



**LAS FIESTAS COMO HERRAMIENTA DINÁMICA DE  
AUTODEFINICIÓN IDENTITARIA: el caso de los Otavalos (kichwa-  
hablantes, Andes ecuatorianos)**

***AS FESTAS COMO FERRAMENTA DINÂMICA DE AUTODEFINIÇÃO  
IDENTITÁRIA: o caso dos Otavolos (kichwa-falantes, Andes  
Equatorianos)***

***LES FÊTES COMME INSTRUMENT DYNAMIQUE  
D'AUTODÉFINITION IDENTITAIRE: le cas des Otavalos (kichwaphones,  
Andes équatoriennes)***

Jérémie Voirol

Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale (LACS)  
Université de Lausanne (Suíça)

LACS, Quartier UNIL-Dorigny, Bâtiment Anthropole, CH-1015 Lausanne (Suíça)  
E-mail : Jeremie.Voirol@unil.ch

**Resumen**

En primer lugar, intentaré dar cuenta de la importancia de las fiestas anuales de los indígenas de la región de Otavalo a partir de algunos datos etnográficos e históricos. Actualmente la fiesta de San Juan, también llamada “Inti Raymi” (“Fiesta del Sol”), juega un papel fundamental. A partir de las prácticas festivas de algunos interlocutores otavaleños, pondré en relieve el desajuste relativo con relación a sus discursos sobre las fiestas. Aunque la tendencia es hablar de lo que se debe hacer más bien que lo que ellos hacen, estos discursos permiten definirse como “indígena” y reesforzar su sentimiento de pertenencia grupal. Esta construcción identitaria se hace en interacción con el discurso “oficial” (hacia el “exterior”) de los líderes indígenas. Éste último se constituye sobre la base de fuentes etnográficas y históricas, pero se tiene que inspirar también sobre las prácticas festivas de los indígenas y se difunde principalmente por medios de comunicación. De igual manera, intentaré demostrar que este discurso influye sobre las prácticas festivas que están en constante transformación. Todos estos discursos marcan así una voluntad de controlar la definición de sí mismo y de (re)construir su propia identidad. Las fiestas constituyen una manera privilegiada de hacerlo.

**Palabras clave:** fiesta, identidad, autodefinición, Otavalo, Ecuador.

## Resumo

Em primeiro lugar, tentaremos dar conta da importância das festas anuais dos indígenas da região de Otavalo a partir de alguns dados etnográficos e históricos. Atualmente a festa de São João, também chamada de "Inti Raymi" (Festa do Sol) desempenha um papel fundamental. A partir das práticas festivas de alguns interlocutores otavaleños, podemos destacar a diferença relativa em relação a seus discursos sobre as festas. Embora a tendência seja falar do que se deve fazer mais bem que eles fazem, esses discursos permitem definir-se como "indígenas" e reforçar seu sentimento de pertencimento grupal. Esta construção identitária é feita em interação com o discurso "oficial" (em direção ao "exterior") dos líderes indígenas. Este último se constitui sobre a base de fontes etnográficas e históricas, porém tem que se inspirar também sobre as práticas festivas dos indígenas e se difunde principalmente pelos meios de comunicação. Do mesmo modo, tentaremos demonstrar que este discurso influencia as práticas festivas que estão em constante transformação. Todos estes discursos marcam, deste modo, uma vontade de controlar a definição de si mesmo e de (re)construir sua própria identidade. As festas constituem uma maneira privilegiada de fazê-lo.

**Palavras-chave:** festa, identidade, autodefinição, Otavalo, Equador.

## Résumé

Tout d'abord, je tenterai de montrer l'importance des fêtes annuelles des autochtones de la région d'Otavalo à partir de quelques données ethnographiques et historiques. Actuellement, la fête de San Juan, appelée aussi « Inti Raymi » (« Fête du Soleil »), joue un rôle fondamental. A partir des pratiques festives de quelques interlocuteurs d'Otavalo, je mettrai en évidence le décalage relatif avec leurs discours sur les fêtes. Bien que la tendance est de parler de ce qui doit se faire plutôt que de ce qu'ils font, ces discours permettent de se définir comme « autochtone » et de renforcer le sentiment d'appartenance groupale. Cette construction identitaire se fait en interaction avec le discours « officiel » (dirigé vers l'extérieur) des leaders autochtones. Ce dernier se constitue sur la base de sources ethnographiques et historiques, mais il doit aussi s'inspirer des pratiques festives des autochtones et il se diffuse principalement par des moyens de communication. Je tenterai de démontrer que ce discours influence en retour les pratiques festives qui sont en constante transformation. Tous ces discours marquent ainsi une volonté de contrôler la définition de soi-même et de (re)construire son identité propre. Les fêtes constituent une manière privilégiée pour cela.

**Mots clés:** fête, identité, autodéfinition, Otavalo, Équateur.

## Introducción

Muchos textos folkloristas, etnográficos y etnohistóricos han destacado la importancia fundamental que tienen las fiestas indígenas en la vida de los autóctonos



andinos<sup>1</sup>. La población kichwa-hablante de la región de Otavalo en el norte de los Andes ecuatorianos – los Otavalos u Otavaleños – no escapa a este esquema<sup>2</sup>. Esta manera “particular” de celebrar las fiestas debería por lo tanto formar parte de modo significativo de la “identidad” indígena de estos pueblos.

Es por eso que, a partir de las prácticas y de los discursos sobre las fiestas, quisiera interrogar una manera de definirse como “indígena” en la región de Otavalo. Enfocaré principalmente la fiesta de San Juan/Inti Raymi que constituye en la celebración más importante de los Otavaleños. Ésta conoció una revitalización desde los años 1990, particularmente por el éxito económico de esta población autóctona (comercialización de productos textiles), por el peso creciente de los movimientos indígenas (revalorización de la autoctonía) y por la demanda turística (búsqueda de la “autenticidad”). La utilización, desde esta época (MEISCH, 2002), del término kichwa “Inti Raymi” (en lugar de “San Juan”) en la esfera pública por parte de los líderes otavaleños ya es una señal de una reapropiación discursiva de la fiesta.

En primer lugar, me focalizaré sobre el tema de las fiestas anuales de los Otavalos con un enfoque histórico y etnohistórico. ¿Cómo evolucionaron desde la conquista? ¿Qué fuerzas ideológicas, políticas y culturales influyeron sobre las fiestas? ¿Qué papel tuvo la iglesia católica en este proceso? ¿Qué importancia tuvieron estas fiestas?

Después ahondaré en la fiesta de San Juan/Inti Raymi. Me interesaré por las actividades y las prácticas festivas que caracterizan esta fiesta. A partir de mis datos etnográficos, especificaré la “trayectoria festiva” de algunos otavaleños para mostrar como actores particulares se comprometen en un “complejo festivo” como el de San Juan<sup>3</sup>. Interrogaré a continuación las relaciones entre estas prácticas y los discursos sobre la fiesta de los actores sociales. Los confrontaré después con los discursos oficiales de “líderes” indígenas difundidos por medios de comunicación y destinados al “exterior”. ¿Sobre qué se basan? ¿Qué quieren significar? Intentaré mostrar como éstos son recibidos por los Otavalos y como les influyen sobre los discursos y las prácticas.

---

<sup>1</sup> Agradezco a Andrea Olivera y a Miguel Cárdenas por sus correcciones y comentarios de este texto.

<sup>2</sup> Los Otavalos se dedican principalmente a la artesanía y a su comercialización. Las actividades agrícolas sirven generalmente para el consumo doméstico.

<sup>3</sup> Defino la “fiesta” como una manifestación ritual, un evento particular en la vida social caracterizado por una intensificación de las relaciones sociales, un establecimiento de normas especiales y que puede

Basaré mi argumentación sobre fuentes antropológicas y (etno)históricas, pero me focalizaré sobre datos etnográficos que recogí principalmente durante una pequeña investigación de campo en junio-julio de 2008 en Peguche, comunidad vecina de la pequeña ciudad de Otavalo. Por lo tanto, mi estudio no pretende ser exhaustivo, sino explorar pistas de reflexión que deberían permitir una investigación más profunda.

### **Importancia de las fiestas en la región de Otavalo: enfoque histórico**

Para empezar voy a interesarme en el origen de las fiestas otavaleñas para tomar consciencia de su importancia, enfocando especialmente las festividades de San Juan/Inti Raymi por ser la fiesta más importante del año en la región de Otavalo<sup>4</sup>. Como la apelación doble que ocupo y que utilizan también los actores lo sugiere, hay que buscar el origen en la tradición hispana-cristiana y prehispánica.

El término “Inti Raymi”, que significa en kechwa “Fiesta del Sol”, refiere al culto solar que los Incas celebraban durante el solsticio de junio, el cual se hacía también para agradecer por las cosechas de maíz. Sin embargo el culto solar existía antes de la llegada de los Españoles en todos los Andes (Zuidema), hasta en las regiones poco influenciadas por el imperio incaico, como el norte del actual Ecuador, y en las que no tuvieron contactos directos con ése, como los Andes colombianos.

Según Caillavet (2000), esta fiesta prehispánica en la región de Otavalo se disimuló en la de San Juan, que ocurre a una fecha cercana, el 24 de junio, y sufrió una fuerte influencia de la fiesta del Corpus Christi. En efecto, durante la conquista americana, la Corona española dio una gran importancia a la fiesta del Corpus en su estrategia política-religiosa. Las autoridades tanto civiles como eclesiásticas recurrieron a medios importantes para asegurar la predominancia de esta fiesta que se iba a volver en la fiesta colonial por excelencia. Se trata de una celebración móvil que tiene lugar sesenta días después del domingo de Resurrección, es decir entre mayo y fines de junio (ZUIDEMA, 1996); puede entonces ocurrir también el 24 de junio, fecha de la San Juan (la que hoy se llama San Juan o Inti Raymi según los interlocutores otavaleños). Celebración de la Eucaristía, simbolizaba la lucha maniquea entre el bien y el mal (y la

---

oponerse en cierta medida al cotidiano. Un “complejo festivo” es una fiesta que dura algunos días y que comprende varias actividades (cf. WIBBELSMAN, 2004).

<sup>4</sup> En este capítulo, me inspiro principalmente en Caillavet (2000) y en Molinié (1995).



victoria del primero sobre el segundo), estableciendo un paralelo con la reconquista de los Españoles sobre los Moros (la representación de las peleas entre estos dos pueblos y la victoria de los primeros eran frecuentes durante las fiestas de santos) y con la conquista “espiritual” de los Amerindios para afirmar la supremacía cristiana.

Esta fiesta constituyó un medio fundamental de evangelización y la celebración principal impuesta a las poblaciones indígenas de las Américas, lo que implicaba una participación obligatoria de los jefes autóctonos. Por consiguiente remodeló las costumbres populares y marcó un nuevo ritmo en el calendario local. Sin embargo se puede también observar que la fiesta del Corpus Christi se transformó en un refugio para los cultos prehispánicos, tomando en cuenta un cierto número de similitudes con algunos aspectos de celebraciones indígenas (como la del Inti Raymi por ejemplo). Pues se encuentra actualmente en el Corpus amerindio y en varias festividades que le están relacionadas (como el Inti Raymi/San Juan) elementos tanto prehispánicos (como la fiesta de las cosechas) como cristianos. La influencia del Corpus marcó igualmente un gran número de celebraciones que tienen lugar a otras épocas del año y él mismo fagocitó aspectos de distintas fiestas (carnaval, etc.) (MOLINIÉ, 1995).

Al respecto, el cronista español Polo de Ondegardo notó en el siglo XVI similitudes entre el Corpus europeo y el Inti Raymi:

Ha se de advertir que esta fiesta cae quasi al mismo tiempo que los Christianos hazemos la solemnidad de Corpus Christi, y que en algunas cosas tienen alguna apariencia de semejança (como es en las danças, representaciones, ó cantares) y que por esta causa [...] ay oy día entre los Indios que parecen celebrar nuestra fiesta de Corpus Christi, mucha superstición de celebrar la suya antigua del Intraymi (in MOLINIÉ, 1995, p.47).

Además, según Molinié (1995), el Corpus tenía también una dimensión solar en Europa y ha podido luego servir de intersección entre las dos tradiciones.

Por ejemplo, los rituales de agresión, la confrontación y la estructura binaria constituyen unos de los aspectos que caracterizan el Corpus Christi indígena u otras festividades cercanas como la de San Juan. Estos elementos, que podrían ser considerados como típicamente andinos, provienen en realidad tanto de la tradición cristiana como andina. Como ya mencioné, la fiesta del Corpus está caracterizada por la lucha maniquea entre el bien y el mal como se puede ver todavía hoy en día durante el



Corpus de Camuñas (Toledo, España) donde la cofradía del Santísimo Sacramento está dividida en dos grupos antagónicos, los *Pecados* y los *Danzantes*, que mantienen entre ellos una hostilidad ritual (ver MOLINIÉ, 1995). El Corpus mediterráneo integra también elementos carnavalescos (particularmente de violencia y de agresión) (CAILLAVET, 2000). Por otro lado, las “peleas rituales” constituyen la influencia propiamente andina. Existían ya en el tiempo de los Incas según Zuidema (1996); se trata de peleas que oponen comunidades indígenas organizadas en una estructura simbólica dual y hostiles de manera permanente o solamente durante las fiestas. Deben provocar heridos y/o muertos para la eficacia del rito, pues la sangre derramada garantiza una buena cosecha. En los Andes del sur, tienen lugar en carnaval, pero en los del norte, durante el Corpus, San Juan y/o San Pedro y Pablo (CAILLAVET, 2000). Hay que añadir todavía que el antagonismo es siempre binario y que se trata de dos grupos de tamaño similar.

Por lo tanto, el Inti Raymi/San Juan actual tiene orígenes prehispánicos e hispano-cristianos (procedentes particularmente del Corpus) (CAILLAVET, 2000; MOLINIÉ, 1995). El Corpus Christi es celebrado todavía en algunas comunidades de la región de Otavalo, pero no es tan significativo como la fiesta de San Juan. En los Andes ecuatorianos centrales, al contrario, mantiene una importancia particular (NARANJO, 2002; BOURQUE, 1994). La imaginación popular efectuó entonces un trabajo incesante de reelaboración y de reformulación sincrética abasteciéndose de elementos culturales y religiosos a disposición, que esté en el repertorio indígena local y regional o hispánico.

Friedrich Hassaurek, un diplomático norteamericano en Quito, visitó durante algunos días la región de Otavalo en junio de 1863 durante la fiesta de San Juan. La describió brevemente en su *Four years among the Ecuadorians* publicado en el mismo año (KAARHUS, 1989). Elementos carnavalescos, antagónicos, los bailes y la música estaban todavía presentes. Los textos antropológicos a mi disposición (el más antiguo siendo el de Parsons (1945)) mencionan siempre esta fiesta como la más importante del año en la región de Otavalo. Tiene todavía su carácter agrícola de celebración por las cosechas (coincide con el tiempo de cosecha de maíz y de siembra), lo que señala la

importancia que conserva la tierra en una sociedad cuya actividad principal ya no es la agricultura<sup>5</sup>. Al contrario, ya no hay referencias al “Sol”.

### **Una cronología de la fiesta actual de San Juan/Inti Raymi**

Voy a describir brevemente, a partir de mi experiencia personal, de mis observaciones, de los discursos de los interlocutores con quien conversé y de textos etnográficos, la fiesta de San Juan/Inti Raymi en la comunidad de Peguche<sup>6</sup>, situada cerca de la pequeña ciudad de Otavalo, donde pasé un mes en junio-julio de 2008 y algunos días durante esta fiesta en 2006. En efecto, se puede encontrar variaciones en cada comunidad de la región.

En Peguche, la fiesta de San Juan, que dura una semana, empieza el 22 de junio por el “baño ritual” (“*armay chishi*”, “tarde del baño”) que tiene lugar principalmente durante la noche. La fiesta comienza con el ruido de cohetes y voladores. La mayoría de la gente – los Pegucheños, pero también indígenas de comunidades vecinas (sobre todo hombres), turistas nacionales y extranjeros – se bañan en la cascada de Peguche que está ubicada en la parte superior de la comunidad. Dos otras partes del río que proviene de la cascada son utilizadas también para eso (una llamada “Piedra sagrada” y la otra “Magdalena Pugyu”). Los Pegucheños con quien hablé me explicaron que el baño permite pasar de un período temporal a otro; constituye el “año nuevo indígena”. El agua purifica el cuerpo y la mente, evacua lo negativo acumulado durante todo el año así como los malos espíritus (las malas energías, la mala suerte según los interlocutores) y atrae buenos espíritus, buenas energías o suerte. Pedro, un artesano de veintiocho años, me dijo después de bañarse: “El agua estuvo rica. ¡Me siento como nuevo!”. Este baño permite también agarrar fuerzas para los bailes que se hacen todas las noches durante una semana. Alberto, un tejedor de cuarenta y ocho años, dijo: “para que dé más ánimo”; y mi anfitrión Antonio: “los que aguantan el baile toda la semana o amanecen bailando se bañaron en la Cascada”. La eficacia de este ritual está acentuada pegándose con ortigas y haciéndose soplar con colonia o aguardiente.

---

<sup>5</sup> Sin embargo, ésta queda esencial, principalmente para los hogares de pocos recursos económicos.

<sup>6</sup> Como en otras comunidades otavaleñas, la actividad principal de los Pegucheños es la artesanía (particularmente el tejido). La agricultura sirve generalmente sólo para el consumo doméstico.

Después del baño, la gente va a bailar en grupos en la plaza de Faccha Llakta (“comunidad de la cascada”, barrio de Peguche) o de “casa en casa” (véase más abajo), intercambiando alcohol. La comisión barrial de Faccha Llakta preparó una quincena de “castillos” – estructuras de carrizo donde cuelgan frutas, panes y alcohol – que la gente puede coger esta primera noche. La persona que toma uno, tiene que entregar a la comisión dos castillos el año próximo en la fiesta de San Juan. Generalmente comparte el contenido con un grupo de parientes y/o amigos que le ayudarán a devolver los dos castillos.

Al día siguiente, el 23 de junio, se come la “comida típica” de la fiesta en el espacio privado con la familia<sup>7</sup>; colada de maíz, porotos, mote, cuy asado y salsa de ají. Esta comida marca el tiempo de la fiesta (toda la gente que conocí la comió; hay que decir además que se la puede consumir también en varios contextos festivos o en eventos especiales como matrimonios por ejemplo).

Por la noche, los grupos de sanjuanés<sup>8</sup> van a bailar a Peguche o a Otavalo. Ahí, muchos grupos de las comunidades vecinas bajan y se “toman la plaza”; bailan alrededor de la plaza del mercado (Plaza de los Ponchos) en el centro de la ciudad. Desde esta noche, una gran parte de los sanjuanés se disfrazan de Aya Uma (literalmente “cabeza de espíritu”, máscara típica de la fiesta en esta región), de mujer, de militar, de eclesiástico, de policía, de *mishu*<sup>9</sup>, de político (nacional o extranjero), de agente de seguridad, de papá Noel, de turista, etc. personajes que representan generalmente una figura de poder. Pueden ponerse simplemente también cualquier máscara, una peluca, gorros o gafas. En cuanto al resto de la gente, viste ropa “tradicional” (es decir que marca una identidad “indígena”<sup>10</sup>) para las mujeres y los hombres adultos y jeans y camiseta a la moda europea/norteamericana y/o blanca-mestiza para los jóvenes varones. Esta toma de plaza<sup>11</sup> y los disfraces constituyen una

---

<sup>7</sup> Es decir la familia nuclear. Pero se puede invitar a otros parientes cercanos y/o a compadres.

<sup>8</sup> Nombre de los músicos y bailarines de la fiesta de San Juan.

<sup>9</sup> “Mestizo” en kichwa. Término que se refiere a todos los miembros de la sociedad blanca-mestiza nacional y por extensión a todos los que no son considerados como “*runa*” (“indígena” en kichwa).

<sup>10</sup> *Anaku* (pieza de tela enrollada alrededor de la cintura), blusa blanca bordada, collares color oro para las mujeres, pantalón blanco y poncho para los hombres.

<sup>11</sup> Durante la fiesta de San Juan, los indígenas suelen tomar lugares que representan el poder como patios de hacienda (en la época de las haciendas) y plazas principales de ciudades mestizas (Hassaurek ya describe este hecho en el siglo XIX). Estos sitios son dominados momentáneamente por los “subalternos”.





clara dimensión carnavalesca y transgresiva hacia el orden de la sociedad blanca-mestiza nacional dominante (y mismo más allá).

Los sanjuaneros hacen bailes concéntricos. Generalmente de tres a siete músicos están en el centro y giran. Los bailarines giran en el mismo sentido en círculos a su alrededor. Cuando los músicos varían la melodía, cambian de orientación y los bailarines los siguen. Por momentos, se zapatea duro en el suelo al ritmo de la música.

En los pueblos, los grupos de sanjuaneros bailan de “casa en casa” (“*wasin wasin*” en kichwa). Los grupos irrumpen en casas privadas y bailan en la sala principal o en el patio. Son recibidos por los dueños con chicha, trago o “hervido”<sup>12</sup>; ellos dan a un miembro del grupo una botella de alcohol o un balde de chicha y éste comparte el contenido con sus compañeros. Cuando terminan el alcohol, salen de la casa y van a buscar otra.

El 24 de junio, día de San Juan, se llama “Día Grande” (“*Jatun Puncha*”). Se celebra la misa en el honor de San Juan. Algunos indígenas participan en el ritual de “dar misa”. Llevan a la iglesia una imagen o una estatua de un santo o una virgen que les prestó un pariente, un amigo o un vecino. La depositan delante del altar para que “reciba” la misa. Después de la ceremonia, la van a devolver al dueño que los acoge con cohetes, con la “comida típica” y chicha o trago. Este ritual debe atraer la benevolencia del santo que estos individuos celebraron por medio de un icono. Por la noche los bailes y la música siguen de “casa en casa” en el pueblo.

Desde el día siguiente, la intensidad festiva baja. Sin embargo el 26 de junio, se puede “coger castillo”. Este ritual tiene lugar en la esfera privada, pero el principio es el mismo que el castillo “público” que describí antes. Si alguien toma uno, dos o más productos que cuelgan en la estructura de carrizo, tiene que devolver el “aumento”, es decir el doble del/de los mismo(s) producto(s) en la San Juan siguiente. Un individuo puede también pedir una suma de dinero a un pariente, amigo o vecino; en este caso tendrá que entregar el doble también el año siguiente en la fiesta. Este ritual es acompañado por intercambios de alcohol (regalado por el que ofrece productos o dinero y que regalará trago o chicha y “comida típica” cuando reciba la deuda y los intereses un año después).

---

<sup>12</sup> Mezcla de aguardiente de caña con jugo de fruta caliente, principalmente de mora.



El último día de la fiesta, el 28 de junio, se quema en los patios de las casas las *chamizas*, es decir plantas secas (principalmente de maíz puesto que es tiempo de la cosecha de este producto) y a veces otros desperdicios, “para hacer huir al diablo” o los malos espíritus según los interlocutores. Por la noche, algunos grupos de sanjuaneros van a bailar de “casa en casa” por última vez. Al día siguiente, la gente va a visitar a sus parientes muertos en el cementerio, llevando comida para “compartir” con ellos (“comer con las almitas”) y para intercambiar con los parientes y conocidos que se encuentran en este lugar. Esta práctica es considerada como formando parte de las festividades de San Juan por los Pegucheños aunque tiene lugar después de la quema de las *chamizas*.

La sucesión de las actividades festivas así como las fechas de éstas pueden variar de una comunidad a la otra (sobre todo si el santo patrón de la comunidad es San Pedro cuyo día es el 29 de junio).

### Prácticas y discursos festivos

A nivel de las prácticas, todas las personas con quien hablé, me mencionaron las actividades que acabo de enumerar en el caso de la fiesta de San Juan.

Sin embargo, pude destacar que esta misma fiesta puede ser vivida de distintas maneras (cf. VOIROL 2008). Me asombró que la familia donde estaba hospedado no participara de manera activa en la fiesta, al contrario de lo que podía imaginar cuando les pedí al padre (Antonio) y a su hijo de veintitrés años (Alonso) que me hablaran de la fiesta de San Juan<sup>13</sup>. En efecto, durante la entrevista semi-directiva que hice con ellos dos antes de la fiesta (con grabadora como lo quisieron), la fiesta parecía tan importante que pensaba que participaban activamente. Pero durante la fiesta, Antonio y su hijo mayor nunca salieron a bailar, ningún grupo de sanjuaneros vino a danzar en su casa y no prepararon alcohol para regalar. Alonso participó activamente sólo la primera noche. Lo acompañé con un pequeño grupo de parientes/amigos al baño ritual en la cascada de Peguche, después intercambiamos alcohol entre nosotros en la plaza del barrio Faccha Llakta (“comunidad de la cascada”), bailamos y cogimos un castillo “público”. Y

---

<sup>13</sup> Estuve en esta familia de artesanos en 2008 durante más o menos un mes. Antonio y su esposa Luzmila viven con cinco de siete hijos: Alonso (veintitrés años), Luzmila (dieciséis años), Cecilia (catorce años), Wilo (once años) y Orlando (ocho años). El hijo mayor, Antonio (veinticinco años), está casado y vive aparte. Elsa (dieciocho años) vive en la casa de una pariente en la misma comunidad.



madrugamos como “se debe”. Esa fue la única salida nocturna durante la fiesta de Alonso y de su primo Pedro. Al día siguiente toda la familia consumió la comida típica (colada, cuy, mote) preparada por Luzmila (Antonio y su hija Cecilia asaron los cuyes). El 24 de junio Antonio me acompañó a la misa del santo<sup>14</sup> y el último día de la fiesta quemaron las *chamizas*. Dos días después casi toda la familia fue de “visita” al cementerio. Por lo tanto, el transcurso de la fiesta no fue un tiempo de actividades festivas intensivas para la familia de Antonio. Al contrario, éstos aprovecharon para descansar los tres primeros días, después de los cuales empezaron a trabajar y a hacer las actividades del cotidiano como lo suelen. No fueron los únicos actores que conocí en mi investigación que participaron de manera discreta en la fiesta.

En cuanto a Alberto y a “Rata”<sup>15</sup>, hermanos de Luzmila, participaron de una manera más activa en la fiesta, aunque no hayan hecho tampoco todas las actividades que me mencionaron como características de las festividades. En efecto, bailaron y tocaron (como lo suelen hacer “años tras años” (Rata)) las cuatro (Alberto) o cinco (Rata) primeras noches (sobre siete) – pero no madrugaron siempre – mientras tres hijos de Alberto fueron a bailar cada noche. Éste último hizo el baño ritual y tomó también con su grupo un castillo “público”. Alberto y Rata consumieron igualmente la comida típica el 23 de junio y quemaron las *chamizas* el último día de la fiesta.

Por lo tanto se puede observar que los actores viven la fiesta de manera distinta y participan en ciertas actividades y en ciertas no, algunos tomando parte en más actividades que otros. A pesar de esta diferenciación a nivel de las prácticas festivas de actores particulares, todas éstas forman parte integrante de la fiesta y la caracterizan en el discurso y en la visión de cada uno. Estas prácticas son consideradas como propias a los indígenas, a los *runas*, y marcan entonces una diferencia con los *mishu* o los *gringu* (“gringos” en kichwa). A nivel discursivo, declaraciones como las siguientes participan en eso; por ejemplo Pedro afirmó que los turistas (que pueden ser ecuatorianos o extranjeros) no sabían bailar, mostrándome a una persona precisa en la plaza de Faccha Llakta y Alberto, explicándome que se disfraza a partir del 23 de junio, dijo: “claro, si algunos... si algún turistaka<sup>16</sup> viene [el 22 de junio], pone Aya Uma, pero nuestra

<sup>14</sup> Antonio suele ir a esta ceremonia, pero este día la lluvia lo hizo dudar.

<sup>15</sup> Lo llamo por su apodo porque no conozco su verdadero nombre.

<sup>16</sup> El -ka- es un morfema kichwa utilizado para enfatizar una palabra.



costumbre todavía no... el 23, o sea, comenzamos a bailar, o sea, puestos diferentes disfraces”.

### **Identidad, diferenciación y continuidad**

Los rituales de los castillos (privados) y de “dar misa” que describí tienen una dimensión fundamental de sociabilidad (como también los otros eventos de la fiesta); es la oportunidad de encontrarse con parientes, amigos y vecinos y de reactualizar estos lazos interpersonales y hasta fortalecerlos con un tipo particular de contrato<sup>17</sup>. José, Pegucheño que vive en Quito, me habló de la “idea de entrelazarse más”. En este contexto, la comida tiene una importancia fundamental, más que el alcohol. En efecto la bebida es regalada para sellar el contrato, mientras que el don de comida interviene sólo para marcar el cumplimiento de éste (ver FERRARO, 2004). El que presta alimenta al que pidió prestado sólo cuando éste entregó lo que debía. Este préstamo, que implica una deuda e intereses, es visto como positivo y tiene un carácter de generosidad y de prodigalidad asociado a una idea de abundancia y por extensión de fertilidad y de crecimiento (constituye por lo tanto un ritual de aumento propiciatorio de fertilidad y de prosperidad).

Mientras el día es tiempo de las actividades privadas (castillo, “dar misa”, “comida típica”), la noche es un período para los eventos públicos de la fiesta – en efecto cualquier persona de la comunidad o de afuera puede participar. Los bailes nacen en la esfera pública (la calle) e irrumpen en el espacio privado (las casas particulares). Siembran la confusión entre los límites público/privado, aspecto aceptado por la parte privada por el regalo de alcohol. Este hecho constituye una dimensión transgresiva (además de los disfraces y de tener lugar por la noche, período de carácter peligroso).

Este debilitamiento de las fronteras público/privado tiende a afirmar y a actualizar una identidad común a nivel de la comunidad, pero también regional (Otavalo)<sup>18</sup>. En efecto, los sanjuanés no se quedan todo el período de los bailes en su comunidad, pero van a visitar a otros pueblos vecinos. En Peguche, encontré a grupos

---

<sup>17</sup> Los castillos que implican la deuda, generan a lo largo reciprocidad entre dos partes, el que pide prestado no siendo siempre el mismo (FERRARO, 2004). Además, la devolución de la deuda y de los intereses necesita la ayuda de parientes y/o amigos.

<sup>18</sup> Bourque (1994) pone también de relieve un aspecto similar durante la fiesta del Corpus Christi en los Andes centrales ecuatorianos donde el sacerdote invita a los miembros de la comunidad a comer en su casa.



de bailadores y músicos de otras comunidades cercanas. Algunos amigos de Alberto le invitaron este año una noche en su comunidad a comer y después a bailar. Su hermano Rata precisó: “es como una costumbre, o sea en San Juan, se puede salir de comunidad en comunidad, o sea lo típico es volver a una comunidad y volver al otro día acá, no, o sea depende del gusto no más, o sea, el que quiere irse, se va, el que no quiere irse, se queda aquí mismo”. De esta manera, los bailes y los intercambios de alcohol que se hacen de casa en casa, de comunidad en comunidad, entre individuos por parte no reconocibles (por los disfraces), permiten igualmente reafirmar una pertenencia comunitaria e intercomunitaria con relación a la identidad otavalo (BARLETT, 1988; KAARHUS, 1989; WIBBELSMAN, 2004), y particularmente para los que conocen el éxito económico y que tienen una oportunidad de demostrar que no renunciaron a su identidad indígena, que no se fueron del lado de los *mishu* (BARLETT, 1988). Efectivamente, las prácticas ligadas a la fiesta de San Juan *producen* una pertenencia identitaria. Reflejan que los participantes forman parte de un mismo universo, implicando una interdependencia entre ellos por una serie de intercambios. Participando a estas prácticas, hablando kichwa, teniendo el pelo largo para los hombres y cierta ropa, siguen siendo “indígenas” también desde el punto de vista exterior (sociedad nacional dominante e internacional) (ver MEISCH, 2002). Como la fiesta es considerada por los actores como propiamente “autóctona”, permite también afirmar una identidad “*runa*”, “indígena”. Es particularmente significativo en el contexto actual, puesto que los líderes autóctonos están comprometidos en procesos de redefinición y de revalorización de su “cultura”.

Estas prácticas, los bailes en las casas particulares, en las plazas, los intercambios de alcohol y de comida, fortalecen entonces el sentimiento de pertenencia grupal. Alberto me confirmó que bailan así “como de costumbre mismo... entonces ya... de los antepasados mismo ya... esos bailes ya... toca bailar asimismo” y que cuando sabe que alguien es un anfitrión potencial: “las casas están abiertas entonces... sin nada de permiso, el día de San Juan, sí, sin nada de respeto, ya estamos adentro... eso es costumbre”. Cuando yo preguntaba a la gente por qué regalaban alcohol en las casas, por qué cogían o preparaban castillos, por qué llevaban iconos a la iglesia, etc. muchas veces me contestaban: “por costumbre”, “es la tradición”, “no sé... por



costumbre”; y Alberto, tal vez un poco aburrido de mis preguntas: “Todo es costumbre”.

Por lo tanto hay una referencia a la “costumbre”, a la “tradición”, a los “antepasados” para justificar y legitimar la fiesta y sus actividades. Por ejemplo Antonio justifica la quema de las *chamizas* de dos maneras, una que refiere a creencias y otra a una justificación por los “antepasados”: “hay que hacerlo, sino [el diablo] se queda aquí” y “nos toca seguir lo que hacían nuestros antepasados”. Su hijo Alonso insistió en la entrevista semi-directiva sobre la importancia de la fiesta para los indígenas por ser una oportunidad de estar con la familia y con los parientes que emigraron, así como para seguir la tradición de los “antepasados”, para no olvidar las costumbres, porque no quiere que la tradición se pierda. Estas declaraciones traducen el sentimiento y la voluntad de continuidad con los “antepasados”, con el hecho de ser *runa*, y una manera de justificar prácticas que podrían ser juzgadas por la sociedad blanca-mestiza y por el “Norte” de “antiguadas” y “no-modernas”. Friedman (2002) y Clifford (2007) destacan la importancia de esta continuidad para los pueblos autóctonos. Particularmente Friedman (2002) relativiza las rupturas entre un modo de vida “tradicional” y un “moderno” (lleno de folklorización), criticando así la teoría de la “invención de la tradición”. Hay una continuidad de las prácticas “tradicionales” que se modifican en el tiempo y que cambian de sentido para los actores.

Esta fiesta, como puede ser el caso de otras festividades, marca una diferencia con el mundo exterior (de los *mishu* y de los *gringu*), desde un punto de vista interno y externo. Si actualmente este tipo de fiestas es visto generalmente de manera positiva por el exterior (blancos-mestizos y turistas extranjeros participan a esta fiesta en cierta medida desde ya una o dos décadas (ver KAARHUS, 1989)), antes era sin embargo estigmatizado por parte de la sociedad blanca-mestiza (ver la crítica modernista de VILLAVICENCIO, 1973). (Es todavía el caso en lo que se refiere a las “peleas rituales” de Cotacachi, pequeña ciudad de la región de Otavalo, que es actualmente el único lugar donde se hace esta práctica.) Los textos antropológicos también asocian a estas fiestas una identidad propiamente indígena. En los bailes, los disfraces tienden a invertir las categorías *runa/mishu* (es decir dominados/dominantes). Además, hay una disolución temporaria de las desigualdades, puesto que los participantes no deberían ser reconocibles (pero los disfraces tienen sus límites y no todos los participantes se



disfrazan). Los turistas y los blancos-mestizos que integran los bailes tienen que someterse de alguna forma a las normas indígenas para poder participar. Crain (1989) afirma que el hacendado, después de la entrega de una “rama de gallos”<sup>19</sup>, bailaba y tomaba con sus trabajadores. Estos experimentos de la “igualdad social”, de la solidaridad, de la comunidad no estructurada hacen referencia a las nociones de inversión y de *communitas* de Turner (1990), que se desarrollan en una temporalidad “liminal”. El estatus de los “superiores” baja y éstos se someten “ritualmente” a las personas de estatus “inferior”.

En mi pequeña investigación, pude notar también otro punto interesante a nivel de una diferenciación *runa/mishu* (no puedo decir (todavía) si es marginal). La música tocada en la fiesta (*sanjuanito*) es considerada como propiamente indígena, pero Antonio y Alberto me afirmaron que los instrumentos utilizados también. Este aspecto caracteriza sobre todo la fiesta de San Juan y no otras fiestas importantes como San Pedro o Santa Lucía (patrona de Peguche) donde tocan “bandas de pueblo” asimiladas al mundo blanco-mestizo (los músicos, la música y los instrumentos son “blancos-mestizos”). Antonio, Alberto y su hermano Rata establecen una categorización entre los instrumentos “auténticos” de San Juan (Alberto ocupa los términos “natural” y “limpio” para caracterizarlos) y los otros. Para ellos es importante utilizar los de la primera categoría: “nosotros no utilizamos o sea el acordeón... nosotros utilizamos bandolín, violín, guitarra, la quena también no, otras comunidades sí la utilizan, pero nosotros no, solamente natural mismo, o sea con la guitarra, violín y... cantadas”, “con instrumentos limpios” (Alberto). Es también una manera de diferenciarse del resto y de afirmar entonces una identidad propia.

### Discurso “oficial”

Los discursos sobre las fiestas (entre otros) de los indígenas de alto estatus social (políticos, líderes, intelectuales, intermediarios culturales, etc.) son muy coherentes, más formales e intelectualizados. Están destinados particularmente a la

---

<sup>19</sup> Práctica que tenía una importancia fundamental en la San Juan en la época de las haciendas en toda la región (ver GUERRERO, 1991). El principio es pedir un gallo a la autoridad (que sea el hacendado o más tarde la comisión de la comunidad o del barrio), lo que implica devolverle doce gallos a la San Juan siguiente.



esfera pública, a la sociedad blanca-mestiza e internacional (aunque se dirigen también a la población local como lo veremos). Para enfocar este tema, me basaré principalmente sobre un texto encontrado en la página Web otavalosonline.com<sup>20</sup> (IGNACIO, s.d.) y sobre el discurso de José, un Pegucheño economista y profesor de kichwa que vive en Quito. Me referiré también a programas de radio y de televisión que pude escuchar durante mi investigación de campo o de los cuales mis interlocutores me hablaron. Por lo tanto lo que diré no pretende a la exhaustividad. Sin embargo, mi proyecto es tener una visión más sistemática de estos discursos.

José tiene un discurso muy claro y preciso sobre la fiesta del Inti Raymi (Fiesta del Sol), como prefiere llamarla. Además de su experiencia personal, se basa sobre la literatura antropológica, etnohistórica y arqueológica de los Andes para explicar, valorizar y dar una profundidad histórica a la fiesta y de manera más general a la “vida andina”, como la llama. Su propósito es dar a conocer estos aspectos a sus alumnos y a sus conocidos. Diferencia claramente la “cultura andina” y la de los blancos-mestizos, mostrando los lazos de la primera con la vida prehispánica. Por ejemplo, me explicó que la práctica de “dar misa” tiene un origen precolombino; en esa época, el 21 de junio (solsticio), cada hogar sacaba de la casa su estatua representando su entidad protectora para que recibiera el sol. Añadió también que, aunque la referencia al sol ya no es consciente, queda inconsciente; el color amarillo que predomina en los castillos (gracias a los plátanos, panes, pepinos, etc.), en la colada de maíz y en la chicha hace referencia al simbolismo solar según él.

Como trabaja en Quito, no pudo participar en la fiesta como lo quiso. Vino para los eventos “más importantes” para él (que constituyen también los más mediáticos); el baño ritual en Peguche (incluyendo los bailes y los intercambios de alcohol), la “toma de la plaza” en Otavalo y las “peleas rituales” de Cotacachi. Le gusta ir a Otavalo y a Cotacachi a las “tomas de plaza” por su dimensión simbólica fuerte de inversión según sus propias palabras. Constituyen una manera de “cambiar el orden normal” y de criticarlo, tomando también en cuenta el aspecto carnalesco (para él, los disfraces se refieren la mayoría del tiempo al mundo de los *mishu*, a una manera irónica de imitarlos, de caricaturizarlos). Llama los días de la fiesta “días libres” porque las normas cambian y son más permisivas. El baile para José es un “trabajo” para agradecer

---

<sup>20</sup> Página Web que informa sobre las actividades culturales de la región de Otavalo y que promueve la





a la Tierra, a la Pachamama, por las cosechas y para favorecer la fertilidad, y merece una recompensa de parte de los dueños de la casa donde este trabajo tiene lugar; los verbos que provienen del castellano “*trabajana*” y “*pagana*” son utilizados por José (pero también por Antonio por ejemplo). Se trata entonces de un intercambio de baile/música contra bebida. José pone igualmente de relieve la complementariedad de género, aspecto clásico de la antropología andina, entre el baile masculino y las mujeres del hogar que regalan la bebida por una parte y el carácter femenino de la Tierra por otra. Además el contra-don de chicha de maíz constituye para José una manera de compartir públicamente lo que fue cosechado a nivel de la unidad doméstica.

Me confesó que esta fiesta es muy importante para él, como “indígena”, también por el hecho que no vive en su comunidad de origen (“lejos de la vida indígena”). Afirmó: “primero no soy mestizo, soy indígena” y “es una manera de sentirse indígena... participar en esta fiesta que forma parte de mí”. Y es fundamental para la identidad indígena porque a través de ella la cultura, el idioma, la música, etc. “se fortalecen”.

Para ejemplificar otro punto de vista de la “elite” indígena otavaleña, tomaré un texto publicado en la página Web otavalosonline.com que trata de las fiestas indígenas de los Otavalos (IGNACIO, s.d.). Aparentemente este sitio Internet se dirige tanto hacia el “exterior” como hacia la población local; constituye una vitrina cultural – hay fotos, videos, música, cursos de kichwa, etc. – pero también un espacio de comunicación “interna”. El autor del texto recuerda la conquista e insiste sobre la violencia de ésta y sobretodo sobre la “colonización espiritual de nuestros antepasados” (igualmente se refiere a ellos como los Pegucheños citados más arriba). Opone claramente dos maneras de ser, dos cosmovisiones (la de “origen” prehispánica y la europea) y rechaza nítidamente un posible aporte cristiano a las fiestas indígenas actuales. Por eso utiliza únicamente los términos “Inti Raymi”, “Kapak Raymi” (“Fiesta Real”) o “Kuya Raymi” (“Fiesta de la Luna”) para lo que es llamado habitualmente “San Juan”, “Navidad” y “Fiesta de la Virgen María” respectivamente.

Nos cuenta que hay cuatro fiestas anuales principales (durante los solsticios y los equinoccios) y que están relacionadas con el recorrido del sol y el ciclo agrario del maíz (planta de base en la alimentación de la región). Estas festividades coinciden con

---

“cultura” indígena otavaleña.



etapas de este ciclo. El Kuya Raymi (equinoccio de septiembre) por ejemplo marca el inicio de éste: se agradece a la Pachamama, entidad femenina, y se venera a la feminidad por entregar “la vida al universo”. Precisa también que el Inti Raymi y el Kapak Raymi constituyen una manera de pedir al Padre Sol (“Tata Inti”) que no se aleje más y que “permita la germinación y maduración de los frutos que nacen de nuestra Madre Tierra”.

Estas festividades son una característica fundamental de la visión del mundo y de las prácticas indígenas según el autor. Por lo tanto, constituyen un elemento esencial para la identidad autóctona. Forman parte del ser andino desde antes de la conquista que justamente quería erradicar las concepciones y prácticas religiosas y espirituales indígenas. El autor termina por decir que este proceso de “usurpación y suplantación de símbolos y rituales originarios ha ocasionado la pérdida de la identidad de grandes grupos de hermanos y hermanas”. Pero añade también que “estamos retomando el camino de la recuperación, estamos re-emprendiendo la senda de la emancipación espiritual, estamos pasando de la reflexión a la acción” y que, a pesar de la opresión occidental, “conservamos intacto la semilla pura de nuestra religiosidad, presta a echar nuevamente las raíces”.

Es también un discurso políticamente comprometido revalorizando la autoctonía panamericana (referencia a la gente “originaria”, al continente Abya-Yala) y que se refiere a los antepasados enfocando igualmente una continuidad cultural.

Este mismo sitio Web presenta la fiesta del Pawkar Raymi que es una nueva versión de una fiesta antigua y que se hace desde algunos años en Peguche (ver ORDOÑEZ, 2008); tiene lugar en el período de carnaval y la actividad más visible y mediática es el torneo de fútbol (más conocido como “mundial indígena” porque participan Otavalos que viven alrededor del mundo) además de otras prácticas deportivas, culturales y artísticas. Es “una de las cuatro fiestas más importantes de calendario agrícola andino, que se relaciona con el posicionamiento solar” y es calificada, a pesar de todo, de “fiesta auténticamente tradicional” (José por ejemplo critica la parte deportiva de esta fiesta por no ser propiamente “andina”).

Como lo mostré antes, los pequeños artesanos-campesinos de Peguche no hablan ni piensan las fiestas en estos términos. Sin embargo estos diferentes discursos interactúan entre ellos, ayudados por los medios de comunicación. Los Pegucheños con



quienes conversé acerca de la fiesta de San Juan, como ya lo dije, tendían a relatarme, espontáneamente o contestando a mis preguntas, las actividades “típicas” de ésta, más que su experiencia personal o sus prácticas. En la misma lógica, además de sus conocimientos personales, se referían a fuentes “legítimas” de información como los libros (o lo escrito), la radio y la televisión. Evidentemente, hay una selección de estos medios, por ejemplo principalmente de los que valorizan (o por lo menos no desprecian) el modo de vida indígena. Como lo mostré arriba, estos discursos “legítimos” (hay que tomar en cuenta que no tengo una visión exhaustiva) que emanan de estos medios de comunicación presentan sobretodo una versión estática de la fiesta y un modelo preestablecido. Por eso, muchas veces, mis interlocutores soltaban expresiones de tipo “dicen” o “creo que es así”, “creo que significa eso”, etc. (como si existía una versión verdadera y justa).

Por ejemplo, la posición en contra de las “peleas rituales” de los artesanos-campesinos de Peguche con quien hablé, se debe por parte a la moralización de estos medios de comunicación a propósito de esta práctica juzgada de “no civilizada”. Notemos que los términos utilizados por éstos últimos llevan consigo su legitimidad. “Inti Raymi” (en vez de “San Juan”) indica una profundidad histórica y una validez relacionada con una cultura digna, la del imperio incaico (como estos medios, los políticos y los líderes indígenas utilizan la mayoría del tiempo esta palabra, se puede predecir una desaparición paulatina de la de “San Juan” en la población otavaleña). Un programa de un canal televisivo regional, elaborado por indígenas, explicaba positivamente el sentido de las “peleas rituales” ocupando el concepto de “*tinku*” – definido como “encuentro de los dos opuestos” – término que contiene en sí toda la legitimidad de la antropología andina<sup>21</sup>.

La máscara del Aya Uma (de doble cara) es un elemento central de los discursos sobre la San Juan/Inti Raymi; este personaje constituye el emblema por excelencia de la fiesta, aunque en las prácticas festivas no aparezca como fundamental (ver más arriba). Funciona entonces como un buen ejemplo para demostrar que diferentes discursos coexisten. Al inicio de mi estadía, Antonio me había dicho que los doce cuernos de esta máscara representaban los doce meses del año y su hijo Alonso que la cara con pestañas era el “diablito” y la sin pestañas el “santito”.



Aproximadamente dos semanas más tarde, después de haber escuchado en la radio al intelectual indígena y profesor en Quito Ariruma Kowii, Antonio y Alonso se apresuraron en decirme que la primera cara era la del pasado y la segunda la del presente (el primo de Alonso, Pedro, me confirmará esto también) y que los cuernos eran de hecho culebras. Pero Pedro, quien había participado a un taller sobre el Aya Uma organizado por la municipalidad de Otavalo (cuyo alcalde es un indígena desde el año 2000) hace algún tiempo, afirmó que este término significaba “diablo” según la definición proveniente de los conquistadores españoles, pero también “líder de espíritus” y que las dos caras representaban también la mujer y el hombre. Cuando estuve una noche en el bar del hostel Aya Huma en Peguche, que se encuentra cerca de la casa donde estaba hospedado, un joven afirmó que el Aya Uma significaba “diablo” y que el falsete, que los sanjuanenses ocupan mucho durante los bailes, era “la voz del diablo”. Otro joven le replicó al contrario que no era el “diablo”, pues este personaje no existía en el “mundo indígena” y que le había traído la conquista; el Aya Uma es entonces un espíritu para él. Con este ejemplo, se ve que el significado se construye en la interacción y por referencia a diferentes fuentes, y que el mensaje de los medios de comunicación es recibido de distintas maneras por los actores.

En resumen, estos discursos “oficiales” son construidos por personas comprometidas en un contexto de revalorización autóctona y de autodefinition, basándose sobre una (re)interpretación de fuentes antropológica, histórica y prehistórica y sobre la memoria y la experiencia de los indígenas. Son difundidos por medios de comunicación (Internet, radio, televisión, etc.) para la sociedad nacional e internacional<sup>22</sup> y para los indígenas de las comunidades otavaleñas (pero también por oral en este caso). Tienen cierta influencia en la concepción del tema de las fiestas y en la autodefinition de estos últimos. Pero ellos no los reciben todos de la misma manera; hay un margen de interpretación y de adaptación a sus experiencias personales. Por ejemplo, aunque Ignacio (s.d.) rechaza completamente la dimensión cristiana del “mundo indígena” y aunque José tiende a evacuar igualmente este aspecto, mis interlocutores manifestaron también un sentimiento de pertenencia católico

---

<sup>21</sup> Molinié Fioravanti (1988, p.52) identifica cuatro significado: “encuentro/división, simetría, límite y [...] armonía” (traducción personal).

<sup>22</sup> La comunidad internacional se sensibilizó antes al tema de la autoctonía que los Estados-naciones andinos (ver JUNO-DELGADO, 2005).



(particularmente por oponerse a los evangélicos que prohíben la fiesta por el consumo de alcohol). Además pude escuchar que San Juan representaba una ocasión de agradecer, por las cosechas, a Dios o a la Pachamama según los interlocutores (uno mencionó a los dos).

Mi hipótesis es que estos discursos también influyen sobre las prácticas festivas. Es el caso por ejemplo de la reelaboración de prácticas como la “rama de gallos” en Peguche (en el barrio Obraje desde 2007)<sup>23</sup>, de la difusión del ritual de los castillos en la esfera pública, del fortalecimiento y de la revalorización aunque ambivalente de las “peleas rituales” en Cotacachi, etc. prácticas consideradas como “tradicionales” y como formando parte de la identidad y del ser indígena (que sea por antropólogos, *mishu*, “líderes” u otros intermediarios culturales indígenas como José). Este proceso manifiesta la necesidad de continuidad para (re)construir una identidad.

## Conclusión

Intenté destacar la importancia que tienen las fiestas, y particularmente las celebraciones de San Juan/Inti Raymi, para los Otavalos así como su mecanismo de producción de una pertenencia grupal – indígena – reconocible como tal desde el interior y el exterior<sup>24</sup>. Además, se trata de eventos altamente sociales y que permiten reafirmar (hasta fortalecer) lazos de parentesco/amistad, pero también una identidad comunitaria y étnica (debilitamiento de las fronteras público/privado). Con relación a esto, manifiestan también una voluntad de continuidad, es decir de mantener la “tradición”, de hacer como los “antepasados”, “para que no se olvide” (Alonso) como un puente con su pasado, a pesar de los cambios (la “continuidad-en-la-transformación”; FRIEDMAN, 2002, p.240). Es esencial interesarse por la manera de movilizar el pasado (que se hace siempre desde el presente) y contextualizar los interlocutores y su intencionalidad en el espacio y en el tiempo para comprender la construcción social de significación (BENSA, 2006; FRIEDMAN, 2002).

---

<sup>23</sup> Ver nota 20. Este ritual, que era central en la época de las haciendas (GUERRERO, 1991), había desaparecido en Peguche, pero no fue el caso en algunas comunidades de la región que nunca dejaron de hacerlo (ver FERRARO, 2004).

<sup>24</sup> Si la San Juan es la fiesta más significativa a este nivel, no hay que despreciar el papel de otras festividades como San Pedro, Santa Lucía y Pawkar Raymi por ejemplo (las más citadas después del Inti



Una fiesta como la de San Juan/Inti Raymi constituye para los artesanos-campesinos una manera de sentirse como “runa” y para los líderes un medio de lucha simbólica y política a una escala que va más allá de lo local (el hecho de volver visible una “nacionalidad”<sup>25</sup> indígena particular permite reivindicar derechos de diferentes tipos). Por lo tanto, es un recurso para una identidad indígena y para definir el contenido de ésta. La plurivocalidad que quise evidenciar demuestra la coexistencia de numerosos discursos que contribuyen a la (re)construcción de esta identidad común pero también heterogénea, traduciendo el carácter dinámico de la identidad.

La particularidad de las fiestas indígenas andinas ya fue destacada por cronistas, por antropólogos, por la sociedad dominante que las comentan y comentaron. Los discursos sobre estos eventos, monopolizados hasta poco por estos últimos actores sociales, están siendo reapropiados por los indígenas mismos para controlarlos y para autodefinirse y (re)construir su identidad propia como “Otavalos” y “runa”. En efecto, como las fiestas constituyen un rasgo cultural que caracteriza a los indígenas y que tiene una gran importancia en su vida, juegan un papel fundamental en la autodefinición de los Otavalos. Señalemos también la importancia de la tierra, del idioma kichwa y de la ropa “tradicional” para definir su “cultura” (MEISCH, 2002). Lo que está en juego ahí, como lo afirma Clifford (2007, p.43), “es el poder de definir la tradición y la autenticidad, de determinar las relaciones por las cuales la identidad autóctona es negociada en un mundo que cambia” (traducción personal). Pero eso significa también para los indígenas pensar en una imagen de sí mismo que debe ser expuesta en un ámbito definido por el imaginario occidental y pues pasar de lo confidencial a lo oficial, de la intimidad a la esfera pública e internacional (BENSA, 2006). En efecto, la fiesta de San Juan en su proceso conciente y reflexivo de redefinición y de revalorización tuvo que oficializarse y desarrollar discursos claros y coherentes para la esfera pública (se puede constatar desde algunos años la organización de conferencias, de eventos oficiales con intervención de políticos y líderes indígenas); así se volvió “Inti Raymi” (MEISCH, 2002).

---

Raymi por mis interlocutores). Algunos me afirmaron: “¡Tienes que quedarte hasta San Pedro!” o “¡Tienes que volver en febrero para el Pawkar Raymi, es bien bonito también!”.

<sup>25</sup> En Ecuador, se reconoce trece “nacionalidades” indígenas (Kichwa, Siona, Shuar, Achuar, Tsáchila, etc.).



Si parece que presenté discursos de una elite indígena (produciendo definiciones intelectuales) por una parte y de la población otavaleña por otra, el límite entre estos dos grupos no es en realidad muy nítido, ni fijo; no se trata de dos polos opuestos. Interactúan entre sí y ciertas opiniones coinciden, otras discrepan (como mostré los efectos de la difusión de discursos por medios de comunicación). Los líderes se basan y se inspiran sobre las prácticas locales y sus discursos influyen en retorno las ideas y las actividades festivas de los Otavalos en general. Por ejemplo Pedro, artesano joven sin muchos recursos, puede explicar con términos intelectuales por qué los Otavaleños se visten de tal manera, por qué tienen el pelo largo (para “parecer al sol”), cuál es el sentido del Aya Uma, de dónde vienen sus antepasados, etc. porque lo aprendió en un “taller nativo de guía turística” donde tuvo clases con un antropólogo “*mishu*” (sic), lo que manifiesta una voluntad o una necesidad de encontrar sentido, de definirse y de valorizar su “cultura”. Por cierto, el turismo en la región tiene un papel no despreciable y funciona también como un canal de difusión identitaria – además ciertas ideas positivas sobre la autoctonía están de moda e influyen también el contexto local – y reivindicatoria como es el caso de las redes de las Naciones Unidas y las ONGs (CLIFFORD, 2007).

Intenté con este trabajo explorar ideas, pistas de reflexión e hipótesis a partir de datos personales todavía pocos numerosos que tendré que desarrollar a fin de profundizar esta problemática. Pero mi conclusión provisoria será, siguiendo a Meisch (2002, p.263-264):

Masquerade costumes change with the times, Corazas<sup>26</sup> surface in new places, Otavalos drive from town to town for the festivities, and dispersed Otavalos dance San Juan in distant countries; but San Juan-Inti Raymi remains the most important fiesta of the year, an expression of “nuestra cultura indígena” that reaffirms family, community, ethnic group, and even national ties.

## **Bibliografía**

BARLETT, Peggy. *La reciprocidad y la fiesta de San Juan en Otavalo*. Allpanchis, v. XX, n. 32, p. 73-108, 1988.

---

<sup>26</sup> Nombre del personaje central de una fiesta otavaleña que se celebró hasta los años 1980, y de esta fiesta.



BENSA, Alban. *La fin de l'exotisme*. Essais d'anthropologie critique. Toulouse: Anacharsis, 2006. 364 p.

BOURQUE, Nicole. *Spatial Meaning in Andean Festivals: Corpus Christi and Octavo*. *Ethnology*, v. 33, n. 3, p. 229-243, 1994.

CAILLAVET, Chantal. *Etnias del Norte*. Etnohistoria e historia de Ecuador. Quito: Abya-Yala; Lima: IFEA; Madrid: Casa de Velásquez, 2000. 499 p.

CLIFFORD, James. Articulations indigènes / Futurs traditionnels. *Multitudes*, v. 30, n. 3, p. 37-47, 2007.

CRAIN, Mary M. *Ritual, memoria popular y proceso político en la Sierra ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala, Corporación Editora Nacional, 1989. 286 p.

FERRARO, Emilia. *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Quito: FLACSO, Abya-Yala, 2004. 273 p.

FRIEDMAN, Jonathan. *Y a-t-il un véritable Hawaïien dans la salle ?* Anthropologues et « indigènes » face à la question de l'identité. In: HAMELIN, Ch., WITTERSHEIM, E. (Textes réunis et présentés par). *La tradition et l'État : églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*. Paris: L'Harmattan, 2002. p. 207-245.

GUERRERO, Andrés. *La reconstitución ritual del universo simbólico: la fiesta de San Juan en las haciendas de Imbabura (Ecuador)*. In: URBANO, H. (Comp.), LAUER, M. (Ed.). *Poder y violencia en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1991. p. 341-360.





IGNACIO, Iván. Que Celebramos? ¿Kapak Raymi o Navidad? ¿Inti Raymi o San Juan? Por La Recuperación de Nuestros Valores de Identidad, Cultura y Religiosidad. On-line: [www.otavalosonline.com](http://www.otavalosonline.com), s.d.

JUNO-DELGADO, Edwin. Les peuples indigènes en Amérique andine : mise en perspective historique et cadre constitutionnel comparatif. In: FRITZ, J.-C., DEROCHE, F., FRITZ, G., PORTEILLA, R. (Sous la direction de). *La nouvelle question indigène. Peuples autochtones et ordre mondial*. Paris: L'Harmattan, 2005. p. 81-124.

KAARHUS, Randi. *Historias en el tiempo, historias en el espacio*. Dualismo en la Cultura y Lengua Quechua/Quichua. Quito: Abya-Yala, TINCUI/CONAIE, 1989 [1988]. 303 p.

MEISCH, Lynn A. *Andean Entrepreneurs*. Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena. Austin: University of Texas Press, 2002. 314 p.

MOLINIÉ, Antoinette. Hacia una antropología comparativa ibero-americana: dos celebraciones de Corpus Christi, en los Andes y en La Mancha. *Antropología*, v. 10, p. 41-71, 1995.

MOLINIÉ FIORAVANTI, Antoinette. Sanglantes et fertiles frontières. A propos des batailles rituelles andines. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 74, p. 49-70, 1988.

NARANJO VILLAVICENCIO, Marcelo (Coord.). *La cultura popular en el Ecuador*. Imbabura (tomo V). Cuenca: CIDAP, 2002 [1989]. 373 p.

ORDÓÑEZ CHARPENTIER, Angélica. Migración transnacional de los kichwa otavalo y la fiesta del Pawkar Raymi. In: TORRES, A., CARRASCO, J. (Ed.). *Al filo de la identidad*. La migración indígena en América Latina. Quito: FLACSO; Ciudad de Panamá: UNICEF TACRO; Madrid: AECID, 2008. p. 69-89.



PARSONS, Elsie Clews. *Peguche, Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador: A Study of Andean Indians*. Chicago: University of Chicago Press, 1945. 225 p.

TURNER, Victor W. *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*. Paris: PUF, 1990. 206 p.

VILLAVICENCIO RIVADENEIRA, Gladys. *Relaciones interétnicas en Otavalo-Ecuador. ¿Una nacionalidad india en formación?* México: Instituto Indigenista Interamericano, 1973.

VOIROL, Jérémie. *Temporalités festives. Quelques vécus de la fête de San Juan/Inti Raymi à Peguche (Otavalo, Andes équatoriennes septentrionales)*. 2008. 108 f. Tesis (Maestría en antropología) – EHESS, París, 26 de septiembre de 2008.

WIBBELSMAN, Michelle. *Rimarishpa kausanchik. Dialogical Encounters: Festive Ritual Practices and the Making of the Otavalan Moral and Mythic Community*. 2004. 292 f. Disertación (Doctorado en filosofía) – Department of Anthropology, University of Illinois at Urbana-Champaign, Chicago, 3 de mayo de 2004.

ZUIDEMA, R. *Tom. Fête-Dieu et fête de l'Inca. Châtiment et sacrifice humain comme rites de communion*. In: MOLINIÉ, A. (Sous la direction de). *Le corps de Dieu en fêtes*. Paris: CERF, 1996. p. 175-222

Recebido para publicação em novembro de 2009

Aprovado para publicação em dezembro de 2009