danzantes se quedan en el patio, se sientan a descansar, bromean. Los *ushcos* y los gigantes dejan sus disfraces y descansan; los *ajas* se echan en el suelo. El músico y algunos otros invitados se instalan en una pequeña mesa y en bancas bajo el alero de la casa. Los principales y buena parte de los acompañantes entran en el cuarto del altar donde —primero el *marcantaita* y la *marcanmama*, y luego buena parte de la gente presente— adorarán al Niño.

Terminada la adoración, los dueños de casa sirven una sopa de arroz con papas y otra de granos (durante la víspera no se come carne). Circula chicha poco fermentada y también trago. El *marcantaita* se ha cambiado de ropa y conserva solo el sombrero típico como distintivo de su posición. Preside la mesa bajo el toldo y le son ofrecidas ollas llenas de comida, además de algunas botellas de licor.

Al rato, bailan los *sarahuis*: primero las niñas y luego solo los niños (cambiando sus atuendos). La comida, la bebida y los bailes se alternan constantemente hasta cerca de las cinco de la tarde, cuando la mayor parte de la gente emprende otra vez el camino hacia el pueblo para asistir a misa. Luego de recibir misa, regresan otra vez a la casa para repetir las mismas actividades hasta cerca de las diez de la noche, cuan-

do, una vez más, salen hacia Saraguro para la misa principal. Tras la celebración, regresan de nuevo y se vuelve a servir comida. Obviamente, la gente está cansada; bailan tres de los *ajas* y uno de los *huiquis*, luego se echan a descansar. La reunión continúa hasta las dos de la mañana. Paralelamente, en el pueblo, se desarrollaba el baile social organizado por los jóvenes del instituto tecnológico.

El 25, la comitiva sale hacia el pueblo alrededor de las nueve y media de la mañana. Tras la misa, los *marcantaitas* se hacen fotografiar cargando las imágenes. Luego bailan las *sarabuis* en el templo, tras lo cual se realiza un pequeño paseo dando la vuelta al parque de la plaza antes del retorno a Lagunas. El público es numeroso. La comitiva es acompañada esta vez por algunos curiosos y público que se les une; se lleva solo la imagen chica, pues la grande se ha quedado en la iglesia.

Llegados a la casa, algunos entran a adorar a la imagen, mientras la mayoría se instala en sus lugares habituales. Los visitantes —más numerosos que en los días anteriores— se sitúan algo apartados; varios de ellos corresponden a la categoría de «mestizos». El *marcantaita* se instala en su mesa y se le ofrecen grandes ollas de comida como el día anterior. Esta vez sí se sirve carne. Circulan chicha y otras bebidas alcohólicas, y, aunque el consumo no parece ser muy alto, la gente se embriaga con facilidad. Los *sarabuis*, niños y niñas, danzan una «tucumana»: portando cintas dan vueltas alrededor de un poste y con movimientos coordinados trenzan y destrenzan las cintas alrededor del mismo. Al frente, sobre un tabladillo, se instala una mesa para el nuevo *marcantaita* (de la comunidad de Tambopamba), que ha venido acompañado de sus parientes. Hay en total unas 200 personas, algo más que el día anterior. La reunión se prolonga en el mismo ritmo hasta la noche. Aunque se supone que la fiesta continúa un día más (hasta el 26), en 1999 la celebración terminó el mismo 25; al día siguiente solo participaron algunos parientes cercanos del mayordomo, en una comida más bien privada.

La fiesta tiene su continuación en la celebración de Tres Reyes, auspiciada por los mismos *marcantaitas* que hicieron la fiesta de Navidad. La fiesta de Reyes puede durar entre tres y cinco días, dependiendo de quienes pasan los cargos. Esta fiesta tiene una sola misa, a la que concu-

ren los tres *marcantaitas*; una vez terminada, los danzantes bailan para el público en la plaza de Saraguro. Durante esta fiesta se repite el mismo patrón de celebración: paseos de la comitiva de la casa al pueblo, comida, bebida y danzas. Según los comentarios de la gente, en esta celebración se gasta la mitad que en la de Navidad.

LA FIESTA Y LA SEPARACIÓN DE LOS ESPACIOS (Y GRUPOS) ÉTNICOS

La fiesta indígena de Navidad de Saraguro transcurre en tres espacios diferentes y claramente distinguibles: 1) los espacios públicos, en los que se desarrollan las actividades canónicamente sagradas (las misas, las danzas en el templo y el recorrido de la plaza); 2) la casa del *marcantaita*, el espacio de la comida, de la bebida, del espectáculo «privado» y de las manifestaciones de reciprocidad entre pares; y 3) los espacios liminales, los paseos de la comitiva por las calles de pueblo, la exhibición del cargo.

Considerando la celebración tradicional, la de los barrios y la de las calles, la fiesta de la Navidad marca claramente la separación entre indígenas y blanco/mestizos. Cada grupo tiene sus propias ceremonias, ritos y espacios. La fiesta tradicional de Navidad es indígena porque es privativa de los saraguros: los blanco/mestizos no participan o participan de manera marginal; además, los mestizos tienen belenes, que son privativos de las «calles» del pueblo y en los que los indígenas no participan. Por otro lado, los novenarios, que incorporan espacios rurales indígenas y mestizos, e integran los «barrios» en una secuencia común, organizada desde la parroquia, no parecen suponer la integración entre ellos: las celebraciones se intercalan entre las localidades sin mezclarse. Existe, sin embargo, relativa igualdad entre los diversos barrios, pues la elección de los que celebrarán la Navidad es por sorteo entre todos. Para ello, el papel de la parroquia parece ser fundamental.

En cualquier caso, la fiesta de Navidad, al distinguir los actos y los espacios en los que deben desarrollarse, separa ritualmente el mundo indígena del no indígena. Ello se expresa en varios planos, pero me

centraré en dos que generan la separación «natural» de ambos grupos: la generación de una identidad indígena por la participación en la fiesta y la creación de mecanismos de exclusión para los no indígenas.

En primer lugar, como los cargos rotan entre individuos y familias de diferentes comunidades, su funcionamiento refuerza una identidad compartida (al menos ritual) que es más «indígena» que «comunal». Dicho en otras palabras, el sistema de fiestas afianza y refuerza una identidad saraguro en desmedro de la identidad de cada una de las comunidades que conforman el grupo (y que probablemente se sustentan en identidades más políticas que rituales). Como el sistema de participación en los cargos está aparentemente abierto a los indígenas de todas las comunidades de saraguros, la fiesta refrenda una identidad étnica y no una identidad comunal: las comunidades se ven privadas de una identidad local refrendada ritualmente, y parte de su debilidad actual podría provenir de ello. Dada la dispersión de las comunidades y la falta de una participación generalizada de los indígenas en todas las fiestas (pues los de cada grupo local participan más en la fiesta cuando es organizada por alguien de su comunidad), parece que el sistema ritual no refuerza al colectivo en tanto organización local-comunal. La esfera ritual tiene su centro en el pueblo de Saraguro²³ (y en la parroquia y en el síndico) y no en las comunidades que celebran la fiesta. La fiesta provee, pues, de un marcador étnico adicional que distingue a los saraguros de los mestizos: la posibilidad de auspiciar la fiesta.

Sin embargo, la fiesta permite también hacer efectiva la separación: en primer lugar, controlando la participación de extraños en los espacios privados (solo los indígenas pueden participar y, aunque se tolera a

²³ No tengo elementos para discernir si existe efectivamente un solo sistema o circuito de cargos o de solidaridades entre los diversos barrios y comunidades indígenas. Sin embargo, es posible que un análisis más exhaustivo (como la elaboración de una lista de los *marcantaitas* que han celebrado cada imagen) mostraría la existencia de subcircuitos paralelos que involucren algunas localidades (aparentemente, la comunidad de Lagunas celebra en particular solo al Niño Grande). La existencia de varias imágenes, combinada con la existencia de dos potenciales centros (las iglesias matriz y de san Francisco), podría generar al menos dos circuitos de rotación de imágenes.

algunos extraños, estos están en principio excluidos); en segundo lugar, protegiendo su imagen frente a terceros (los participantes de la fiesta — particularmente quienes pasaban los cargos— impedían o prohibían a los extraños —léase no indígenas— tomar fotografías de la celebración). Los *ajas* y los *huiquis* acometían y amenazaban a quienes intentaban hacerlo; los parientes del mayordomo pedían que no se tomaran fotografías, y lo mismo sucedía frente a los intentos de registrar la música.²⁴ En cambio, no hubo ninguna restricción a las fotografías tomadas por ellos mismos y tampoco hubo reclamos ante aquellas tomadas durante el recorrido de la plaza. La protección o reserva de la imagen alcanza entonces únicamente los espacios «privados» o «indígenas» de la celebración y no los espacios públicos, sobre los que no se tiene control.

LOS PODERES RELIGIOSOS Y LA IGLESIA

Ninguna fiesta puede celebrarse sin auspicio o patrocinio. En todos los casos, una parte del costo de las fiestas corre por cuenta de un número limitado de personas que las financian mediante la ocupación de cargos religiosos. El patrocinador (o los patrocinadores) de las celebraciones —*marcantaitas* en Saraguro— tienen por función concertar la organización y la disposición de los recursos y agentes necesarios para la realización de la fiesta. Ellos involucran a sus familias y a sus allegados para asegurar que las cosas se desarrollen como debe ser. Al final, la fiesta es costeada por un buen grupo de personas ligadas entre sí por obligaciones de reciprocidad (que normalmente anteceden a la propia celebración). En todos los casos, los patrocinadores son figuras centrales, destacan en la mayor parte de los actos realizados y son depositarios y mercedores de prestigio social entre sus pares.

²⁴ Ello se funda en una intención explícita de impedir que se «comercie» con la imagen de los saraguros, un mecanismo de protección de imagen surgido ante un caso de mal uso de fotografías. En cierta ocasión, estas habrían sido utilizadas para brindar una imagen inexacta y negativa de los indígenas.

En todas partes, la razón primera para participar en el sistema y pasar un cargo es la devoción al santo. Esta cercanía y relación personal y próxima con lo sagrado se traduce, sin embargo, en otras relaciones entre los miembros de la sociedad que celebra la fiesta. Esto todos lo saben, por lo que las motivaciones para auspiciar una fiesta son en realidad múltiples. En Saraguro, se accede al cargo por ofrecimiento voluntario; sin embargo, el candidato debe inscribirse, además, en la parroquia, con lo cual queda sujeto a la aprobación del síndico y del párroco.

Los cargos de Navidad se inscriben, en grueso, en dos sistemas de poder: una esfera de prestigio religioso y otra de poder religioso parroquial. La primera es propia y exclusiva de los grupos saraguros; la segunda corresponde al pueblo en su conjunto.

Ya he señalado que el cargo de *marcantaita* se inscribe en una jerarquía de fiestas y ocupa el lugar más alto en ella; añadiré ahora algunas de sus características. En primer lugar, es un cargo exclusivamente masculino. Aunque existe una *marcanmama*, esta es solo una extensión del patrocinio de la fiesta, que en realidad es pasada por la pareja. Esta característica distingue al cargo mayor de los cargos menores (prioste, mayordomo, muñidor), que son personales y no comprometen a la sociedad conyugal (en su versión masculina o femenina son ocupados por uno de los cónyuges solamente). En segundo lugar, es considerado un cargo costoso, por lo que solo puede ser ocupado por personas económicamente solventes,²⁵ «la gente no se compromete así nomás». Según el *marcantaita* de 1999, es en la comida en lo que más se gasta. Él ahorró durante tres años para pasarlo y tuvo que matar seis toros; a dicho gasto se le suma el de los productos agrícolas, que muchas veces no contabilizan por producirlos ellos mismos o porque son adquiridos mediante mecanismos de solidaridad. El *marcantaita* cuenta con la colaboración de parientes, amigos y vecinos que, cuando saben que uno va a pasar a

²⁵ Referencias orales indican que antes las fiestas eran más grandes y más costosas, y que el cargo era más oneroso, que la gente se endeudaba para pasarlo. Además, habría sido obligatorio: se forzaba a los indígenas a patrocinar las fiestas. En la actualidad, es un cargo absolutamente voluntario.

fiesta, «ven de dar alguna cosa». La institución de reciprocidad alrededor de la fiesta es llamada *pinchis*. El alto costo de curso determina que sea ocupado únicamente por indígenas considerados «ricos» —en contraposición con el cargo del alumbrador (propio de la Pascua de Resurrección en Semana Santa y segundo en la jerarquía), que es considerado algo menos importante y menos costoso— y por personas consideradas «religiosas». Así, por religioso y rico, un *marcantaita* es poderoso.

Además de esta jerarquización estructural, existe también una jerarquía entre *marcantaitas* de acuerdo con el rango de las imágenes del Niño existentes en el pueblo. A cada una de las tres imágenes que se celebran en la iglesia matriz le corresponde una misa. La imagen del templo —la más grande, más antigua y más prestigiosa— corresponde a la misa de medianoche del 24; las otras dos, que pertenecen a particulares, corresponden a las misas llamadas de la «aurora» y de la «fiesta», que se celebran el 25 por la mañana.²⁶ Así, el espacio público-sagrado está jerarquizado y repartido entre los *marcantaitas* a partir de las imágenes de los niños y de las misas que les corresponden.

El cargo de *marcantaita* del Niño Grande es muy solicitado y ya hay candidatos anotados hasta el año 2010; «la de la Iglesia es la que más manda, la que más puede. Es un logro traer un niño grande, el de la medianoche»;²⁷ los cargos menores también se ofrecen, pero las más de las veces son solicitados por los fundadores o propietarios de las imágenes. Los cargos de Navidad de los saraguros reproducen el viejo sistema de intercambio de fiesta por prestigio (o su variante, con la que coincido más, de fiesta porque prestigio: cuando la sociedad presiona para que los individuos más prestigiosos auspicien las celebraciones), tan conocido por los antropólogos.

Sin embargo, la autoridad moral, que es finalmente el poder que otorga el buen nombre, tiene validez limitada, funciona en sus propios

²⁶ En 1999, solo se celebraron dos imágenes en la iglesia matriz, pues una de las propietarias de la tercera imagen estuvo enferma y no pudo conseguir un *marcantaita*. Otras dos imágenes fueron festejadas en la iglesia de San Francisco.

²⁷ *Marcantaita* de 1999.

circuitos y, salvo en comunidades cerradas, no se transmite necesariamente a otras esferas. Y en el caso de Saraguro, la parroquia —el espacio local— es el límite. En el pueblo, las celebraciones patronales se inscriben en las actividades de la parroquia de Saraguro (y en las de la iglesia auxiliar de San Francisco). A diferencia de las fiestas patronales conocidas en los Andes peruanos, no existen instituciones de intermediación (hermandades, sociedades, cofradías u otros) que actúen como contrapeso del poder parroquial. La cadena de comunicación pasa, sin embargo, por un síndico, encargado de los asuntos referidos a los indígenas; este personaje es una especie de intermediario entre las comunidades y la parroquia. Él hace llegar al párroco las solicitudes de los saraguros; también lleva el registro de aquellos que solicitan los cargos de las fiestas y tiene a su cargo coordinar los trabajos y obligaciones de todos ellos en relación con la iglesia. Se trata de un cargo de confianza, que, por lo general, dura varios años, por lo que es ocupado por indígenas de respeto y conocido prestigio.

Y sin embargo, el del párroco no representa formalmente un poder absoluto. En el espacio parroquial existe un consejo parroquial, conformado por cinco representantes de cada uno de los veinte barrios (zonas rurales que rodean al pueblo) y dos delegados por cada una de las doce calles del pueblo, y es el consejo quien decide las acciones más importantes de la parroquia. Así, la parroquia parece tener una función de mediación entre los grupos, al menos en lo que se refiere a asuntos litúrgicos. No estuvimos suficiente tiempo en Saraguro para apreciar si dicha influencia se extiende sobre otras esferas. Sin embargo, la parroquia también participa activamente de la política de separación étnica y asume una función de apoyo, control y supervisión del mantenimiento de las costumbres.²⁸ Hace poco más de ocho años (1993-94), organizó dos congresos de «teología indígena» en los que se recogieron y estable-

²⁸ Cabe mencionar que además de organizar las otras celebraciones (para los mestizos y para los barrios), la parroquia gestiona el mayor y mejor colegio de Saraguro, en el que estudian los hijos de todos los grupos.

cieron los criterios de la costumbre que habría que mantener y conservar. Los resultados y conclusiones de estos congresos guían ahora el desarrollo indígena y católico de la fiesta, favoreciendo, por ejemplo, que la fiesta se celebre con los instrumentos tradicionales y no con banda u orquesta.²⁹ Por otro lado, la iglesia suma, al control de la costumbre, el control sobre el desenfreno y el comportamiento correcto de las fiestas y de los *marcantaitas*, y en ánimo de purificar la celebración busca, por ejemplo, disminuir (o erradicar) el consumo de bebidas alcohólicas. Como se reserva el derecho de aprobación de los *marcantaitas* (por intermedio del síndico), puede eventualmente vetar aquellos candidatos cuya conducta no se ajuste a lo esperado de quien ocupará el máximo cargo de prestigio local.

PROYECTO ÉTNICO Y PROYECTOS POLÍTICOS

En la fiesta de Navidad de Saraguro participan diversos tipos de público. Por un lado, los indígenas locales, para quienes la fiesta es por costumbre una manifestación de fe a la que tratan eventualmente de modernizar o de hacer más vistosa (introduciendo una banda con instrumentos modernos, por ejemplo). Por otro, están algunos indígenas dirigentes y emigrantes de visita, que conocen del potencial de identidad de la fiesta, a la que presentan como algo intrínseco al grupo y de la que se declaran celosos guardianes. Estos públicos tienen diversos proyectos y visiones sobre la fiesta.

Más allá de lo religioso, la fiesta de Navidad de Saraguro se inscribe en un proyecto mayor de conservación de las manifestaciones primigenias, a contracorriente del proceso «natural» de modernización. La música, las danzas y los trajes, considerados expresiones culturales típicas de los saraguros, son conservados sin cambios para mantener su esencia. Para

²⁹ Hay que señalar que en la iglesia de San Francisco no parecen existir el mismo tipo de restricciones: en la fiesta de 1999, uno de sus *marcantaitas* acompañó su comitiva con música de orquesta; el comentario general fue que así no era la costumbre.

ello es menester un esfuerzo consciente, pues, por sí misma, la fiesta, como la sociedad en general, apunta a una transformación hacia la modernidad: buena parte de los saraguros (y con ellos la parroquia) limitan y bloquean la introducción de elementos nuevos (como las bandas de música, que algunos saraguros sí toleran), al mismo tiempo que visitan la ropa típica del grupo, que muchos de los indígenas ordinariamente no usan. Esta actitud está en correspondencia con la construcción de un proyecto de identidad indígena, general y particular, que, como veremos más adelante, es tributario de un proyecto político.

Algunos de los participantes de la fiesta manejaban un discurso indianista explícito, comentando, por un lado, la conservación de las costumbres³⁰ y, por el otro, la «igualdad» entre los indígenas —en contraposición a los blanco/mestizos—. La fiesta, en la que se acogía también a otros indígenas, era presentada como propia de indígenas saraguros. Varios de los asistentes, residentes en Quito o Cuenca, pero de regreso a la localidad en ocasión de la fiesta, estaban casados con mujeres de otras zonas, que eran identificadas no por su lugar de origen sino por su etnia: cañar o napo, entre otras. La indianidad se expresaba también en la vestimenta: durante los días centrales, las esposas de otras etnias vestían el traje típico del lugar; los otros días se vistieron con ropa de ciudad: camisetas y *jeans*. Algunos de los participantes tenían un discurso político de defensa de la indianidad, de la que la fiesta era una muestra ancestral y palpable. En general, eran los migrantes ilustrados quienes más reivindicaban el discurso indianista. En cambio, los saraguros locales no lo predicaban con la misma convicción ni vehemencia.

La protección de la imagen es consecuencia de este hecho: como es considerada «propiedad», se busca control sobre ella. Una actitud exactamente contraria a la que expresan los campesinos peruanos que buscan, en cambio, promocionar su imagen como vehículo de promoción turística. Aunque también existe una promoción de la imagen entre los

³⁰ Uno de los hijos del *marcantaita* comentaba que ellos no ponían banda, como el otro grupo, porque eso no era lo tradicional.

saraguros, opera a otro nivel y para otro público,³¹ y está en consonancia con proyectos de reforzamiento de las identidades indígenas.

En Saraguro se busca reforzar una identidad indígena que opera al menos en tres niveles. En el primero, se distingue a los indios de los mestizos del pueblo; en el segundo, se distingue entre saraguros y otros indígenas; y, finalmente, se establecen diferencias entre indígenas de diversas comunidades. La fiesta de Navidad, que se halla al centro del dispositivo de generación de estas identidades, refuerza sobre todo la primera de las tres. Solo en segunda instancia, mediante una lectura posterior y comparativa, se puede distinguir a los saraguros de otros indígenas. En cambio, al permitir la participación de las diversas comunidades, integrándolas en una celebración única, se niega la tercera. Pero, ¿qué tiene que ver la fiesta con el proyecto político de los saraguros?. Para responder esta cuestión es necesaria una breve aproximación.

Desde mediados de los años setenta se empieza a producir un proceso de centralización de los cabildos y comunidades saraguros, primer eslabón de organización hacia la construcción del movimiento indígena en el sur de Ecuador. El proceso se inició con la creación de una federación en Chuquidel (Lagunas), a la que seguiría años después una segunda en Tenta. En 1978, se integran los dos grupos y, poco después, al afiliarse algunas comunidades de San Lucas, se consolida la Asociación de Indígenas Saraguros. Un congreso en Yacuambi³² provocó un cambio de nombre (FIIS - Federación Interprovincial de Indígenas Saraguros). Finalmente, en 1986, aparece una nueva asociación, la CIOIS (Coordinadora Interprovincial de Organizaciones Indígenas Saraguros), más bien antagónica a la anterior. A lo largo del proceso, aparecieron muchas otras pequeñas federaciones de saraguros de alcance más bien regional. En la actualidad, alrededor de una veintena de organizaciones de segundo grado se disputa la centralización del grupo étnico. Buena parte de la movilización indígena privilegia la educación como estrategia de

³¹ Cf. <<http://www.saraguro.org>>, página web elaborada por una asociación de promoción del desarrollo de los saraguros.

³² Realizado en 1981.

movilización y reivindicación social. Por lo general, los grupos y comunidades están integrados en alguna federación y, en ocasiones, en más de una o en ninguna.³³

Viendo la fiesta desde el proyecto político, queda claro que dicho ámbito subsume a lo religioso. Para dicho proyecto, la fiesta es solo un marcador de identidad étnica entre otros. En mi lectura, el proyecto de reivindicación étnica de los saraguros depende más del manejo de discursos que de sus marcadores de identidad. Estos, si bien son necesarios, en realidad son secundarios. Dicho en otras palabras, el proyecto indígena muestra la fiesta como propia en la medida en que le permite legitimar sus reclamos y derechos; pero para concretarlos, y sobre todo para afirmar la identidad indígena «hacia fuera», depende más de sus organizaciones gremiales y políticas.³⁴

En resumen, estamos hablando de dos niveles de identidad: uno de consumo local, por el cual los saraguros se inscriben en su comunidad étnica de base, y otro de exportación, como sustento de un proyecto de promoción social y económica construido desde las diferencias étnicas y que, en medio de las reivindicaciones, necesita ser afirmado: «La afirmación de la identidad es como la adopción de una meta, que en esencia resume la necesidad de preservar los elementos que forman la cultura de uno [...] así, el saraguro afirma su identidad al hacerse cargo de responsabilidades en las fiestas religiosas católicas».³⁵

La afirmación de identidades de exportación supone la apertura de espacios locales hacia espacios y públicos más amplios, que incorporan no solo a los emigrantes (que por lo general están directamente involucrados en la producción de los proyectos de promoción local) sino a

³³ CHALÁN, Luis Aurelio. *Op. cit.*, p. 25.

³⁴ Cf. SANTANA, Roberto. *Ciudadanos en la etnicidad. Los indios en la política o la política de los indios*. Quito: Abya Yala, 1995 y SARANGO, Fernando. «Los saraguros». En: ALMEIDA, José (coord.). *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*. Quito: Abya-Yala, 1995, pp. 339-369.

³⁵ SARANGO, Fernando. *Op. cit.*, pp. 352-353.

mucha más gente. Llegados a este punto, ya no tiene sentido la identidad en sí misma sino los usos y los proyectos que ella posibilita.

Existe cierto consenso que considera que los movimientos étnicos buscan ampliar la esfera de lo público, incluyendo las diferencias étnicas y culturales como parte de los derechos fundamentales.³⁶ Una de las premisas en las que se basan estos movimientos es que la cultura propia es un recurso basado en una suerte de conocimiento local —en el sentido que le da Geertz, como algo propio de una cultura específica—.³⁷ En este proyecto, los pueblos indígenas movilizan recursos, establecen alianzas y ponen en práctica estrategias basadas, las más de las veces, en el reclamo de derechos desde una identidad fundada sobre una cultura propia y diferente.

En estos movimientos, o por lo menos en el caso ecuatoriano, se definen tres tipos de relaciones, expresadas muchas veces sobre tensiones: 1) aquella que establece los derechos colectivos de los grupos a una nacionalidad y ciudadanía diferente y específica dentro del Estado; 2) la que establece el derecho a la diferencia entre ciudadanos indígenas de etnias diferentes; y 3) la que se produce entre los miembros de una misma etnia, entre los poderes macroétnicos y aquellos de los espacios locales.

En el primer tipo de relación, las fiestas son utilizadas como pretexto para la construcción de una identidad indígena que es sujeto de derechos. No voy a insistir aquí en las luchas políticas de los indígenas ecuatorianos, sobre los que existe una amplia literatura; solo me interesa mencionar que lo que se busca es la construcción de un espacio para la ciudadanía indígena, con derechos y deberes específicos, dentro de un Estado multinacional integrado.

En cambio, en el segundo tipo, las fiestas forman parte del paquete de elementos distintivos que sirven para construir las diferencias entre

³⁶ DE LA PEÑA, Guillermo. «Notas preliminares sobre la «ciudadanía étnica» (el caso de México)». En: OLVERA, Alberto (comp.). *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*. México D.F.: Colegio de México, 1999, p. 300.

³⁷ DURSTON, John. «Los pueblos indígenas y el desafío de la modernidad». *Revista de la CEPAL*, n.º 51, diciembre, 1993, p. 90.

indígenas, junto con la vestimenta, la comida y otras tradiciones. Los *marcantaitas*, *ajas* y *huiquis* diferencian a los saraguros de los otavalos (que tienen en cambio corazas y otros personajes); así, las fiestas —junto con otras manifestaciones culturales y étnicas— forman parte del activo sobre el que se construyen derechos específicos de cada grupo dentro de un conjunto de reivindicaciones comunes.

El tercer tipo de relación es el más problemático, pues, por lo menos para el caso de los saraguros, parece haber cierto desencuentro entre los reclamos y reivindicaciones de las dirigencias étnicas y las dirigencias locales. En Ecuador —y en Saraguro—, la identidad y la ciudadanía étnicas se han ido construyendo «desde arriba», se han sustentado en un discurso de igualdad, en la existencia de espacios étnicos integrados y en la posibilidad de espacios panindígenas.³⁸ No solo no habría correspondencia entre el proyecto local y el nacional, sino que, en algunas ocasiones, estos dos elementos parecieran estar en conflicto (existen también proyectos diferentes de nación saraguro, que dependen de las organizaciones políticas que buscan centralizar el movimiento).³⁹

La integración de todos los saraguros —propalada por los discursos— es difícil, pues se habla de gente ubicada en espacios (con intereses y problemáticas) diferentes: el territorio ancestral (referente para todos), el núcleo indígena (donde realmente está la población) y la periferia indígena moderna (generalmente en las ciudades), donde se afincan los dirigentes de los movimientos de reivindicación indígena.⁴⁰ Y, sin embargo, es esta igualdad predicada entre gentes diferentes —pero con el mismo conjunto de obligaciones y derechos—, lo que hace que se trate de una construcción ciudadana.

³⁸ Esta es una lectura *etic* del fenómeno (Cf. SANTANA, Roberto. *Op. cit.*). La visión *emic*, desde los líderes indígenas, sostiene muchas veces el sentido inverso (cf. SARANGO, Fernando. *Op. cit.*).

³⁹ El trabajo de Santana ilustra los diferentes proyectos de las dirigencias de indígenas saraguros y de los dirigentes de las comunas, así como los desacuerdos y tensiones generados por ellos. Dicho trabajo analiza específicamente la comunidad de Lagunas, la misma en la que presencié la fiesta de Navidad de 1999.

⁴⁰ SANTANA, Roberto. *Op. cit.*, p. 287.

ALGUNAS CONCLUSIONES

En Saraguro, el factor étnico se revela de manera importante como elemento para afirmar que el vínculo entre religión y poder local se establece en términos diferentes a los que estamos acostumbrados a encontrar en las sociedades campesinas peruanas. Aunque puede tratarse de una afirmación apresurada, pienso que la separación entre indígenas y mestizos limita la integración de la política local y genera, por eso mismo, un polo de tensión que disminuye la fluidez de las relaciones entre actores y que impide una imbricación entre religión y política como la que existe en el Perú. La etnicidad condiciona los juegos de poder local, al tiempo que funciona como intermediaria en su proyección regional y nacional.

El escenario de la fiesta de Navidad es una puerta de entrada al análisis de dos proyectos diferentes: el de los indígenas y el de la parroquia. En cambio, es insuficiente para el análisis de la política en términos de gobierno local, por lo que la dejaremos de lado en estas conclusiones. La parroquia y los indígenas configuran, sin embargo, un espacio de interacciones políticas que transita por varios escenarios locales y no locales.

Existe un espacio religioso local, dominado por la parroquia, que involucra al conjunto de la población, católica y no católica. Aparentemente separada de la escena política local, su peso más allá de lo religioso es evidente. Su proyecto evangelizador pretende, por un lado, integrar y, por el otro, respetar la cultura indígena, al punto de promover algunas de sus manifestaciones. En su consejo parroquial y en parte de la fiesta de Navidad, la parroquia promociona el encuentro de sus feligreses más allá de la separación étnica, pero también promueve la revalorización de las costumbres indígenas, buscando temperarlas y darles un sentido católico.

Para los saraguros, el sentido de la fiesta se inscribe, en primer lugar, en su tradición religiosa y en la devoción familiar y personal a la imagen del Niño. Este hecho trae consecuencias para la definición del grupo y para la generación de redes de reciprocidad y jerarquías fundadas en el prestigio. Pero, en segundo lugar, corresponde también a la caracteriza-

ción del grupo y a su identificación ante los no indígenas y ante otros indígenas no saraguros; se inscribe claramente en un proyecto político de alcance regional y nacional. La etnicidad se percibe en la práctica ritual y festiva que, a su vez, es utilizada en una práctica política que insiste en la distinción y separación del grupo, y en su articulación en esos términos. Todo ello, visto desde el grupo indígena saraguro, mostraría una solución de continuidad entre religión y política; sin embargo, desde los diferentes niveles y los diferentes actores que configuran el universo del grupo, las prácticas religiosas —aunque apuntalan el proyecto político— aparecen disociadas en la práctica, mostrando que se trata de ámbitos separados.

Así, aunque hay cierta coincidencia entre indígenas y parroquia alrededor de la celebración de la fiesta de la Navidad, en realidad sus proyectos no coinciden. Si bien ambos agentes defienden la etnicidad y la revaloración de lo indígena, sus objetivos finales son distintos; la mayor coincidencia se daría entre los movimientos progresistas desde las iglesias, que sostienen la causa indígena promoviendo una política de equidad, reconocimiento y participación de los grupos indígenas.⁴¹

Finalmente, los mecanismos puestos en movimiento en el accionar de los actores políticos locales alrededor de la fiesta de Navidad (los indígenas y la parroquia) son diferentes. La parroquia promueve cierto nivel de concertación, busca reunir a los diferentes actores, pero se reserva la posibilidad de ejercer cierto control, no impositivo pero real. En cambio, el instrumento de los saraguros es la administración de su imagen, de la que la fiesta es uno de los mejores exponentes. Más allá de su valor intrínseco como manifestación cultural, el valor de la fiesta es su capacidad de mostrar el grupo a terceros y a sí mismos, y la posibilidad de restringir el acceso a dicha manifestación, física o visualmente.

Es claro que la fiesta de la Navidad de Saraguro no se halla en el centro de su política étnica, pero no es menos cierto que sin ella po-

⁴¹ Me refiero al apoyo brindado por grupos religiosos cristianos (católicos y no católicos) y a su papel en la generación del movimiento indígena en Saraguro, y, en general, en Ecuador.

drían sentirse menos saraguros. Además, funciona como soporte de base sobre el que se construyen otras cosas, no rituales y no religiosas, pero ciertamente alrededor de una política que tiene la etnicidad en su centro.

BIBLIOGRAFÍA

ABÉLÈS, Marc

Anthropologie de l'État. París: Armand Collin, 1990.

ALMEIDA, José (coord.)

Identidades indias en el Ecuador contemporáneo. Quito: Abya-Yala, 1995.

AMSELLE, Jean-Loup

Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs. París: Payot, 1990.

AUGE, Marc

Los no-lugares. Una antropología de la sobremodernidad. Barcelona: Gedisa, 1993.

BALANDIER, Georges

Anthropologie politique. París: PUF, 1974.

BARTH, Fredrik (comp.)

Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BELOTE, Linda y Jim BELOTE

«El sistema de cargos de fiestas en Saraguro». En: NARANJO, Marcelo *et al.* *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1984, pp. 43-70.

Los saraguros. Fiesta y ritualidad. Quito: Universidad Politécnica – Abya-Yala, 1994.

BOTERO, Luis

Indios, tierra y cultura. Quito: Abya-Yala, 1992.

BOTERO, Luis (comp.)

Compadres y sacerdotes. La fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural. Quito: Abya-Yala, 1991.

CHALÁN, Luis Aurelio

«La celebración de la Navidad en Saraguro: sus personajes». En: BELOTE, Linda y Jim BELOTE. *Los saraguros. Fiesta y ritualidad*. Quito: Universidad Politécnica – Abya-Yala, 1994, pp. 27-61.

DE LA PEÑA, Guillermo

«Notas preliminares sobre la «ciudadanía étnica» (el caso de México)». En: OLVERA, Alberto (comp.) *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*. México D.F.: Colegio de México, 1999, pp. 283-303.

DIEZ, Alejandro

«Mi reino también es de este mundo. Religión y política en Catacaos». En: MARZAL, Manuel; Catalina ROMERO y José SÁNCHEZ (eds.) *La religión en el Perú al filo del milenio*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 353-380.

«Diversidades, alternativas y ambigüedades. Instituciones, comportamientos y mentalidades en la sociedad rural». En: AGREDA, Víctor; Alejandro DIEZ y Manuel GLAVE (eds.) *Perú: el problema agrario en debate*. Lima: Sepia, 1999, pp. 245-326.

DURSTON, John

«Los pueblos indígenas y el desafío de la modernidad». *Revista de la CEPAL*, n.º 51, diciembre, 1993, pp. 89-100.

MENDIZÁBAL, Tania

«La comunidad de Lagunas-Saraguro y la fiesta de Navidad». En: RUEDA, Marco. *La fiesta religiosa campesina. Andes ecuatorianos*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1982, pp. 359-369.

QUIZHPE, Segundo

«La celebración del Corpus Christi: significados y funciones de sus personajes». En: BELOTE, Linda y Jim BELOTE. *Los saraguros. Fiesta y ritualidad*. Quito: Universidad Politécnica – Abya-Yala, 1994, pp. 107-154.

RUEDA, Marco Vinicio

La fiesta religiosa campesina. Andes ecuatorianos. Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1982

SANTANA, Roberto

Ciudadanos en la etnicidad. Los indios en la política o la política de los indios. Quito: Abya-Yala, 1995.

SARANGO, Fernando

«Los saraguros». En: ALMEIDA, José (coord.). *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*. Quito: Abya-Yala, 1995, pp. 339-369.

VOGEL, Ursula y Michel MORAN

The Frontiers of Citizenship. Hong Kong: Mac Millan, 1991.

WEALE, Albert

«Citizenship Beyond Borders». En: VOGEL, Ursula y Michel MORAN (eds.).
The Frontiers of Citizenship. Hong Kong: Mac Millan, 1991, pp. 155-165.