

ESTUDIOS ETNO-ANTROPOLOGICOS ANDINOS

MITOS-RITOS Y SIMBOLISMOS FUNERARIOS

Héctor Rodríguez R.



IADAP. NARIÑO. Instituto Andino de Artes Populares

**ESTUDIOS ETNO-
ANTROPOLOGICOS ANDINOS**

**1. Mito, Simbolismo y
ritual funerario**

Por:
HECTOR RODRIGUEZ R.



INSTITUTO ANDINO DE ARTES POPULARES
IADAP -NARIÑO

portada de: Carlos Ríascos

primera edición: agosto 11 de 1992

©iadap editores

preparación litográfica

impresión y encuademación:

Edición & Tecnología

Pasto-Colombia

impreso y hecho en Colombia

printed and made in Colombia

A la memoria de mi padre

AGRADECIMIENTOS

Debo agradecer, en primera instancia, a la Universidad de Nariño-Colombia, a la cual estoy vinculado desde hace ya varios años a las labores de docencia e investigación. Ella hizo posible, gracias a su apoyo académico y adecuada financiación, que estas investigaciones de carácter etno-antropológico e histórico, en la región andina, área de su influencia, hayan podido realizarse.

De igual manera, mi reconocimiento a las diversas comunidades rurales, campesinas e indígenas, por acogernos en su seno y brindarnos su hospitalidad. El diálogo descomplicado y sincero, al calor de la fiesta, la música, la chicha y la danza unas veces, y al rededor de las tulpas en otras, hizo que poco a poco nos introdujéramos en los secretos más profundos de su vida espiritual.

Finalmente, y de manera muy especial, quiero agradecer al INSTITUTO ANDINO DE ARTES POPULARES, seccional Nariño-Colombia, y en particular a su director, amigo y compañero Alvaro Yie Polo, por hacer posible la publicación de este libro.

A todos ellos, por consiguiente, se debe la entrega de este libro y que espero contribuya al conocimiento de las diferentes y maravillosas manifestaciones culturales de nuestro entorno andino.

El Autor

Prólogo

Pendientes de la posibilidad de discusión que cieno saber tradicional parece dejar entre paréntesis, no por dogmático sino por distraído ante la voluntad de tener la razón, la que habitualmentepretende ser introductoria, estas líneas corren el riesgo de no llegara tenerla nunca. La de haber sido escritas, en primer lugar.

En razón de qué podría justificarse la intención de hacer resaltar el dinamismo heterogeneizante de los motivos que animan a Héctor Rodríguez, si el resalto obedece a la lógica de lo homogéneo, a la cohesión modelante que. justamente él quisiera alejar de los resultados de su estudio ?

En tal caso una introducción sumisa a la normatividad del género obstruiría de hecho el camino de lectura que se daría los aires de estar inaugurando, y, cuanto más se esperase de una introducción el resalto de los rasgos del texto presentado, tanto menos estas palabras deberían introducir lo que fuese de Héctor Rodríguez.

Pues para el autor de Mitos, ritos y simbolismos Funerarios, el conocimiento de la región al que quiere contribuir no responde al principio de la uniformidad cultural, sino a una práctica pluralizante que disgrega la confianza en la unicidad del principio :

"Estas actividades de comprensión de sus entornos socioculturales y las condiciones de posibilidad de producción es lo único que puede permitir el resquebrajamiento de la lógica de la

unidad, de la uniformidad de la identidad cultural que intenta establecer progresivamente el capitalismo."

En consecuencia también aquí habría que ejercer un conocimiento que no uniformara lo resaltado, o que, de aquello que se distingue, no trazara la continuidad de un horizonte identificatorio, nivelador de excepciones.

Sorteando los excesos simétricos de anomia y taxonomía, la sana inseguridad teórica sugiere reconocer en la homogeneidad de los principios las fórmulas que Georg Friedrich Creuzer, de una manera nada excepcional, ya consideraba insuficientes para la tarea del mitólogo'. Y, ya que las recomendaciones de ese profesor de la Universidad de Heidelberg, definido por su traductor como prisionero de "sus mezquindades profesoraes'" (redirigibles, añadimos hoy, hacia el formalismo estructuralista no menos que dichas recomendaciones), ya que, decíamos, unas y otras señalaban la misma "imaginación poética" que hoy más de un investigador parece reconsiderar en la confluencia de estro literario y rigor científico, sería suficiente aludir a la reseña que Roberto Pineda Camacho³ dedicara recientemente a Michael Taussig para anotar cómo los aplausos que la resaca postestructuralista empieza a dejar cosechar entre los académicos colombianos corresponden al embeleso ante el antiacademismo más hermoso que algunos se apresuran a confundir con la acción deconstructiva.

Afortunadamente ni Pineda se entrega a la supuesta "estética marxista de avant garde" que aplaude en el antropólogo malgré lui, ni Rodríguez se esfuerza por hacer constar el "resquebrajamiento de la lógica de la unidad" como un suceso celebrable en su investigación.

Si las consabidas ciénagas no impiden la importación de sofisticados armamentos, por lo menos entorpecen la resonancia de los últimos estertores de la moda cultural.

Tenga por cierto el lector benévolo que en las páginas de Héctor Rodríguez buscaría inútilmente una ansiedad distinta del esfuerzo por conocerse renovadamente en los relatos y en las costumbres de los mayores que le enseñaron los ritmos de antaño, enredados entre los cabellos de la guitarra que sabe querer sin resalto, talento nada secundario para el armonio,; desenvolvimiento de cualquier mitólogo.*

Bruno Mazoldi

Notas

1. Georg Friedrich Creuzer, "Sobre el mitólogo o intérprete de los mitos", trad. Ernesto Volkening, en Eco, XXVI/1 - 151, nov.1972,p.79.
2. Ernesto Volkening, "Muerte y supervivencia de Carolina", ibid.,pp. 69-78, p. 78.
3. Roberto Pineda Camacho, "Reseña de Shamanism, Colonialism and the Wild Man", en Revista de Antropología, III - 1 , 1987, Univ. de los Andes, pp. 141 -157.

Símbolos y Culturas

"La historia de un simbolismo es un estudio apasionante y que, por lo demás, se justifica plenamente, porque es el modo mejor de introducirse en lo que se ha llamado filosofía de la cultura. Las imágenes, los arquetipos, los símbolos se viven y se valorizan diversamente: el producto de estas actualizaciones múltiples constituyen en gran parte los estilos culturales".

"... Si se desprecia este fundamento espiritual, único de los distintos estilos culturales, la filosofía de la cultura quedaría condenada a ser un estudio histórico y morfológico, sin validez alguna para la condición humana en cuanto tal. Si las imágenes no fueran también apertura hacia lo trascendente, acabaríamos por ahogarnos en cualquier cultura, por grande y admirable que la supongamos".

Mircea Eliade. *Imágenes y Símbolos*. Taurus Ediciones S. A., Madrid; 1979 Págs. 186-187.

INTRODUCCIÓN

Bajo el título de Mitos, ritos y Simbolismos Funerarios, se agrupan una serie de estudios tendientes, en primer lugar, a hacer algunas consideraciones de orden teórico y metodológico en el campo de la investigación etno-histórico, antropológica y cultural, su problematicidad en el contexto de la investigación en Ciencias Humanas, y al mismo tiempo, señalar sus incidencias en el área geográfica andina del sur.

En segundo lugar, trata sobre algunos elementos históricos que permiten explicar la relación del espacio geográfico andino con la etnografía, la antropología y la cultura; para ello, nos remontamos al entrecruzamiento de la diversidad de etnias que configuraron la vida económica, socio-cultural, mítica, religiosa y ritual de la región andina del Departamento de Nariño (dolom-

bia) en relación con las tribus del sur (Ecuador, Perú y Bolivia) en la época pre-colombina. Igualmente se hacen algunas consideraciones sobre el área geográfica conquistada por el imperio de los INCAS y sus incidencias fundamentales en la vida cultural de los pueblos pertenecientes a ella.

En tercer lugar, intentamos aproximarnos al conocimiento de los fenómenos ocurridos desde el punto de vista cultural, a partir de la época de la conquista y la colonia, aspecto que se ha denominado como mestizaje o sincretismo; para finalmente, hablar de la transculturación entre los siglos XIX y XX bajo el modelo de la organización social capitalista. Los tres aspectos antes mencionados configuran el Primer Capítulo de este tratado.

A partir del Capítulo Segundo, nos referimos al estudio de los mitos, ritos y simbolismos de las prácticas funerales que aún superviven en regiones campesinas e indígenas de la zona del sur andino americano; para ello, hablaremos primeramente sobre las creencias y ritos funerarios indígenas y campesinos de la zona andina del Departamento de Nariño (Colombia) encontrados en reciente investigación, los cuales son el resultado de todo un proceso de mestizaje durante los siglos siguientes a la conquista. Posteriormente, en el Capítulo Tercero, y según los datos que nos proporcionan los cronistas del siglo XVI, principalmente Pedro Cieza de León, intentamos aproximarnos a la concepción que las comunidades indígenas pre-hispánicas tenían sobre la vida y la muerte. La selección para este análisis de los datos proporcionados por Cieza de León obedece a que su crónica del Perú, principalment, está escrita con base en informaciones que obtuvo y observaciones que hizo en su largo recorrido desde Urabá (Colombia) hasta el Perú; es preciso señalar, además, que Cieza es uno de los cronistas que nos proporciona la más rica información sobre las prácticas, creencias y ritos funerarios de las comunidades indígenas sur-americanas.

Finalmente, en el Capítulo Cuarto, y después de hacer un estudio; comparativo acerca de las prácticas mitigo-rituales funerales de Nariño con las países andinos del sur, este trabajo está dedicado a un análisis e interpretación simbólica de los elementos que sobredeterminan estas creencias, concepciones y rituales; nos referiremos principalmente a: 1. Las viandas preparadas el día de difuntos, e interpretación simbólica de la ofrenda; 2. Ritos de purificación e interpretación simbólica del agua; 3. Interpretación simbólica de la música, el vino y la danza ritual funeral. El estudio interpretativo de estos simbolismos está en relación con las incidencias de los procesos formativos de las culturas sur andinas americanas, como también a los procesos de aculturación en tiempos de la conquista y el coloniaje español; pues el cruce de estas dos culturas, y particularmente las incidencias del mito, el simbolismo y rito europeo, determinan en las culturas americanas andinas una simbología ritual funeraria mestiza o sincrética, de la cual encontramos todavía aspectos fundamentales.

Por otra parte, en cuanto al mito y las prácticas rituales, en términos generales consideramos a éstos como los espacios de la creación simbólica y de lo imaginario, los cuales en la medida que hacen parte de las leyes generales del pensamiento mítico - simbólico, establecen niveles de relaciones entre la vida espiritual, social y cósmica de los pueblos. Mircea Eliade, en su libro "El mito del eterno retorno", aclara que "... las concepciones metafísicas del mundo arcaico no siempre se han formulado en un lenguaje teórico, pero el símbolo, el mito, el rito, a diferentes niveles y con los medios que le son propios, expresan un complejo sistema de afirmaciones coherentes sobre la realidad última de las cosas, sistema que puede considerarse en sí mismo como una metafísica. Sin embargo es esencial comprender el sentido profundo de todos esos símbolos, mitos y ritos para lograr traducirlos a nuestro lenguaje habitual. Si nos tomamos la molestia de penetrar en el significado auténtico de un mito o de

un símbolo arcaico, nos veremos en la obligación de comprobar que esta significación revela la toma de consciencia de una cierta situación en el cosmos y que, en consecuencia, implica una posición metafísica".

Ahora bien, ese mundo simbólico complejo y múltiple que re-descubrimos en los mitos, relatos, leyendas y ritos encontrados a lo largo de la región andina del sur, nos dan elementos de juicio para pensar en el entorno etno-cultural que identifica el sur de Nariño (Colombia) con los países del sur. Los ritos encontrados en la zona geográfica mencionada no expresan simples relaciones, semejanzas o similitudes, sino por el contrario nos dan a conocer toda una concepción filosófica y cósmica sobre la vida y la muerte que la diferencian de otras, principalmente de la occidental.

Con lo anterior, quiero expresar, que el área geográfica sur-andina no sólo la definen los aspectos socio-históricos, los cuales explican las relaciones multi-étnicas en tiempos pre-colombinos, la expansión del Imperio de los Incas desde el norte de Chile hasta el sur del Departamento de Nariño (Colombia); sino, que, también hemos encontrado estructuras similares de significantes simbólicos en los mitos, leyendas, rituales (agrarios, funerarios, de curación, etc.), religión y costumbres que identifican culturalmente a la zona geográfica mencionada. Sin embargo, cuando nos referimos al contexto geográfico-cultural sur-andino (sur de Nariño-Colombia-Ecuador, Perú, Bolivia y norte de Chile), hay que entenderlo no como una identidad homogénea y totalizante, sino como una identidad cultural múltiple, rizomática; o sea, como un conjunto compuesto por sub-conjuntos culturales atravesados por redes de relaciones de significantes simbólicos, con los cuales estos pueblos se comunican y expresan su vivencia espiritual en relación con las situaciones múltiples que determinan su existencia con la sociedad, con la naturaleza y consigo mismos.

CAPITULO I

CONSIDERACIONES TEORICO-METODOLOGICAS SOBRE LA INVESTIGACIÓN ETNO-HISTORICA Y CULTURAL EN LA REGIÓN ANDINA DEL SUR

1. EL CAMPO DE LA INVESTIGACIÓN ETNO- ANTROPOLOGICA Y CULTURAL.

"La necesidad **de** preservar la diversidad **de** las **culturas** en un mundo amenazado por la monotonía y la uniformidad, no ha escapado, no a las instituciones internacionales. Deben comprender así mismo que, para alcanzar este fin, no bastará con mirar las tradiciones locales y dar **un** respiro a los tiempos consumados. Lo que debe ser alavado es el hecho de la diversidad, no el contenido histórico **que** cada época **dio** y que ninguna conseguirá prolongar más allá de sí misma...

La diversidad de las culturas humanas está detrás de nosotros, alrededor de nosotros y delante de nosotros".

CLAUDE LEVI-STRAUSS

Antropología estructural

Estamos presentes ante una trayectoria relativamente corta desde el momento histórico de la constitución de las Ciencias Humanas en el siglo pasado y en lo que va del presente; trayecto en el cual estas ciencias han ido configurando su status teórico-metodológico, paralelamente a un trabajo de reflexión filosófica en el espacio de estas investigaciones. Las Ciencias Humanas no han escapado de los lincaamientos del positivismo en la concepción científica contemporánea; y, aunque la filosofía, o

mejor, las filosofías que sustentan el campo de reflexión teórico-metodológico, obedecen a diversas concepciones sobre el quehacer de esta práctica, sobre su objeto de investigación: el hombre como etnia, como cultura, y sus perspectivas socio-históricas y culturales, tenemos que aceptar, sin embargo, que el positivismo ha sido la concepción determinante, mediante la cual se han regido las investigaciones de estas ciencias; de ahí que, etnólogos y antropólogos atrapados en la lógica del desarrollo capitalista, se lanzan a la investigación de los entornos socio-históricos y culturales de los pueblos, pero con el a priori ideológico de que las comunidades indígenas deben desaparecer reabsorbidas por la política general del Estado en todas sus manifestaciones, argumentando que defenderlas es defender el atraso social, económico, cultural e incluso político.

De otra parte, las investigaciones etno-antropológicas se rigen aún por los modelos de la antropología clásica, según los cuales el objeto de reflexión, "el hombre", es entendido como categoría universal, como identidad, como especie, como totalidad; bajo esta concepción del hombre se constituyen las diversas teorías: la antropología filosófica clásica, el teocentrismo, el antropocentrismo y las corrientes humanistas de la época moderna. Sin embargo, sabemos que el nacimiento de las Ciencias Humanas en el siglo XIX está determinado, desde el punto de vista histórico, por la constitución de diversas ciencias o espacios diversos de reflexión sobre ese objeto aún indiferenciado, "el hombre"; ellas son principalmente la historia, la economía, la biología, la filología, las cuales crean nuevos espacios de reflexión e investigación sobre el hombre: el hombre como historia, el hombre como productor de bienes de consumo, el hombre como ser viviente desde el punto de vista psíquico, biológico y fisiológico; y, finalmente, el hombre como productor de signos, imágenes y símbolos; es decir, de sistemas múltiples de comunicación. Naturalmente que estos desplazamientos a nuevos campos de trabajo permiten históricamente la constitución de ese nuevo objeto de investigación de las Cien-

cias Humanas, en donde el hombre como objeto universal ha muerto y da paso a la interpretación del hombre como historia, como cultura, co-mo etnia. Desde el punto de vista filosófico, "la muerte del hombre" significa el desplazamiento definitivo de las categorías nocionales o doxológicas de la antropología clásica, el hombre como identidad, esencia, unidad y universalidad, y la constitución del objeto "hombre" entendido como dispersión, regionalidad, como multiplicidad.

El campo de las Ciencias Humanas está determinado, por consiguiente, por la investigación de la diversidad de etnias, pueblos, sociedades y culturas históricamente determinadas y que conforman ese espectro de la multiplicidad; y no únicamente para hacer memoria histórica de ellas, sino paramirar críticamente sus relaciones y diferencias; y propiciar, al mismo tiempo, sus propias posibilidades de producción socio-histórica, cultural, económica y política. Esta concepción filosófica de táctica y estrategia investigativa comparte plenamente un postulado de Claude Lévi-Strauss, según el cual la tarea hoy es afirmar y rescatar la diversidad de culturas y salvar a la humanidad de la monotonía de una sola cultura que cada vez se consolida y tiende al plano de la homogeneidad, al plano del pensar idéntico, a entendernos en un solo lenguaje, en una política de los cuerpos bajo el modelo capitalista, modelo por los lenguajes totalitarios que invaden al mundo entero por los medios masivos de comunicación.

Bajo esta concepción investigativa en Ciencias Humanas se constituye una estrategia filosófico-política en el sentido del rescate de las diferencias y multiplicidades de entornos culturales. Particularizando el campo geográfico de nuestras inquietudes investigativas, podemos decir que estos entornos culturales aún superviven en las comunidades indígenas y campesinas de la región andina de la América del sur. Sus tradiciones, costumbres, mitos, cuentos, ritos, leyendas, etc., todavía nos comunican sistemas de pensamiento diferenciales de otras cul-

turas, incluso de aquellos heredados de la racionalidad occidental al momento histórico en que Europa inicia un proceso sistemático de culturización en América; pues, al no realizarse plenamente el dominio cultural europeo contra estas culturas, contra sistemas mítico-religiosos diferentes y en fin contra otras formas de pensamiento filosófico sobre lo real, sobre el cosmos, sobre la vida, sobre la muerte, etc., permite a la cultura amerindia un cruce de diversos elementos culturales que desplazan poco a poco su sistema simbólico-cultural indígena y consolida ciertos elementos de la racionalidad occidental en el orden del pensamiento. No obstante, este proceso no se reaüza plenamente, pues las culturas vernáculas se resisten a su desplazamiento, y se gestan, por consiguiente, diversas posibilidades de producción cultural fruto de ese entrecruzamiento de culturas, a la cual se ha dado por denominado mestiza o sincrética.

Pero, si bien es cierto que en América existen todavía formas múltiples de producción del pensamiento, de sistemas simbólico-culturales, organización social, económica diferentes, podemos decir también, que éstas desaparecen rápidamente víctimas de la invasión de los lenguajes homogéneos y totalitarios que tienden a la homogeneización del hombre actual sobre modelos de la sociedad industrializada contemporánea, de sus concepciones del desarrollo económico y sus modelos de organización socio-cultural y política; y, aquellas culturas desaparecen con mayor facilidad si no hay en el transfondo de estas investigaciones una concepción etno-antropológica, cultural y filosófica que entienda y sustente que es precisamente las diferencias y las múltiples culturas lo que hay que rescatar, salvar y propiciar hoy. Es, por tanto, una concepción filosófico-antropológica que compartimos principalmente con Lévi-Strauss, la que nos ha motivado a intentar desentrañar elementos del pensamiento indígena, campesino y popular, y que sin lugar a dudas expresa una forma muy particular de hacer filosofía.

2. ANÁLISIS SOBRE EL MÉTODO COMPARATIVO

"Considerar los valores privilegiados de la propia cultura como arquetipos normativos para otras culturas, es dar pruebas siempre de colonialismo intelectual. Lo único normativo son esos grandes conjuntos plurales de imágenes en constelaciones, en enjambres, en poemas, o en mitos".

Gilbert Durand

Las estructuras antropológicas de lo imaginario.

Una de las dificultades relievantes en el campo de la investigación etno-antropológica y cultural, ha sido la dominancia de las leyes, conceptos y categorías de la concepción clásica, o metafísica, para precizarla mejor, en la investigación y producción del conocimiento. El método comparativo se rige, básicamente, por la utilización de la ley de la relación causa-efecto, la cual implica la búsqueda de las causas, de los orígenes, de los principios y de las identidades; y, en la investigación etno-antropológica, es, precisamente, donde, mediante la relación, y la comparación de sistemas simbólicos, creencias, ritos, mitos, religión, costumbres, etc aparentemente similares pero de sociedades y culturas que no tienen ninguna contigüidad ni histórica ni geográfica, se hacen derivar, sin embargo, unas culturas de otras y según el orden de antigüedad; así por ejemplo, el encontrar algunas relaciones y similitudes entre los rituales agrarios andinos y amazónicos con aquellos de la Melanesias y Polinesia, ha conducido a los investigadores a plantear que somos herencia cultural, y por ende histórica, de los Melanesios y Polinesios. En otros casos se han encontrado aparentes similitudes de elementos culturales andinos y orientales (de la China), y entonces se nos plantea que somos consecuencia cultural de aquella de más antigüedad. Los ejemplos pueden multiplicarse, pero lo que queremos señalar es que estos errores fundamentales metodológicos han conducido a muchos desastres, desaciertos y

confusión en las investigaciones etno-antropológicas y culturales y que, en nuestro caso particular, se evidencian principalmente en la investigación de las culturas andinas.

Con Marcel Mauss, la crítica al método comparativo se sistematiza cuando plantea que, si bien es cierto pueden haber caracteres similares de algunos elementos rituales (agrarios, funerarios, médicos, etc.) entre unas culturas y otras, lo fundamental en la investigación no es precisamente llegar al comparatismo, sino desentrañar los entornos culturales en donde éstos están inmersos; encontrar su particular simbología, conocer el movimiento de los conjuntos simbólicos en la contextualidad socio-histórica de una cultura; pues aunque estos signos, imágenes y símbolos tengan aparente similitud, pueden tener, y de hecho tienen, significación, función y sentidos distintos.

Jean Cazeneuve, en su tratado de "Sociología del rito", hace igualmente un análisis del método comparativo en los siguientes términos: "Lo mismo que Frazer y algunos más, Lucien Lévy-Bruhl tomó su documentación del conjunto de los pueblos primitivos, y, en cada etapa de su razonamiento multiplicaba los ejemplos extraídos indistintamente de la etnografía africana, australiana, polinesia y amerindia. Parecíale evidente que una explicación contaba con más probabilidades de ser convincente cuando valía por igual para las costumbres de muchos países distintos.

Maree! Mauss sometió a dura crítica al autor de la *mentalité primitive*, alegando que tal método no tenía valor científico, ya que los ejemplos tomados de distintas regiones etnográficas se hallaban desgajados de sus contextos, por lo cual el comparatismo no podía conducir más que a la composición artificiosa y la desnaturalización de los documentos. Mauss pensaba que era preferible concentrar los estudios en un sólo pueblo; corresponde explicar sus costumbres con relación a la cultura bien definida en que fueron observados, y no confrontar cada una de

ellas con las de otros pueblos, entre los cuales podrían asumir significados distintos". "... Mauss se esmeró por demostrar cómo era posible extraer conclusiones generales a partir de un solo hecho bien analizado" (1)

La ineficacia del método comparativo en la investigación etnográfica, antropológico-cultural, podríamos entenderla mejor si nos aproximamos mínimamente a la comprensión de lo que es CULTURA. Señalaba en un trabajo anterior (2), que en términos generales entendemos por cultura la síntesis de una multiplicidad de elementos sociales que se producen, manifiestan, permanecen o desaparecen y que definen en cierta forma una especie de identidad de un conjunto o subconjunto social. En ella, el lenguaje, la organización familiar, la legislación jurídico política, las relaciones económicas (de producción, intercambio y consumo), el arte, la ciencia, la religión, ritos, mitos y costumbres, se integran determinando la conformación y producción de sistemas de imágenes, signos y símbolos, mediante los cuales se expresan determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social e incluso de estos dos tipos de realidades entres sí. Es decir, el movimiento de estos conjuntos simbólicos conforma estructuras significantes que definen la vida psíquica, fisiológica y social de los grupos humanos; pero el modo de producción y sentido de estos sistemas simbólicos que definen los entornos culturales son múltiples; de ahí que, no es posible el comparatismo entre culturas que no tienen contigüidad geográfica ni histórica.

Por otra parte, sabemos que la cultura está determinada por el tiempo y el espacio, lo cual significa que cada cultura puede tener características propias en cuanto a su origen y desarrollo histórico, a la incidencia de otras sociedades que determinan diversos niveles de relaciones y diferenciaciones. En este sentido, existen diversos tipos de culturas y son el producto de una extensa gama de influencias, relaciones, superposiciones entre diversas culturas, lo que explica la extinción de unas, la con-

formación histórica de otras, y el modo de producción cultural de aquellas que han sufrido procesos de transformación cultural por la intervención de otras, como en el caso de la cultura surandina, objeto de nuestra investigación, ya que ésta hoy es el resultado de diversos procesos formativos entre los que podemos mencionar: la cultura indígena precolombina, la intervención de la cultura occidental en tiempos de la conquista y la colonia, lo que da como resultado el mestizaje, y las incidencias contemporáneas del capitalismo.

Terminemos este análisis al método comparativo con una crítica que Mircea Eliade hace a Taylor y a Frazer a quienes ubica en una posición confusionista sobre el método: "... los cuales, en sus investigaciones antropológicas y etnográficas, acumularon ejemplos carentes de toda contigüidad geográfica o histórica, citando un mito australiano junto a un mito siberiano, africano o norteamericano, persuadidos de que se trataba siempre, y en todas partes, de la misma - reacción uniforme del espíritu humano ante los fenómenos de la naturaleza-. Con respecto a esta posición, tan semejante a la de un naturalista de la época darwiniana, la escuela histórico-cultural de Graebner Schmidt y las demás escuelas historicistas suponen un progreso indiscutible. Sin embargo, importaba no quedar inmovilizado en la perspectiva histórico-cultural y plantear el problema de si, además de su propia historia, un símbolo, un mito, un ritual pueden revelarnos la condición humana en tanto que modo propio de existencia en el universo".

"... Como buenos positivistas, Taylor y Frazer consideraban la vida mágico-religiosa de la humanidad arcaica como un conjunto de supersticiones pueriles: fruto de miedos ancestrales o de la estupidez - primitiva - pero este juicio de valor contradice los hechos. El comportamiento mágico-religioso de la humanidad arcaica revela, en el hombre, una toma de conciencia existencial respecto al cosmos y a sí mismo. Allí donde un Frazer no veía más que una - superstición -, había implícita ya una metafísica,

aun cuando se expresara por mediación de símbolos más bien que por el entrelazamiento de conceptos: una metafísica, es decir, una concepción global y coherente de la realidad, y no una serie de gestos indistintos regidos por la misma y fundamental -reacción del animal humano ante la naturaleza -. (3).

3. GEOGRAFÍA, ETNO-ANTROPOLOGÍA Y CULTURA

A partir de la crítica al método comparativo, el interés inicial de la investigación deberá circunscribirse a la determinación histórico-geográfica de una área cultural; encontraren ella sus lenguajes, ritos, creencias, mitos, costumbres, etc., y desentrañar en el contexto particular de tal o cual cultura, la especificidad de la función, sentido y significación de los sistemas de signos, imágenes y símbolos que como ya lo anotamos, no hacen sino explicar las diversas relaciones del hombre con la naturaleza, con la sociedad y consigo mismo. Pero en qué medida podemos relacionar y determinar una región geográfica con la cultura? sabemos, en primer lugar, que la lógica productiva de lo cultural no es única, sistemática y homogénea; es, por el contrario, conflictiva, discontinua y múltiple, de donde deducimos que no es posible identificar una sociedad, un país, un departamento o una región con una identidad cultural. La sociología culturalista del capitalismo habla de la identidad cultural de tal o cual país o de uno u otro departamento, incluso de identidad de áreas geográficas extensas como la cultura latinoamericana, etc.; pero, en realidad, cuando hablan en estos términos, lo que hacen es desconocer los entornos culturales múltiples; y de esta manera, sus concepciones y políticas culturalistas globales y totalizantes, sacrifican la producción cultural múltiple que se manifiesta en un país, región o departamento; pero, aunque es cierto que tras esta concepción social culturalista toda sociedad tiende a conseguir y consolidar dicha identidad, la historia efectiva de las sociedades demuestra la existen-

ciade multiplicidad de entornos culturales en una misma región, departamento o país; queremos decir con esto, que la cultura no es circunscribible a los marcos geográficos de un departamento o país, sino que trasciende toda limitación geográfica contemplada en las actuales divisiones territoriales de los países. Son los procesos históricos de los pueblos los que definen los entornos culturales en una zona geográfica determinada. Es la historia la que da cuenta de los sistemas de relación, dominación, extensión de unos pueblos con otros. En síntesis, podemos decir, que son los procesos socio-histórico-culturales los que definen la relación de la cultura con una área geográfica específica.

Por otra parte, señalemos, que al interior de una cultura, lo que define la especificidad de la misma son los múltiples niveles de relaciones entre diversidad de conjuntos simbólicos, en donde la función, el sentido y el carácter de estas mismas relaciones determinan estructuras significantes que contextualizan y caracterizan diversos núcleos sociales en una mismas "racionalidad", en el mismo sentido de comunicación simbólica, en una concepción global y coherente de su realidad social, económica, jurídica, política, mítica y ritual, etc., en una área geográfica determinada.

Teniendo en cuenta los planteamientos anteriores, pasemos a establecer claramente los parámetros etno-históricos, antropológicos y culturales que definen la territorialidad andina de la América del sur, objeto de nuestro estudio.

4. TERRITORIALIDAD ANDINA DEL SUR EN TIEMPOS PRE-HISPANICOS

Por razones socio-históricas, culturales y económicas, la región andina sur-oriental del Departamento de Nariño (Colombia), es el resultado de un proceso formativo multi-étnico, no sólo por la gran cantidad de grupos indígenas que configuraban este sector

geográfico de Nariño en tiempos pre-hispánicos, sino porque en esta misma época de la vida americana, estas tribus estuvieron en permanente relación, comunicación, e intercambio socio cultural y económico con las múltiples etnias de la región andina del sur de América, principalmente del Ecuador. Las tribus de Pasto, por ejemplo, fueron grupos étnicos que habitaron el sur del Departamento de Nariño (Colombia) y el norte del Ecuador. Según el historiador Jacinto Jijón y Caamaño, las tribus Pasto, se extendían desde el norte de las tribus Caranqué en el Ecuador hasta la alta hoya del río Guátara en el sur de Colombia, el río Pisquer y el Chota eran el lindero que separaba a los Pastos de los Caranquis en el callejón inter-andino.

Entre las principales tribus que conformaron la geografía andina de Nariño podemos mencionar: el Valle de Atriz y región oriental fue asiento de los Quillasingas, Ancuya y regiones aledañas de los Sindaguas, el norte de Nariño de los Abades y los Chapanchicas principalmente, y en la zona occidental habitaron los Quaikeres en vasta región comprendida entre Colombia y Ecuador. Sin embargo, se puede decir, que fueron principalmente las tribus Pasto quienes estuvieron en relación más directa con las etnias del sur, especialmente con el Ecuador. El historiador Frank Salomón nos dice al respecto: "La economía de Pasto igual que las del sur, dependía no sólo en un comercio a larga distancia, sino también en el acceso a las tierras de montaña a distancias medianas. La población que parece haber jugado un papel paralelo al de los Yumbos, fueron los -Abades-, una etnia poco conocida, a quienes los españoles consideraban pobres y primitivos, y quienes residían en la parte occidental del valle del río Guátara. Este valle, o por lo menos una parte vecina al mismo, era descrito como una - tierra abundosa de todas las comidas y legumbres que los indios suelen tratar y comer - (Archivo General de Indias / Sevilla, Audiencia de Quito 60: 2f. 208v - 210v). Pero no fueron los propios abades quienes realizaron los - tratos -. Los viajeros Pastos venían a adquirir mercaderías tropicales para luego llevarlas a lo que

parece haber sido un - tiánguez - similar al de Quito. Como en Quito, la siembra en el altiplano producía un exceso o excedente exportable.

- Los Pastos... tienen de que sacalla (i. e. el oro y la manta en que son tasados) assi en sus grangerías y mercados que hazen como porque van a las minas de los abades y yascual y otras partes donde ay oro a buscallo y con esto rresgatan algodón de que hazen las mantas y este testigo ha visto entre los dichos indios que tienen oro y mantas y que todas las mujeres saben hilar y texer y que en sus mercados no les falta algodón porque a visto que se lo traen a los dichos mercados a vender en cantidad y este testigo lo ha visto... y sabe que hazen sementeras de mahiz y papas y lo venden y rescatan con ello y lo mesmo petates que los hazen en cantidad y los venden por oro y chaquira y en algunos pueblos hazen petates y las venden y crían puercos. (AGI/S, Aud. Quito 60:2f. 2o - v207r) -.

Este párrafo es especialmente interesante por la confirmación del uso de oro y la chaquira como objetos de riqueza casi monetarios. El uso del oro como medio de intercambio implicaba la fabricación de chagúales, pequeños botones pulimentados de oro ampliamente distribuidos en Colombia y en el sur hasta la región Cañar. La - chaquira -, que servía para un propósito similar, parece ser la misma registrada en Otavalos y descrita en el País Pasto como grandes ramales de cuentas de hueso menudas, blancas y coloradas, que llaman chaquira (Cieza de León - 1533 -. La Crónica del Perú. Primera parte. Madrid: Espasa-Calpe. - Colombia Austral N° 507 -; 1962. Pág. 99). Tan universal era la circulación de la chaquira en la región de Pasto, que llegó a ser un componente omnipresente del tributo que los vasallos pagaban a sus señores dentro de cada comunidad indígena (AGI/S Aud. Quito 60:2:f. 220r - 3535). Desde los 1.550 fue igualmente apetecida por los encomenderos para su propio uso. La cuota usual era una - media braza - o una braza - por tributario cada año, dada al - cacique - y una cantidad

similar para el encomendero. De acuerdo a una lista de precios de 1.570 (AGI/S Aud. Quito 60:2;f. 217 v), cada braza de chaquirá tenía el valor de dos tomines, o , en otras palabras, la sexta parte del valor de una manta de algodón, dos terceras de una libra de hilo de algodón, o un cuarto de valor de una carga de ají"(4).

Aparte de la exportación de ropa hecha de algodón importado por parte de las tribus de Pasto, quienes se distinguieron por ser buenos tejedores, otro producto de importancia comercial fue la sal. Para el proceso de comercialización e intercambio de productos, funcionaban los centros mindaláes, "sitios que los españoles llamaban - tiángueces -: lugares centrales para el trueque, donde los mindaláes jugaron una parte especial, tal vez administrativa ". (5) Los mindaláes, según el historiador Frank Salomón, fueron altamente desarrollados en los asentamientos Pastos. "Según los datos de 1570, las siguientes comunidades tenían cuerpos mindalá: Chungarí, Guachaocal , Mallamas, Carlusama, Muellamas, Yasqual, Túquerres, Cumbal, Paztaz, Pupiales, Gualmatan, Capuis y Calcan, Guanara, Ypiales, Putiznan, Yasquaral, Puerrez, Canchala, Yles, Chapul, Tezqual (Archivo General de Indias / Sevilla Audiencia de Quito 60:2:d. 220r - 253 r)" (6). El mismo autor señala, que "los mindaláes generalmente (tal vez siempre) residían extraterritorialmente. Se situaron en ciertos sitios ventajosos, por ejemplo los cruces de rutas que conectaban a las principales zonas ecológicas (valles altos húmedos, valles altos secos, valles semi-áridos transversos, montañas). Los mindaláes funcionan para vincular varias hoyas interandinas entre sí y con las regiones costaneras y amazónicas" (7)

5. TERRITORIOS ANDINOS CONQUISTADOS POR LOS INCAS

Aparte de las consideraciones sobre la relación de las diversas tribus en el orden económico, podemos afirmar, que la integración de las comunidades tribales del Departamento de Nariño

(Colombia) con las diversas étnias de la región andina del sur (Ecuador, Perú, Bolivia, norte de Chile), se hace mucho más evidente con la extensión del Imperio de los Incas hacia el norte, conquista realizada durante los últimos años del siglo XV y las dos primeras décadas del siglo XVI. Señalemos, que si bien es cierto aún no existe una teoría que explique suficientemente y con exactitud la secuencia histórica y geográfica de las conquistas del Imperio de los Incas por el norte de la región Andina, existe, sin embargo un consenso entre los historiadores, que los Incas, quienes habitan dominado el norte de Chile, Bolivia, Perú, Ecuador, establecieron los límites por el norte, en el sur de Colombia. Los ejércitos Incas al mando de Huayna-Cápac llegaron hasta el territorio de las tribus Pasto, estableciendo como límite al río Angasmayo, que en Quechua significa "río azul", hoy denominado río Guáitara. Entre otros, el cronista Miguel Cabello Valboa, es quien habla con mayor precisión sobre los límites hacia el norte de las conquistas Incas; al referirse a la avanzada de Huayna-Cápac por el norte, señala: "Llegando sobre las riberas de un río (Angasmayo) sin pensarlo torció su camino sobre la mano izquierda " - Yascual, Ancuba, Canizara, Paquinango ..." Boluio el rostro hacia el sur y fue cercado por bárbaros"(8).

Si bien, el tiempo de permanencia de los Incas en estas regiones fue relativamente corto, su conquista bastante efímera, poco consolidada y además, muy diferente de las características de dominio que impusieron en el sur, fue, sin embargo, suficiente para dejar huellas del entrecruzamiento de la diversidad de etnias y sus consecuencias culturales, idiomáticas, mítico-religiosas, rituales, etc., aspectos que integran el sur del Departamento de Nariño en ese gran contexto cultural sur-andino, y, cuyas características fundamentales en cuanto a folclor, tradiciones y costumbres aún se manifiestan con autenticidad, y, más que todo, en aquellos pueblos, veredas campesinas y asentamientos indígenas en donde la influencia de la cultura occidental no ha sido lo suficientemente consolidada para acabar con ellos.

Por otra parte, ya en tiempos de la conquista española, podríamos resaltar un hecho histórico significativo y que contribuyó a afianzar el carácter formativo multi-étnico del contexto geográfico andino en mención. Las conquistas que se hicieron desde Quito hacia el norte (área de los Quitus, Cayambis o Caranquis y Pastos), tuvieron como característica la conformación de las expediciones con miles de indígenas de diversas tribus del sur pertenecientes al decadente imperio incaico, los cuales eran llevados como cargadores, tropas auxiliares o como elementos de servicio (mujeres). Se supone que fueron entre 15.000 y 18.000 los indígenas obligados a marchar hacia el norte por los españoles comandados por Sebastián de Belalcázar. Y aunque buena parte de ellos murieron en la expedición, otros se quedaban por diversos motivos (incluida la venta de ellos, como en los mercados de Pasto y Popayán) en los territorios del norte (de las tribus Pasto), quienes al integrarse a la vida social y cultural, incluso económica, contribuyeron a un afianzamiento cultural sur-andino.

6. CULTURA MESTIZA O SINCRÉTICA

La segunda fase de la historia de América, ocasionada por el descubrimiento de este continente y los consiguientes procesos y mecanismos institucionales de todo orden impuestos por los europeos, determina para las culturas indígenas diversas transformaciones: en el campo social, económico, político y por consiguiente cultural; y aunque este proceso no se desarrolla uniformemente en América, posibilita, sin embargo, múltiples formas de producción cultural MESTIZA o SINCRÉTICA, las cuales son la expresión, la riqueza y el modo particular de América en la producción cultural durante los siglos de la conquista y la colonia. No abordaremos, pues, en este análisis una posición sentimentalista en defensa de las culturas indígenas pre-hispánicas, ni un resentimiento hacia las transformaciones culturales sucedidas como efecto de la conquista y la

colonia; me interesaré, más bien, en precisar las características e importancia del modo de producción cultural mestizo o sincrético y su desplazamiento por el actual ordenamiento socio-cultural capitalista.

El Mestizaje o Sincretismo, como una forma muy particular de producción cultural, no expresa un eclecticismo, ni un desplazamiento de una cultura por otra, ni tampoco una superposición de elementos culturales. El Sincretismo debe entenderse como la producción de fenómenos culturales a partir de la constitución de un conjunto simbólico diferente, según el cual las prácticas rituales, mágicas y en general el pensamiento mítico-religioso adquieren un sentido muy particular y diferente a los elementos que inicialmente confluyen para conformarlo; es decir, al simbolismo andino-prehispánico y al simbolismo cultural europeo. Digamos, pues, que a partir del siglo XV, el descubrimiento de América, significa para nosotros, por una parte, la pérdida progresiva de las culturas vernáculas; por otra, la introducción en el contexto cultural americano de elementos simbólicos-culturales diferentes; y, finalmente, significa el comienzo de la producción de nuevos parámetros culturales a partir de la constitución de un nuevo mundo de signos, imágenes, símbolos y de sentido. Esta precisión es importante, pues al investigar el mito, el rito, la religión, etc., no nos ubicamos en la concepción de la búsqueda del mito en cierta "pureza", lo cual determinaría la identidad del indígena sobre este particular, sino, que, nos ubicamos en el estudio de los procesos de transformación socio-histórica y cultural, y ver en ellos las formas de desplazamiento, de significación o de creación de nuevos elementos mítico-simbólicos que van estructurando las sociedades en su devenir histórico; y, particularmente, en la región objeto de esta investigación.

Señalemos, sin embargo, que la producción cultural mestiza tiene especial importancia entre los siglos XVI y XIX; o sea, hasta la época en la cual los países de América entran en nuevos

procesos de formación y constitución de nuevos grupos sociales como producto del ordenamiento y organización social capitalista. El mestizaje tiene relevancia, pues, hasta cuando los sistemas de invasión cultural no cobran fuerza; cuando todavía está ausente la invasión cultural via satélite, en donde los códigos de comunicación de los Mass Media y los lenguajes totalitarios aún no han sido diseñados por los países industrializados. Hoy estamos presentes ante una lógica socio-cultural que amenaza la diversidad productiva de culturas mediante la invasión de lenguajes totalitarios que atraviesan las posibilidades múltiples, destruyen la diversidad y nos lanzan, cada vez más, a una uniformidad, a una cultura única, universal y homogénea dentro de los parámetros de la lógica de la sociedad industrializada, del culto a la técnica y los mitos del capital, de la máquina y rentabilidad.

Pero la lógica de la organización económica, social, política y cultural del capitalismo no atraviesa homogéneamente la geografía andina americana, lo cual nos permite establecer todavía una gran diferenciación entre la vida socio-cultural y económica e incluso política de las zonas rurales de asentamientos indígenas y campesinos y de las zonas urbanas y sub-urbanas. Las primeras rememoran los ancestros culturales y la producción mestiza o sincrética, pues sus ritos, prácticas mágicas, creencias, mitos y leyendas aún hacen parte de su vivir simbólico, mientras que la vida en las zonas urbanas y sub-urbanas, en la medida en que los medios masivos de comunicación se hacen mucho más manifiestos y evidentes, hace parte de una lógica cultural diferente, empeñada en los cultos a los nuevos mitos en la sociedad capitalista. En síntesis, no se trata de establecer limitaciones radicales en la vida en las regiones anotadas, sino evidenciarlas manifestaciones múltiples, diversas en la producción cultural, las cuales producen entrecruzamientos e interrelaciones entre diversos grupos sociales; en esta situación existen permanencias culturales, algunas de ellas en actitud defensiva, en las cuales se evidencia la pérdida de las produc-

ciones culturales desde su mundo simbólico; en otras regiones se ha producido una especie de autoconocimiento de sus entornos culturales, y a partir de ahí han desarrollado una autoconciencia de su identidad, lo cual les ha permitido, ya no una actitud defensiva ante los demás, sino una actitud afirmativa, competitiva y así han establecido el diálogo y la comunicación con base en la lógica de la identidad y la diferencia. Esta actitud de comprensión de sus entornos socio-culturales y las condiciones de posibilidad de producción es lo único que puede permitir el resquebrajamiento de la lógica de la unidad, de la uniformidad y la identidad cultural que intenta establecer progresivamente el capitalismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Cazeneuve, Jean. Sociología del rito; Amorrortu Editores, Buenos Aires; 1971. Pág. 22
2. Revista MOPA-MOPA, del Instituto Andino de Artes Populares - IADAP - Pasto, Abril de 1983. Número 1; Págs. 52 .
3. Eliade, Mircea. Imágenes y símbolos; Editorial Taurus, S. A., Madrid. Tercera edición, 1979. Págs. 189 - 190.
4. Salomón, Frank. Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas; Colección Pendoneros del Instituto Otavaleño de Antropología. Impresión: Editorial Gallocapitán, Otavalo - Ecuador; 1980. Págs. 302 - 303.
5. Ibid. Pág. 314
6. Ibid. Pág. 304
7. Ibid. Pág. 314
8. Cabello Valboa, Miguel (1586). 1951 Miscelánea antártica; Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Etnología, Lima. Págs. 385-192. Y referido por Franklin Pease G. Y. en su obra: Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú; Ediciones del Instituto de Estudios Peruanos, Lima; 1978, Págs. 112-113.

CAPITULO II

CREENCIAS Y RITOS FUNERARIOS INDÍGENAS Y CAMPELINOS DE LA ZONA ANDINA DEL DEPAR- TAMENTO DE NARIÑOMITO, SIMBOLISMO Y RITUAL FUNERARIO

"La vida no es nada más que la separación de las entrañas de la tierra, la muerte se reduce a un retorno al hogar... el deseo frecuente de ser enterrado en el suelo de la patria no es más que una forma profana del autóctonismo místico, de la necesidad de volver a la propia casa".

Mircea Eliade

No cabe duda de que los ritos funerarios que aún se conservan en las zonas apartadas de los centros urbanos, en regiones campesinas muy cercanas a las tradiciones indígenas, conservan todavía algunos elementos que nos permiten desentrañar la concepción que nuestros antepasados americanos de la región andina tenían sobre la muerte; ritos muy bien cimentados a lo largo de los siglos posteriores a la conquista y la colonia, no obstante todos los mecanismos impuestos por la tradición europea en el largo proceso de culturización. Quizá, la concepción sobre la muerte, sobre el más allá, etc., nos permite conocer los fundamentos mismos de la cultura pre-hispánica, infiriendo categorías que permiten conocer su concepción religiosa, su concepción cósmica, social, ritual y mágica.

Lo que a continuación se describe es el resultado de las investigaciones realizadas en la zona andina del Departamento de Nariño; y resaltamos el hecho de que en el sur del departamento encontramos con mucha autenticidad las características de los ritos funerarios; quizá porque éstos se realizaron hasta hace muy pocos años; y, aunque con menos frecuencia, persisten todavía.

1. RITO DE PURIFICACIÓN POR EL AGUA

Cuando una persona fallecía, inmediatamente era bajada de la cama en la cual había muerto con el fin de darle un baño por parte de los familiares más próximos al difunto; posteriormente, amortajaban el cadáver y lo tendían sobre la mesa para dar comienzo al velorio. Después de la inhumación, dolientes, familiares y acompañantes se dirigen a la casa del finado, toman alguna prenda que fue de su pertenencia en vida y se dirigen a una quebrada o riachuelo, lo más próximo del lugar, generalmente denominada como QUEBRADA DE LOS MUERTOS, con el fin de lavarla; la familia tenía que ser cuidadosa de que no se quede una sola prenda del difunto sin lavar, incluida la cama y demás objetos que fueron de su propiedad. A este rito le denominan EL LAVADO DE LA CAMA, el cual lo realizan cuidadosamente, pues el ánimo o espíritu del muerto, según se cree, vendría a perturbar la tranquilidad de sus familiares hasta que la prenda olvidada se lavara. Una vez lavadas las prendas, todos los acompañantes se echan agua a manera de carnaval. Posteriormente al rito de purificación por el agua, la concurrencia se dirige a la casa de los familiares del difunto, en donde son esperados con grandes cantidades de chicha o guarapo y comidas abundantes.

Era, también, característica en estas prácticas rituales, colocar un recipiente con agua en algún lugar de la habitación en donde se velaba al difunto; este recipiente generalmente se colocaba debajo de la cama del muerto.

Estas prácticas hacen parte del rito y el simbolismo del agua como elemento purificador, y por ende, ahuyentador de los males de la magia contaminante de la muerte.

2. COMIDA Y BEBIDA A LA DESPEDIDA DEL DIFUNTO

Como hecho significativo, al fallecimiento de una persona, estaba la preocupación de los familiares dolientes, una vez sucedido el deceso, por procurar bastante comida y bebida a los asistentes durante el velorio y el novenario. Era costumbre, y que aún se mantiene, de matar una res, oveja, gallina o cuyes y preparar una gran comilona para familiares y demás acompañantes. Según la tradición, si ésto se hace, el difunto se irá satisfecho hacia la otra vida; naturalmente esta situación depende de la comodidad económica de la persona fallecida y/o de sus familiares, hasta el punto de que bebida y comida se exageran en aquellas familias indígenas o campesinas más pudientes. A este respecto, veamos a continuación algunos apartes del "Testamento del Indio", del cual da cuenta el padre Justino Mejía y Mejía en su estudio sobre "Las costumbres de la Provincia de Obando".

"Para mi velorio
no tendrís dolor
matarás la vaca
la que esté mejor

En la loma larga
quedan las zanahorias
hansias cabar
y harís el masato

Si carne les falta
matarás la oveja
que la recomiendo
a mi hermana Josefa

Uya yay"(1)

Es importante anotar, que los miembros de la comunidad contribuyen en dinero o alimentos a los familiares del difunto para que la comida y bebida (chicha o guarapo) no falte en el velorio; costumbre conservada desde mucho tiempo atrás, como se verá en el párrafo siguiente.

Acerca de las costumbres funerarias de los indígenas de Maldonado, antiguo Mayasquer, situado en la zona occidental del Carchi, y según estudios realizados a principios de este siglo, el Dr. Paul Rivet señala: "Todos los indios de la aldea asisten a la velación del muerto; las madres van a ella con los niños de pecho, a los que suspenden en sus cunas hechas de corteza de guadúa de los palos que forman el techo de la cabana. Cada uno de los asistentes entrega a los parientes más próximos 1, 2 o 3 reales. Los jefes del Cabildo colocan al lado del cadáver sus varas adornadas de un anillo de plata, insignias de su autoridad. La velada comienza por una serie de oraciones y recomendaciones dirigidas al muerto; esta ceremonia dura hasta media noche. A esta hora comienza la comida, troncha, que consiste en un gran pedazo de carne de buey, de camero, o de puerco. A los indios les gusta, tanto más estas carnes, cuanto más guardadas. Comen alrededor del cadáver ponderando los méritos del difunto con una lamentación cantada durante la cual beben guarapo (jugo de caña de azúcar).

La repartición de los víveres se hace de manera proporcionada con la contribución de cada uno, y los jefes del Cabildo son preferidos en esta distribución. Por la mañana, todos los asistentes, medio borrachos, duermen hasta la hora del entierro.

Cuando esta hora ha llegado, el cadáver, acompañado por los asistentes que cantan la letanía, se transporta a la iglesia, y luego, pocos minutos después, al cementerio" (2)

3. EL CABO DE AÑO O FINALIZACIÓN DEL DUELO DE LA VIUDA

El cabo de año se denomina a la culminación del duelo de la viuda; exactamente al cumplirse un año del fallecimiento del esposo, convoca a familiares y amigos a celebrar esta fiesta-ritual del "cabo de año", la cual se realiza de la siguiente manera: los asistentes y familiares rezan por el alma del difunto durante las horas de la noche; pero, precisamente a la llegada de la media noche, cesan los rezos para dar comienzo a un gran baile con motivo del festejo de la culminación del luto de la viuda. A esa hora, le hacen cambiar la ropa de color negro que ha llevado durante todo el año, por otra de varios colores, generalmente de color rojo encendido, y la fiesta comienza cuando la viuda, una vez sin luto, baila la primera pieza; no sobra decir, que la fiesta de cabo de año está acompañada de bastante comida y bebida, y la música de los grupos musicales indígenas o campesinos se deja escuchar hasta avanzadas horas del día siguiente.

Pues bien, el luto por parte de la viuda, es guardado celosamente durante todo el año; las creencias de que el espíritu del difunto estará vigilante, para que el duelo se cumpla, son muy difundidas y aceptadas por la comunidad, hasta tal punto que si se viola esta costumbre, la viuda es mal mirada, rechazada y hasta desprestigiada en la comunidad; y es objeto de murmuración, aquella que antes de cumplir el año de duelo se casa nuevamente, y mucho más grave si sus relaciones amorosas son ilícitas. Se cree también que el espíritu del difunto no dejará tranquila a esta nueva pareja a menos que enmiende su culpa.

Los siguientes son unos apartes del "testamento del indio", en los cuales aconseja su comportamiento a la futura viuda:

"Hermano Reimundo
tendrámelo cuidado
de que mi mujercita
no se vote al mundo.

Vení mujercita
te aconsejaré
como buena viuda
portarás te bien
Uya yay ...

... A mi tío Patricio ...
le voy a encargar
que a mi mujercita
le ponga juicio ...

... Estos consejitos
te acordarás
hasta el día
en que me enterrarás
Uya yay " (3)

Según la descripción del P. Mejía y Mejía, también era costumbre quitar el duelo a los familiares del difunto, ceremonia que tenía lugar en la iglesia y durante la misa de aniversario del fallecimiento: "Al año cumplido de la muerte de alguno, tenía lugar la ceremonia de la - quitada del duelo - la que se hacía en la iglesia durante la misa del aniversario y de la manera siguiente: a la hora de la elevación, se levantaban algunos indios ahí presentes y colocaban sobre la ropa negra del doliente o dolientes un manto rojo como signo de la alegría que debía reinar entre ellos desde entonces. Esta ceremonia se completa en la casa del difunto. Con aquella otra que llamaban - descolgada del duelo - y la cual consistía en desprender de las paredes, la ropa que habían usado en la novena de preparación para el aniversario y repartirlas a los allí presentes, quienes quedaban obligados con esto a dar una cuota pecuniaria la que se empleaba en la compra de licor para consiguiente " (4).

El cabo de año o la finalización del duelo de la viuda, se realiza con algunas variaciones en la región andina de Nariño; en

Muellamues, región del gran Cumbal, por ejemplo, para el cabo de año, se realiza una velada para la cual se prepara un altar en donde se coloca al santo de mayor devoción, y, alrededor de éste, varios platos con los alimentos que más hayan sido del gusto del difunto; éstos se comen al día siguiente, pues se cree que en la noche el espíritu del difunto haya venido a comer dichos alimentos; según la creencia popular, la gente come las sobras del muerto. Después del velorio, en el cual se ha rezado toda la noche, al día siguiente se lleva a cabo el baile.

Para el rito de la finalización del luto, los familiares y acompañantes bailan alrededor de la viuda, le cubren con un manto o chalina de color rojo, para que baile la primera pieza, luego la viuda irá a su cuarto en donde se cambiará la ropa negra por otra de color. La ropa negra se coloca en el techo de la casa por algunos días para luego ser guardada para próximos lutos. Para el buen logro de esta fiesta ceremonial, los asistentes contribuyen con dinero, chicha o aguardiente.

4. FESTEJOS POR LA MUERTE DE UN NIÑO

El historiador nariñense Sergio Elias Ortiz, en su estudio sobre las comunidades indígenas de Jamondino y Males, nos habla igualmente de las costumbres funerarias: " Bailan también y dan comidas, con la muerte de un niño, como motivo, pero sólo por una noche y ya no se presta el cadáver para diversión de otras casas, como dicen que sucedía antes.

Se baila ahora, según cuentan, por la muerte de un niño, porque se lo considera como un ángel y se hace así coro a los del cielo, que lo reciban tan pronto como muere. Ya no se baila cuando fallece un mayor, sino al año, tratándose de la viuda que - rompe el luto -, - quema el luto -, dando la fiesta a los parientes y amigos, siendo de rito que ella baile la primera pieza " (5)

Como aspecto muy particular entre las comunidades indígenas

de la América Andina la muerte no era tan terrible y fatalista como en la cultura de occidente, quizá porque esta última está fundada en la creencia de que la muerte es el comienzo del premio o del castigo: en el cielo o en el infierno según haya sido el comportamiento en vida; y la simbología europea determina el tipo y el carácter de la pena que deberá sufrir el alma del difunto, según el tipo de pecados que haya cometido. Esta simbología sobre la muerte y el más allá es la expresión de una concepción terrorífica sobre la muerte misma y el futuro del alma. A diferencia de ésta, la simbología andina fundada en la creencia de que la muerte es simplemente el paso a otra vida, quizá similar, es, lógicamente, ocasión de tristeza, pero se la acompañaba en la tumba con los utensilios y enseres que deberían serle útiles en el paso a la otra vida; incluso, cuando se trataba de un hombre, algunas de sus mujeres y sirvientes hacían parte de este proceso, quienes embriagados por el consumo de la chicha se decidían a hacerle compañía en este trance.

Según las descripciones de algunos ancianos entrevistados sobre estas prácticas funerarias, nos dan a entender que, aunque la tristeza por la muerte de alguien era normal entre sus familiares y demás de la comunidad, no obstante, se contrataba a un grupo de señoras que lloraban y se lamentaban por el difunto; eran, pues, las "lloronas de oficio" en estos rituales, lo que iba unido a la creencia de que el demasiado llanto por parte de sus familiares era la causa de impedir la tranquilidad del alma o el ánimo del muerto. "Las lloronas en el funeral rememoran a las antiguas plañideras griegas, prácticas que se conservan en la edad media y son traídas a América en la época de la conquista y la colonia."

5. LOS NIÑOS AUCAS

Si bien es cierto que en algunas comunidades indígenas y campesinas aun festejan alegremente la muerte de un niño, bajo la creencia de que su alma es recibida directamente en el cielo,

dicho regocijo se da siempre y cuando el niño haya sido bautizado; caso contrario, los niños difuntos son denominados "Aucas" y no podían ser enterrados en el cementerio o "Campo Santo", según designación del rito católico; este hecho entristecía a sus familiares puesto que en vez de ir al cielo, irá al Limbo, sitio en el cual permanecerá hasta el fin del mundo, y sólo entonces podrá entrar en el "reino de los cielos".

Vemos aquí, una típica creencia religiosa popular católica, pero que va unida a una serie de creencias y leyendas que hacen parte del mestizaje cultural en cuanto a ritos funerarios se refiere. Una de estas leyendas es aquella de que los niños aucas lloran por la noche en el sitio de su entierro y salen de sus tumbas en forma de espíritus o ánimas.

Según esta creencia, las gentes campesinas aseguran haber visto el fantasma, la sombra, el ánima o espíritu de los niños aucas e igualmente escuchado su llanto en horas cercanas a la media noche. Es también general la creencia de que los niños aucas o niños difuntos sin bautizar, no van a ningún lugar específico, sino que deambulan eternamente en la atmósfera próxima al sitio de su entierro; y que aparecen y desaparecen a manera de fantasmas o espantos causando, a las personas a quienes se les aparecen, diversos traumas mentales o enfermedades como el "mal de ánima", el "mal aire", "el mal del espanto", etc., enfermedades del cuerpo o del espíritu, las cuales se curan con actos y ritos mágico-curativos, según los cuales, se trata de expulsar los malos espíritus que se han introducido en el cuerpo de la persona, causando diversos tipos de malestar.

Por otra parte, señalemos, que según estas creencias, el ánima o espíritu de los difuntos toma en cierta forma su aspecto corporal para permanecer de alguna manera entre su familia o entre la comunidad; quizá ésta sea la razón para que sus familiares tomen una serie de precauciones para complacer al espíritu del difunto y evitar de esta forma el deseo de venir a perturbar a los

vivientes. Aparte del rito de purificación que se realiza mediante el baño de la persona apenas sucede el deceso, de sus bienes personales, incluso de las personas que acompañan a los funerales, quienes se dirigen a un río cercano para limpiarse de las impurezas causadas por la muerte de alguien, la abundante comida y bebida de que se benefician quienes acompañan al difunto a su última morada, lo mismo que el baile y la alegría por la muerte de un niño, parecen significar el d^{ése}, o de familiares y demás, por complacer a sus difuntos para evitar su enojo y la posible perturbación a la comunidad.

Es, también, de creencia general que el "ánima" puede actuar favorablemente a quienes le soliciten, y, aún se ve en los velorios de los niños acercarse a muchas personas a hablarle al difunto como si se tratara de un diálogo común y corriente, en el cual solicitan la intervención del muerto para ser favorecidos en el bienestar de su familia, en la salud, en sus negocios o en sus cosechas.

En síntesis, el difunto satisfecho puede ser de beneficio a sus familiares y a su comunidad, caso contrario puede ser muy peligroso y causante de mucho malestar al grupo social.

6. RECOGIDA DE PASOS

Subsiste aún la creencia de que toda persona, días antes de morir "recoge los pasos"; es decir, es el acto por el cual el espíritu de una persona que está próxima a morir se recorre todos los lugares por donde anduvo durante toda su vida; este hecho se conoce, según se dice, por cuanto se escuchan pasos y ruidos extraños en la casa; les parece oír hablar a la persona, e incluso, aseguran que dos o tres días antes de su muerte, les parece haberla visto en algún lugar de su casa o en los caminos, generalmente entrado el crepúsculo, a media noche o también en las noches de luna. De todas formas, la gente sospecha de la persona que va a morir; o, al menos, sabe que próximamente habrá muerto en su comunidad.

El "acto de recoger los pasos", según se cree, continúa en los días inmediatamente siguientes al deceso, y este hecho intranquiliza principalmente a sus familiares más cercanos o sea a aquellos que convivieron con él; por tal razón, evitan frecuentar los lugares por donde el difunto solía ir. Este es el motivo por el cual su habitación es cuidadosamente lavada, removidos sus enseres y reestructurada; y, es frecuente que tal habitación sea cerrada por un tiempo prudencial, hasta que el ánima haya hecho la labor de "recoger los pasos", y, por tanto, dejará de importunar a los vivos.

7. AVES AGORERAS DE LA MUERTE

Si a lo anterior se añade otros signos que según la creencia y la costumbre presagian la muerte, nos permite pensar que existe o existió entre las comunidades indígenas y campesinas toda una concepción mítico-religiosa sobre la muerte: los signos exteriores y físicos, signos animico-espiriniales y las aves agoreras presagiantes de la muerte, constituyen algunos elementos de esta concepción cosmológica de la muerte.

El canto triste de la tórtola pronostica la muerte de alguien de la comunidad indígena y campesina; pero se sabe con más exactitud que en tal o cual casa habrá muerto si cerca de ella se posa un "cuscungo" y éste produce un graznido muy particular. Algunos apartes del "testamento del indio" recopilado por el padre Justino Mejía y Mejía dan testimonio de estas creencias:

"Ya canta cuscungo
ya voy a morir
mal aire me ha dado
que voy a morir

Uya yay..." (6)

Entre el coplerío obtenido por el profesor Julio Salas (Investigador de la literatura oral popular en el Instituto Andino de Artes

Populares 1ADAP- Pasto), en las regiones aledañas a Pasto: Obonuco y Cebadal, encontramos la siguiente, y que hace alusión a dicha ave, premonitoria y símbolo de la muerte:

Anoche, a la media noche
cuscungo vino a cantar
será que me voy a morir,
será que me voy a casar.

Según la descripción que hacen los informantes de las regiones mencionadas, el CUSCUNGO es un ave maligna, zaratana, que en la noche produce un sonido espantoso y que ataca a las personas que la imitan. Cada vez que se oyen sus horripilantes graznidos hay tragedias. Es, pues, ave premonitoria, símbolo de la muerte; y como tal, se relaciona con otros símbolos de la mitología andina; se cree por ejemplo, que el cuscungo aparece con la "vieja del monte".

Luis Haro Alvear, en su libro Mitos y cultos del Reino de Quito, al referirse a la Aves míticas en la Sierra Ecuatoriana afirma: "Nuestros indios eran en exceso supersticiosos, aunque menos que los Costeños. Así temían al pucungo o buho, - con gran cabeza y funestísimo canto - según Velasco, y a la tórtola o hullco, los dos mensajeros de la muerte" (7)

Es preciso anotar, que el cuscungo, pucungo o buho es el símbolo de la muerte a lo largo y ancho de toda la región andina; sin embargo, según datos encontrados en escritores de la primera mitad del siglo XVII en Europa, nos dejan ver, que el buho, símbolo de la muerte fué originario de Europa y que al pasar a la América andina, éste se integró a las creencias y mitos sincréticos o mestizos. Jean Rousset, al hablar de "los poetas del paisaje fúnebre" de la primera mitad del siglo XVII en Francia, dice que en sus poesías "no faltan ni los buhos, ni los gritos de los quebrantahuesos, - mensajeros de la muerte -, ni los fantasmas, ni, primordialmente, el cadáver y la sangre". (8)

El aullido lastimero de un perro en horas de la noche, cosa que no es muy usual en este animal, también presagia la muerte. En fin, cuando alguno de estos signos se produce en el pueblo o caserío campestre, se produce gran preocupación y expectativa por alguien que va a morir en los próximos días. De todas formas esta creencia sigue con mucho arraigo entre las comunidades campesinas; en tanto que, por coincidencia, por azar, por casualidad o por alguna explicación de orden mítico, simbólico y cosmológico, estos casos suceden; y a los pocos días de producirse el signo presagiente de la muerte, ésta le sucede a alguna persona del grupo social.

8. DÍA DE DIFUNTOS

El primero de noviembre, víspera del día de difuntos tenía lugar en las regiones indígenas y campesinas del Departamento de Nariño y otros lugares de la América andina del sur, uno de los rituales fúnebres que con más propiedad nos da cuenta de las tradiciones y concepciones indígenas sobre la muerte; incluso, rememoran aquellas prácticas rituales prehispánicas, las cuales fueron una expresión de una profunda convicción de la vida y de la muerte como una unidad indisoluble; pues la muerte significaba para ellos la prolongación de la vida, en la cual el difunto, se suponía, seguiría viviendo bajo las mismas o similares características que llevó en su comunidad y en su familia. De los datos históricos que dan cuenta diferentes cronistas e historiadores sobre los rituales funerarios a la llegada de los Españoles hablaremos más adelante.

Era costumbre (hasta los años cincuenta aproximadamente), preparar diferentes viandas la víspera del día de difuntos; tantos platos de alimentos, cuantos difuntos hayan en la casa y según éstos hayan sido de su preferencia en la vida; naturalmente estos alimentos son característicos: cuyes, gallinas, morocho, champús, chicha, guaguas de pan, etc.; estos platos deliciosamente preparados se colocan en una mesa a la espera de la "corrida de

ángeles", los cuales eran vecinos vestidos de blanco que corrían la población, entrando a la casa en donde había algún difunto diciendo:

"ángeles somos
del cielo venimos
comer queremos"

Los apetitosos platos preparados en homenaje de sus familiares muertos, eran consumidos por las personas vestidas de ángeles, después de rezar y elevar algunas plegarias por las almas de los difuntos.

Pero, quizá, lo más importante de este ritual, es que subsistía la creencia de que el ánima del difunto retornaba a la casa a saborear los alimentos que en vida fueron de su predilección. Este es, pues, el día de la convivencia de los muertos con sus familiares vivos; y el fenómeno de la comilona muy característico en sus fiestas comunitarias de diverso orden, se manifiesta también con sus difuntos. Quizá esto signifique la profunda integración de los vivos y los muertos mediante el rito de la bebida y la comida, dentro de una concepción cosmológica de la vida y de la muerte unitaria, por cierto, sustancialmente diferente de la simbología que impusieron los culturizadores católicos europeos.

Sobre la "corrida de ángeles" en la víspera de difuntos, el Padre Mejía y Mejía hace la siguiente descripción: "La corrida de ángeles, la que hasta el día de hoy subsiste como única muestra del pasado y que tiene lugar el día Primero de Noviembre, víspera de la conmemoración de todos los fieles difuntos, con estas circunstancias: preparan en las casas, donde alguno murió, una mesa repleta de todos los comestibles que más agradaron en vida al difunto. Los vecinos y aún gentes más distanciadas acuden a dicha casa y al presentarse saludan diciendo: - ángeles somos, del cielo bajamos y pan queremos. Hay por quién

rezar? - . A esta pregunta responden de adentro: Sí, y van enumerando los nombres de las personas difuntas por quienes deben rezar. Terminando el rezo, los ANGELES son dueños de los comestibles y se marchan en busca de nueva oportunidad ".
(9)

La corrida de ángeles expresa una práctica sincrética ritual 'uneraria; vemos efectivamente dos tipos de simbología: la cristiana y la indígena; por una parte se reza por el alma del difunto, pero por otra el ángel simbolizando al difunto llega hasta sus familiares expresando deseos de comer los alimentos que fueron en vida de su agrado. Esta como tantas otras prácticas rituales son el resultado de un largo proceso de mestizaje.

9. EL RITO DE LAS CALAVERAS

Es creencia general, de que las calaveras pueden ser buenas o malas: pueden producir beneficio a los vivos, en las cosechas, en la salud de la familia, etc.; pero también, pueden producir espanto, malestar, mal aire y también la muerte.

Para el logro del buen rendimiento en los sembrados, se coloca una calavera en la casa o en algún lugar del terreno cultivado, pues se cree que si la calavera perteneció a una persona buena, ésta tiene la propiedad de cuidarlos; incluso impide que las personas roben sus productos. Es preciso señalar, que a la calavera, que se ha sacado del cementerio, antes de colocarla en los sembrados, se le hace celebrar una misa a nombre de las ánimas; mediante este rito, se cree que se purifica la calavera de los efectos nocivos; y propicia, contrariamente, beneficios personales y familiares, principalmente del buen rendimiento de las cosechas.

En el capítulo IV, se analizarán las significaciones simbólicas de los ritos de la muerte en relación con los ritos agrarios en el marco de la concepción mítico-ritual de la región sur-andina americana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Mejía y Mejía, Justino. Costumbres de la Provincia de Obando. Págs. 20-21.
2. Martínez Eduardo. Etnohistoria de los Pastos; Editora Universitaria. Quito - Ecuador, 1977. Pág. 75.
3. Mejía y Mejía, Justino. Costumbres de la Provincia de Obando. Págs. 22 - 23.
4. Ibid. Pág 17.
5. Ortíz, Sergio Elias. Las Comunidades indígenas de Jamondino y Males. Boletín de estudios históricos, suplemento N° 3, imprenta del Departamento de Nariño, 1935. Págs. 70 - 71.
6. Mejía y Mejía, Justino. Costumbres de la Provincia de Obando. Pág. 18.
7. Alvear, Haro. Silvio L. Mitos y Cultos del Reino de Quito; Editora Nacional, Quito Ecuador 1980. Pág. 142.
8. Rousset, Jean. Circe y el pavo real; Editorial Seix Barral, S. A. Barcelona. 1972. Págs. 153, 154 y 155.
9. Mejía y Mejía, Justino. Costumbres de la Provincia de Obando. Pág. 18.

CAPITULO III

DATOS HISTÓRICOS

1. CONSIDERACIONES GENERALES

Es el cronista Cieza de León quien nos proporciona, con mayor precisión, datos sobre las costumbres funerarias de las tribus que habitan en la zona andina del actual Departamento de Nariño; quien, además, lo hace con bastante propiedad, en tanto efectivamente pasó por estas regiones en el viaje recorrido desde Urabá hasta el Perú. Posiblemente el paso por el sur de Colombia y el territorio septentrional del Ecuador se realizó entre los años de 1544 y 1545.

Como Cieza mismo lo afirma, sus descripciones son el resultado de aquello que observa durante el recorrido; y de aquello que no es testigo presencial, señala que son fruto de informaciones muy cuidadosas. Al referirse a los indios Pastos y Quillasingas el cronista precisa: "Yo procuré, cuando pasé por la tierra de estos indios, saber lo que digo con gran diligencia, inquiriendo con ellos todo lo que pude, y pregunté por qué tenían tan mala costumbre..." (1)

No obstante, aunque las descripciones tienden a ser muy veraces sobre lo que ve o lo que recoge en informaciones, su lectura debe ser muy cuidadosa para poder desentrañar un conocimiento más objetivo sobre estas tribus en particular; pues su centrada ideología religiosa católica, su moral y por ende su idiosincrasia cultural europea, hacen que su mirada sobre estas tribus en sus ritos, mitos y costumbres en muchos casos no le permita hacer una descripción muy real; sino que, mira como obra del demonio (se entiende que nos referimos a la concepción cristiana sobre el mismo) quien ha dirigido, convencido e inducido a estas tribus de América por los cauces de la maldad y el pecado. Pues ésto

nos hace pensar, quizá, en que Cieza hubiera querido encontrar en la América Prehispánica esas costumbres, ritos y religión a la manera europea; pero se escandaliza cuando ve que "el demonio se ha apoderado de estas tribus". Era difícil, pues, que Cieza entendiera la diferencia sustancial de los contextos culturales a que estaba enfrentado a su arribo a las Indias. Sobre la religión de los Pastos dice, por ejemplo: "No tienen creencia ni se les han visto ídolos, salvo que ellos creen que después de muertos han de tornar a vivir en otras partes alegres y muy deleitosas para ellos ". Y más adelante al referirse a los Quillasingas dice: "Los Quillasingas hablan con el demonio; no tienen templo ni creencia" (2).

En estos ejemplos podemos ver que los parámetros con que miraba a la realidad indígena eran indudablemente los europeos y deja ver que estas tribus no tenían un sistema religioso en tanto que no encontró templos o construcciones especiales para el culto público a la manera de los templos, capillas, ermitas o santuarios europeos dedicados al culto católico. No obstante, cuando dice que adoraban al demonio, se deduce que sí tenían una religión, ritos, creencias; simplemente que eran sustancialmente diferentes a los que quizá hubiera querido encontrar en estas regiones, o sea el ritual católico.

De otra parte, señalamos que toda creencia, rito o costumbre indígena que no tuviera por lo menos alguna similitud con las concepciones religiosas católicas, sobre el concepto de bien y mal, sobre la vida y la muerte, etc., eran considerados como obra del demonio y prácticas satánicas. Es decir, en términos morales, los buenos para Cieza eran los Españoles católicos y los indios que en poco tiempo aceptaban estas doctrinas; y los malos, demoníacos, los satánicos, eran todas las tribus indígenas que practicaban sus creencias y religiones vernáculas. Esta era, pues, la medida con que miraban los cronistas y en particular Cieza de León, las realidades amerindias. A este respecto, veamos uno de los apartes que nos permite precisar este análisis:

H\ V ' ' u' «Jl. análisis:

"... y alcancé que el demonio se les aparece (según ellos dicen) espantable y temeroso, y los hace entender que han de tornar a resucitar, en un gran reino que él tiene aparejado para ellos, y para ir con más autoridad echan los indios e indias en las sepulturas. Y por otros engaños de este maldito enemigo caen en otros pecados. Dios nuestro señor sabe porqué permite que el demonio hable a estas gentes y haya tenido sobre ellos tan grande poder y que por sus dichos estén tan engañados. Aunque ya su divina majestad alza su ira sobre ellos; y aborreciendo al demonio, muchos de ellos se allegan a seguir nuestra sagrada religión". (3)

Entre los tratadistas más fundamentales acerca del origen de la idolatría, sus implicaciones y consecuencias en la América Prehispánica está José de Acosta, quien plantea la tesis del origen demoníaco que tiene toda idolatría, de la diversidad de divinidades y de cultos: "aumentado por la venida de Cristo, el demonio -y con él la idolatría- se refugió en las Indias de las que hizo uno de sus bastiones" (4); esta concepción unida a aquella de la definición bíblica de que "la idolatría es el comienzo y el fin de todos los males", son las tesis fundamentales compartidas por los tratadistas de las idolatrías en las culturas y religiones pre-hispánicas.

La concepción con que conquistadores, colonizadores y teólogos miraban las creencias y prácticas religiosas de los Indios Americanos, era aquella traída de Europa, como resultado de largos siglos de tratados demonológicos a lo largo de toda la época medioeval. Su concepción universal de la religión católica: Del Dios único y verdadero, de lo idolátrico, demoníaco y todo aquello que no tuviera como centro el culto a Dios, determina los parámetros sobre la mirada de las religiones vernáculas pre-hispánicas. La tesis de José de Acosta es dicente sobre el particular: "En el Perú, el demonio es padre putativo de la idolatría; pues tras la venida de Cristo y la expansión de la iglesia en el Mundo Antiguo, se refugió en el nuevo, donde reinaba como amo absoluto antes de la llegada de los Españoles". (5)

De tai planteamiento se deduce claramente que toda religión y culto de las tribus y culturas prehispánicas eran para los españoles idolatrías, culto y adoración al demonio, quien con sus engaños se había hecho adorar como dios por los Indios. Esta marca cristiana en la visión que nos proporcionaron cronistas e historiadores Españoles de los siglos XVI y XVII se constituye en un gran obstáculo para un conocimiento objetivo del tipo o tipos de religiosidad y culto de las culturas andinas prehispánicas.

Cieza de León, al igual que tantos cronistas Españoles, describe su escándalo y asombro ante la gran variedad de cultos, ritos, sacrificios, mitos y costumbres indígenas a las que cataloga como obra del demonio, el falso dios que se ha apoderado de estas tribus para conducir las por los cauces de la maldad y el pecado.

De otra parte, y como consecuencia de lo anterior, los Españoles se esforzaron en establecer semejanzas y similitudes realmente inexistentes entre algunas de las religiones indígenas con la religión católica. En tal virtud, toda creencia, rito, culto, religión que no tuviera, según ellos, por lo menos alguna similitud con las concepciones religiosas católicas: sobre el bien y mal, sobre la vida y la muerte, por ejemplo, eran considerados como obra del demonio o prácticas satánicas. Es decir, en términos morales, los buenos para Cieza de León eran los Españoles católicos; y los malos, los demoníacos, los idólatras, los satánicos eran todas las tribus indígenas que practicaban sus creencias y religiones vernáculas.

Recordemos, además, que en la tesis de José de Acosta los Españoles o "Soldados de Dios" vienen a dar una gran batalla con el diablo y demás demonios que han hecho en América su reino; en otros términos, era una gran guerra la que tenían que librar los católicos Españoles en América a la manera de las Cruzadas y otras guerras religiosas medievales. Y en esta

encarnizada lucha contra las herejías, las idolatrías, la brujería y demás cultos catalogados como satánicos por los Españoles, se desata una de las guerras más atroces contra las costumbres, cultos y ritos indígenas; es, quizá, uno de los desgarramientos más crueles que estas culturas andinas tuvieron que sufrir en el largo proceso de la Conquista y la Colonia. No es gratuito, pues, que muchas tribus, viendo sus dioses destrozados y destruidos, sus creencias pisoteadas, se hayan lanzado a suicidios colectivos; y no causados, precisamente, por la embriaguez como lo sustentan algunos cronistas e historiadores, sino por ver su vida socio-cultural y religiosa destruidas.

Con lo anterior, quiero plantear lo siguiente: Para los Españoles los dioses de la cultura indígena son catalogados como los demonios de los católicos; tesis que se deduce de aquella concepción que señalamos antes: que Dios reina en el mundo antiguo por la venida de Cristo; en tanto que el demonio se desplaza a las indias occidentales a hacerse adorar y recibir culto como Dios, hasta que vienen los Españoles Católicos a combatirlo.

2. CREENCIAS Y COSTUMBRES FUNERARIAS DE LAS TRIBUS PASTO Y QUILLASINGAS

Con las anteriores anotaciones, veamos a continuación cómo Cieza da cuenta sobre las costumbres y creencias funerarias de las Tribus Pasto y Quillasingas: "Los Quillasingas hablan con el demonio; no tienen templo ni creencia. Cuando se mueren hacen las sepulturas grandes y muy hondas; dentro de ellas meten su haber, que no es mucho. Y si son señores principales les echan dentro con ellos algunas de sus mujeres y otras indias de servicio. Y hay entre ellos una costumbre, la cual es (según a mí me informaron) que si se mueren algunos de los principales dellos, los comarcanos que están a la redonda cada uno da al que ya es muerto, de sus indios o mujeres dos o tres, y llevándolos donde está hecha la sepultura, y junto a ella les dan mucho

vino de maíz; tanto que los embriagan y viéndolos sin sentido, los meten en las sepulturas para que tenga compañía el muerto. De manera que ninguno de aquellos bárbaros muere que no lleve de veinte personas arriba en su compañía; y sin esta gente, meten en las sepulturas muchos cántaros de su vino o brebaje y otras comidas". Y en lo referente a las tribus Pasto dice lo siguiente: " Los Pastos, algunos hablan con el demonio. Cuando los señores se mueren también les hacen la honra a ellos posible, llorándolos muchos días y metiendo en las sepulturas lo que de otros tengo dicho". (6)

Por los datos mencionados respecto a las costumbres funerarias de estas tribus, se deduce, que si bien es cierto los Pastos y los Quillasingas se diferenciaban en muchos aspectos de su entorno cultural, en cuanto a las prácticas funerarias no existía ninguna diferencia; y aquellas prácticas que causaban al cronista Cieza de León gran estupor y asombro, se sustentan en lo que él mismo nos comenta: "... ellos creen que después de muertos han de tornar a vivir en otras partes alegres y muy deleitosas para ellos"; y más adelante al referirse a los Quillasingas dice: "... y pregunté por qué tenían tan mala costumbre que, sin las indias suyas que enterraban con ellos, buscaban más de la de sus vecinos; y alcancé que el demonio les aparece (según ellos dicen) espantable y temeroso, y les hace entender que han de tornar a resucitar en un gran reino que él tiene aparejado para ellos, y para ir con más autoridad echan los indios e indias en las sepulturas". (7)

Según la concepción indígena y que Cieza deja entrever, el trance de la vida a la muerte, en última instancia, no es más que el paso a otra forma de vida similar a la primera; encontramos aquí una concepción filosófica - cosmológica sobre la vida y la muerte; al ser enterrados con sus haberes, e incluso con algunas de sus mujeres y sirvientes, se entiende que la muerte no era más que el paso a otros parajes; y que para tal viaje se necesitaría de los mismos alimentos, chicha, instrumentos y aún sus mujeres

y sirvientes para que puedan "seguir viviendo". Esta visión cosmológica nos parece muy interesante mencionar; en tanto que, si bien la muerte es otra forma de vida, ésta se entiende a la misma manera terrena; es decir, en su concepción filosófica no se contemplan planos diferentes a la manera occidental: por una parte la vida terrenal y por otra la vida de ultratumba, la vida en un mundo extracósmico, en el mundo de las almas, en un mundo del premio o del castigo. La síntesis del hombre en una vida corporal o material y una vida espiritual o sea la inmortalidad del alma en la concepción cristiana, difiere esencialmente de la filosofía cósmica de las culturas pre-hispánicas, aún así algunos cronistas e historiadores tratan de forzar las tradiciones y hacer pensar que de todas formas las religiones indígenas americanas tenían gran similitud a la católica europea y rechazar como satánicas aquellas que repugnaban a sus creencias y cultura.

Por otra parte, esta concepción cósmica sobre la vida y la muerte, naturalmente no era exclusiva de las tribus Pasto y Quillasingas; en tanto que, el mismo Cieza de León nos da cuenta de ritos y costumbres funerarias similares de otras tribus del sur de Colombia (actual Dpto. de Nariño) y demás pueblos por él recorridos hacia el sur hasta el sitio de su destino: el Perú.

Al referirse a las tribus de Chapancita o Chapanchicas ubicadas al norte del actual Departamento de Nariño, en la zona Andina, nos da a conocer: "En algunas partes se les ha visto ídolos, aunque templo ni casa de adoración no sabemos que la tengan; hablan con el demonio, y por su consejo hacen muchas cosas conforme a lo que se las manda; no tienen conocimiento de la inmortalidad del ánima enteramente; más creen que su mayores tornan a vivir, y algunos tienen (según a mi me informaron) que las ánimas de los que mueren entran en los cuerpos de los que nasen; a los difuntos les hacen grandes y hondas sepulturas, y entierran a los señores con algunas de sus mujeres y hacienda, y con mucho mantenimiento y de su vino; en algunas partes los

quemar hasta los convertir en ceniza, y en otras no más de hasta quedar el cuerpo seco" (8)

3. CREENCIAS Y COSTUMBRES FUNERARIAS DE LAS TRIBUS DE LOS ANDES DEL ECUADOR, PERÚ Y BOLIVIA

Similares costumbres funerarias encontró Cieza desde el Sur de Colombia hasta el Perú; a continuación señalaremos algunos apartes de la Crónica del Perú sobre el particular.

Sobre los indios de la Tacunga, en el Ecuador, nos describe: "Adoran al sol, y cuando se mueren los señores les hacen sepulturas grandes en los cerros o campos, a donde los meten con sus joyas de oro y plata y armas, ropa y mujeres vivas, y no las más feas, y mucho mantenimiento. Y esta costumbre de enterrar así los muertos en toda la mayor parte destas Indias se usa por consejo del demonio, que los hace entender que aquella suerte han de ir al reino que él les tiene aparejado; hacen muy grandes lloros por los difuntos, y las mujeres que andan sin se matar, con las demás sirvientas, se trasquilan y están muchos días en lloros continuos; y después de llorar la mayor parte del día y la noche en que mueren, un año arreo lo lloran".

"...Creen la inmortalidad del ánima, a lo que entendemos dellos, y conocen que hay Hacedor de todas las cosas del mundo; de tal manera, que contemplan la grandeza del cielo y el movimiento del sol y de la luna y de las otras maravillas tienen que hay un hacedor destas cosas, aunque, ciegos y engañados del demonio, creen que el mismo demonio en todo tiene poder, puesto que muchos dellos, viendo sus maldades y que nunca dice verdad ni la trata, lo aborrecen, y más le obedecen por temor que por creer que en él haya deidad. Al sol hacen grandes reverencias y lo tienen por dios; los sacerdotes usaban de gran santimonía, y son reverenciados por todos y tenidos en mucho, donde los hay". (9)

Acerca de la religión, ritos y costumbres descritos por Cieza, de las tribus del Ecuador y del Perú, el cronista los encuentra diferentes a aquéllos de los Pastos y los Quillasingas; al menos, encuentra en las tribus del sur un sistema religioso más coherente, con templos y lugares para el culto, adoratorios, huacas, etc.; este sistema religioso sustentado en la adoración del sol y de la luna, característica de la cultura incaica y de todos los pueblos por ellos conquistados no fue encontrado en territorios Pastos y Quillasingas por el cronista; hecho que nos da pié a pensar que efectivamente la conquista incaica por el norte fue efímera y sólo quedaron como herencia de este avance incaico en territorio nariñense algunos rituales agrarios que aún se conservan como producto de la cultura mestiza. Sin embargo, el sistema religioso impuesto por los Incas en territorios conquistados no alcanzó a consolidarse en éste.

Pero, continuemos con el objeto de nuestro análisis acerca de los ritos funerarios encontrados por el cronista hacia el sur. Las descripciones que hace al respecto sobre las tribus del Ecuador y Perú, son de idéntica naturaleza; por lo tanto, si bien es cierto, los sistemas religiosos, de culto y demás tradiciones difieren en muchas tribus de los Andes de la América Prehispánica, parece ser que en cuanto a los ritos funerarios se refiere, había una concepción que traspasaba los límites territoriales tribales y hacía parte de una gran concepción cósmica sobre la vida y la muerte en toda el área andina de la América del Sur. Posteriormente, veremos qué rasgos fundamentales de esta herencia cosmovisionista sobre la muerte y sus rituales perduran todavía bajo las formas sincréticas del mestizaje, en un estudio comparativo de los rituales funerarios de la zona andina en cuestión.

En este orden de análisis, sigamos en la descripción al cronista Cieza de León; "Estos aposentos de Riobamba ya tengo dicho como están en la provincia de los Puruaes, que es de lo bien poblado de la comarca de la ciudad de Quito, y de buena gente;

..." "Adoran al sol, hablan con el demonio los que entre todos escogen por más idóneos para semejante caso, y tuvieron, y aún parece que tienen, por ritos y abusos, como tuvieron los ingas, de quien fueron conquistados. A los señores cuando se mueren, les hacen, en la parte del campo que quieren, una sepultura honda cuadrada, a donde le meten con sus armas y tesoros, si lo tienen. Algunas de estas sepulturas hacen en las propias casas de sus moradas; guardan lo que generalmente todos los más naturales destas partes usan, que es echar en las sepulturas mujeres vivas de las más hermosas; lo cual hacen porque yo he oído, a indios que para ellos son tenidos por hombres de crédito, que algunas veces, permitiéndolo Dios por sus pecados e idolatrías, con las ilusiones del demonio les parece ver a los que de mucho tiempo eran muertos andar por sus heredades adornados con lo que llevaron consigo y acompañados con las mujeres que con ellos se metieron vivas; y viendo esto, pareciéndoles que a donde las ánimas van es menester oro y mujeres, lo echen todo, como he dicho " (10).

En la descripción anterior, como en la que a continuación referiremos, Cieza nos describe acerca de la creencia indígena sobre la "vida" del difunto y de quienes le acompañaron en su sepultura; creen ver a sus difuntos de igual forma como fueron en vida, pasearse por las sementeras y heredades; en fin, se trata de una concepción cósmica sobre la vida y la muerte, de similar naturaleza. La muerte como prolongación de la vida, en la cual necesitará igualmente alimentos, chicha, mujeres y sirvientas para "sobrevivir" después de la muerte. Aquellas creencias de "ver" a sus muertos en forma de cómo fueron en vida por sus sementeras y heredades o sitios por él frecuentados, perdura todavía como lo anotamos en la primera parte del ensayo.

En esta descripción, encontramos un aspecto fundamental para nuestro análisis interpretativo posterior; y es el de que las sepulturas las hacían en sus propias "casas de sus moradas",

entendiéndose^pizá que en sucwaeepción nosecc©»sideraba a k muerte **como tafé** al cual **hay que** evitar.

Por considerarte de igual importancia para este estudio, transcribo a continuación el texto de Cieza de León sobre las costumbres funerarias de las provincias de Puerto Viejo: "Los señores que morían eran muy llorados y metidos en las sepulturas adonde también echaban con ellos algunas mujeres vivas y otras cosas de las más preciadas que ellos tenían. No ignoraban la inmortalidad del ánima; mas tampoco podemos afirmar que lo sabían enteramente. Mas es cierto que éstos, y aún los más de gran parte destas Indias (según contare adelante), que con las ilusiones del demonio, andando por las sementeras, se les aparece en figura de las personas que ya eran muertas, de los que habían sido sus conocidos, y por ventura padres o parientes; los cuales parecía que andaban con su servicio y aparato cuando estaban en el mundo. Con tales apariencias, ciegos, los tristes seguían la voluntad del demonio, y así metían en las sepulturas la compañía de vivos y otras cosas, para que llevase el muerto más honra; teniéndolo ellos que haciéndolo así guardaban sus religiones y cumplían el mandamiento de sus dioses, y iban a lugar deleitoso y muy alegre, a donde habían de andar envueltos en sus comidas y bebidas, como solían acá en el mundo al tiempo que fueron vivos" (11)

Aunque, evidentemente, estas prácticas funerarias pueden causarnos el mismo asombro y rechazo desde nuestra concepción occidental, lo mismo que Cieza sintió, encontramos por descripción de otros cronistas que tales creencias y ritos funerarios eran tan arraigados en sus comunidades que cuando los Españoles impusieron sus costumbres funerarias, los deudos del muerto reclamaban realizar los funerales a su manera; y como obviamente los Españoles se negaron, los indios víctimas de las desesperación causada por la ruptura violenta de sus ritos y creencias terminaban suicidándose como a continuación se relata: "Aquí acaeció la cosa más extraña que se ha visto en el

mundo, qae y* vi por mis ojos {que es tachado en el original) y fue que, estando en la iglesia cantando los oficios de Difuntos de Atabalipa, presente el cuerpo, llegaron ciertas señoras, hermanas y mujetsv suas, y otros privados con gran estruendo, tal, que impidieron el oficio y dijeron que les hiciecen aquella huesa muy mayor, porque era costumbre cuando el gran señor moría que todos aquellos que bien le querían se enterrasen vivos con él; a los cuales se les respondió que Atabalipa había muerto como cristiano, y como tal le hacían aquel oficio, que no había de hacer lo que ellos pedían, que era muy mal hecho y contra cristiandad; que-se fuesen de allí y que no les estorbasen y se le dejasen enterrar, y así se fueron a sus aposentos y se ahorcaron todos ellos y ellas. Las cosas que pasaron esos días y los extremos y llantos de la gente, son muy largos y prolijos y por eso no se dirá aquí" (12)

En síntesis, mi interés al realizar este análisis histórico fue extractar las descripciones fundamentales de algunos cronistas, principalmente de Pedro Cieza de León, en cuanto a las prácticas funerarias se refiere, entre las tribus Pasto, Quillasingas y Chapanchicas, tribus ubicadas en territorio que en la actualidad corresponde al Departamento de Nariño (Sur de Colombia), e igualmente de aquellas creencias y prácticas funerarias que el cronista encontró desde estas tribus colombianas pasando por territorio ecuatoriano y hasta llegar al Perú; con lo cual he intentado mostrar que, aunque existen diferentes evidencias en cuanto a sistemas religiosos, lugares para el culto, etc., existe, no obstante, una evidente concepción cósmica Sur - Andina acerca de la vida y la muerte; por tanto, las creencias y los ritos funerarios son de igual naturaleza, y por las descripciones de los cronistas, son similares.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Cieza de León, Pedro. La crónica del Perú. Editorial Espasa Calpe S. A. Madrid, 1962; tercera edición. Pág. 113
2. Ibid. Pág 112.
3. Ibid. Pág 113.
4. NOTA: Los autores y textos que se citan son referidos por: Duviols, Pierre. La lucha contra las religiones autóctonas en el Perú colonial. La extirpación de la idolatría entre 1532 y 1660; trabajos del Instituto Francés de Estudios Andinos. Tomo XIII. 153 F. Roosevelt, Lima. 1971 Texto original en Francés.

- Acosta, P. José de. Historia. Pág 140; referido por el libro en mención. Pág. 29
5. Ibid. Pág. 112.
6. Cieza de León, Pedro. La crónica del Perú. Editorial Espasa Calpe S. A. Madrid, 1962; tercera edición. Pág. 113.
7. Ibid. Págs. 112-113.
8. Ibid. Págs. 109-110.
9. Ibid. Págs. 135-136.
10. Ibid. Págs. 139-140.
11. Ibid. Págs. 155-156.
12. Estete, Miguel. "Noticias del Perú "; Biblioteca Peruana, Tomo I. Editores Técnicos asociados S. A., Madrid, 1968. Texto citado por Marco Vinicio Rueda en: La fiesta religiosa campesina. Ediciones de la Universidad Católica, Quito, 1982. Pág. 217.

CAPITULO IV

ESTUDIO COMPARATIVO Y ANÁLISIS SIMBÓLICO DEL RITUAL FUNERARIO

1. LAS VIANDAS PREPARADAS EN EL DÍA DE DIFUNTOS E INTERPRETACIÓN SIMBÓLICA DE LA OFRENDA

Cabe señalar, como hecho significativo, la permanencia hasta hoy, y de manera sincrética, de creencias y rituales funerarios que los indígenas prehispánicos tenían a este respecto. El fenómeno de la gran comilona comunal y la embriaguez, característicos en la muerte de los indígenas, más que un fenómeno de cortesía por la asistencia de sus parientes y amigos a los funerales, representaba, más bien, la convivencia, la holganza y la compenetración comunal a la despedida del muerto, y ayudarle simbólicamente a emprender el camino hacia la otra vida, trance en el cual, el difunto necesitará igualmente de sus enseres, alimentos, mujeres y sirvientes en la vida que se inicia con su muerte.

Cieza de León, en su "Crónica del Perú", describe que estas prácticas rituales de enterrar en esta forma a sus difuntos estaba justificada por la concepción - según él - del demonio, quien les hacía creer que "después de muertos habían de resucitar en otra parte que les tenía aparejada, adonde habían de comer y beber a su voluntad, como lo hacían antes que muriesen; y para que creyesen que sería lo que él les decía cierto, y no falso y engañoso, a tiempos, y cuando la voluntad de Dios era servida de darle poder y permitirlo, tomaba la figura de alguno de los principales que ya era muerto, y mostrándose con su propia figura y talle cual él tuvo en el mundo, con apariencia de servicio

y ornamento, hacía entenderles que estaba en otro reino alegre y apacible, de la manera que allí lo vían. Por los cuales dichos y ilusionados del demonio, ciegos estos indios, teniendo por ciertas aquellas falsas apariencias, tienen más cuidado en aderezar sus sepulcros o sepulturas que ninguna otra cosa. Y muerto el señor, le echan su tesoro, y mujeres vivas y muchachos, y otras personas con quien él tuvo siendo vivo, mucha amistad. Y así, por lo que tengo dicho, era opinión general en todos estos indios yungas, y aún en los serranos deste reino del Perú, que las ánimas de los difuntos no morían, sino que para siempre vivían, y se juntaban allá en el otro mundo unos con otros, adonde como arriba dije, creían que se holgaban y comían y bebían, que es su principal gloria " (1).

La parte final de esta descripción nos llama mucho la atención, en tanto que, efectivamente, las comunidades indígenas prehispánicas andinas tuvieron como característica fundamental en su organización económica, social, cultural y religiosa, celebrar a lo largo del calendario agrícola fiestas comunales ya sea para la preparación del campo para la siembra, para celebrar el florecimiento de las plantas del cultivo o para celebrar el regocijo de las cosechas. Estas fiestas comunales que celebraban con periodicidad durante el año agrícola, las festejaban con abundante comida que los indios acumulaban con meses de anticipación; de igual manera preparaban bastante chicha con el mismo propósito, y en estos regocijos no podían faltar los instrumentos musicales, para estimular la danza ritual del agro y, en fin, para amenizar dichas fiestas. Quizá por estas razones podemos entender a Cieza cuando nos habla de que las "ánimas de los difuntos no morían, sino que siempre vivían y se juntaban allá en el otro mundo unos con otros, adonde como arriba dije, creían que se holgaban y comían y bebían, que es su principal gloria".

A propósito de los alimentos que se preparan aún en los tiempos actuales en las comunidades indígenas y campesinas en el día

de los difuntos, rememoran estas mismas concepciones; o sea, la necesidad que tiene el muerto de saborear los alimentos que fueron de su predilección en vida; para ello, como lo hemos anotado, hacen la "ofrenda" a los difuntos, consistente en viandas preparadas con diversidad de alimentos. Esta ofrenda ya en los tiempos de mestizaje, hasta la primera mitad del siglo actual, se llevaba a la iglesia, presentes de los cuales también era beneficiado el cura. En otros casos, en los que se ha dado por denominar la "corrida de ángeles", estas viandas las colocaban en una mesa en la casa del difunto, para que los muchachos que se disfrazaban de ángeles sean los beneficiados con dichos alimentos, después de rezar algunas oraciones por el alma del difunto. Como vemos, estas prácticas encontradas en la región andina del Departamento de Nariño y en diferentes estudios realizados por investigadores a lo largo de la región andina del sur, expresan una concepción sincrética entre los elementos indígenas prehispánicos y los europeos.

En algunas regiones del Ecuador y del Perú estos rituales expresan con mayor autenticidad las concepciones indígenas prehispánicas, que a este respecto tenían. Piedad y Alfredo Costales, investigadores de las tradiciones ecuatorianas, nos dan su opinión a propósito del culto y homenaje a los muertos: "Salvo ligeras variantes, este hecho folclórico, entre los indígenas de la Sierra Ecuatoriana, conserva el sentido ritual prehispánico. El indígena, a pesar de las presiones ejercidas por religiones foráneas, mantiene valerosamente parte de sus costumbres ancestrales, sin cambios. Por ello, al analizarlos, podando un tanto los influjos extraños, podría obtenerse un esquema completo de dichas supervivencias". (2)

Los investigadores antes mencionados nos hacen una detallada descripción de cómo algunos grupos indígenas en la Sierra Ecuatoriana realizan la "Ofrenda" en el día de difuntos: "Días antes del dos de Noviembre, preparan aya tandas (pan de almas) o pan de difuntos y yana api o mazamorra morada. El día de la

festividad, desde tempranas horas, acuden al cementerio de Pelileo, riegan la colada sobre la tumba del difunto y depositan, junto o sobre la pequeña tola, el pan de los muertos..."

"Los familiares se sitúan en torno a la tumba. La colada va desapareciendo lentamente absorbida por la tierra. Una vez humedecido el suelo y desaparecido el alimento líquido, los indígenas se preparan complacidos para la ceremonia recordatoria de cuanto hizo, dejó y vivió el difunto" (3).

Esta celebración de finados entre los indígenas de la Sierra Ecuatoriana, al igual que en muchas comunidades indígenas de la zona andina de los países del sur, es un día de convivencia de los vivos con los muertos; los familiares del difunto sentados alrededor de la tumba después de compartir los alimentos, le comentan al finado todo cuanto ha sucedido en su ausencia, las dificultades familiares, suerte de los cultivos, etc. Los indígenas consideran son escuchados por el muerto; y no sólo eso, sino que también se cree que está satisfecho por haberle brindado sus alimentos preferidos. "La familia indígena congregada junto a la tumba del difunto, forma círculo mientras la madre (viuda) riega la colada y acondiciona el pan a la cabecera de la tumba. Tienden un mantel con alimentos de los más variados (habas, arvejas, ocas, papas cocidas, tostado, etc.). Todos los presentes se sirven aquellos alimentos, en la misma actitud que si el muerto presidiera la mesa del hogar. A medida que la colada desaparece absorbida por la tierra, vuelven a colocar igual cantidad en el mismo sitio, tomando de la olla de barro en que portan" (4).

Es preciso señalar, que la celebración del día de finados entre los indígenas de Imbabura, Cantón de Cotacachi (Ecuador), es muy similar a la que hemos encontrado en la región Andina del Sur de Colombia (Departamento de Nariño): la corrida de ángeles, de la cual hice una detallada descripción en el capítulo correspondiente a las creencias y ritos funerarios indígenas y

campesinos de la zona Andina del Dpto. de Nariño. En Imbabura le denominan el "ángel somos" que consiste en el recorrido que hacen en la víspera de finados, en la comunidad, unos cuantos indígenas vestidos de blanco, con pañuelos en la cabeza y haciendo sonar campanillas gritando "ángeles somos", recorren de casa en casa "y van comiendo lo que les dan y recogiendo: huevos, pan, granos, frutas, etc., a cambio de una fuerte contribución de dinero que dejaron al cura en favor de la iglesia. Lo que recogen es para ellos. Entre estos ángeles el uno lleva el agua bendita y el otro la campanilla" (5).

En la región sur-occidental de la Intendencia del Putumayo, también realizan la ofrenda en el día de finados y sobre las tumbas derraman chicha, bebida utilizada en numerosos rituales de sus festividades indígenas. Algunos aspectos de las costumbres mortuorias de los indígenas del Valle de Sibundoy (alto Putumayo), son descritos por Fray Jacinto María de Quito y referidos por Víctor Manuel Bonilla en "Siervos de Dios y amos de indios". (6). Entre sus costumbres funerarias se mencionan "Las cenas de despedida al moribundo - a partir del momento en que se quitaba las chaquiras a título de despedida; el arrojar palitos al paso del cortejo sobre ríos y quebradas - simbólicos puentes que habrían de servirle al difunto para atravesarlos en la otra vida; el ponerle una vela encendida en la tumba - a fin de alumbrarse en la "noche tenebrosa" del más allá; y construir una choza y depositar una botija de chicha sobre el túmulo - de manera que el finado no padeciera las inclemencias del clima y la sed en su largo viaje hacia lo desconocido".

Acerca de la antigüedad de la ofrenda ritual a los difuntos, tenemos los testimonios de Pedro Cieza de León en su "Crónica del Perú"; cuando se refiere a los indios Collas del Perú, relata: "Cuando morían los naturales en este Collao, llorábanlos con grandes lloros muchos días, teniendo las mujeres bordados en las manos y ceñidas por los cuerpos, y los parientes del muerto traía cada uno lo que podía, así de ovejas, corderos, maíz,

como de otras cosas, y antes que enterrasen al muerto mataban las ovejas y ponían las asaduras en las plazas que tienen en sus aposentos. En los días que lloran a sus difuntos, antes de los haber enterrado, del maíz suyo, o del que los parientes han ofrecido, hacían mucho de su vino o brebaje para beber; y como hubiese gran cantidad deste vino, tienen al difunto por más honrado que si se gastase poco. Hecho, pues, su brebaje y muertas las ovejas y corderos, dicen que llevan al difunto a los campos donde tenían la sepultura; yendo (si era señor) acompañando al cuerpo la más gente del pueblo, y junto a ella quemaban diez ovejas o veinte, o más o menos, como quien era el difunto; y mataban las mujeres, niños y criados que habían de enviar con él para que le sirviesen conforme a su vanidad; y estos tales, juntamente con algunas ovejas y otras cosas de su casa, entierran junto con el cuerpo en la misma sepultura, metiendo (según también se usa entre todos ellos) algunas personas vivas; y enterrando el difunto desta manera, se vuelven todos los que le habían ido a homar a la casa donde le sacaron, y allí comen la comida que se había recogido y beben la chicha que se había hecho, saliendo de cuando en cuando a las plazas que hay hechas junto a las casas de los señores, en donde en corro, y como lo tienen en costumbre, bailan llorando. Y ésto dura algunos días, en fin de los cuales, habiendo juntar los indios y indias más pobres, les dan de comer y beber lo que ha sobrado..."; y más adelante dice: "... y para echar más cargo a sus difuntos usaron y usan estos indios hacer sus cabos de año, para lo cual llevan a su tiempo algunas hierbas y animales, los cuales matan junto a las sepulturas, y queman mucho cebo de corderos; lo cual hecho, vierten muchas vasijas de su brebaje por las mismas sepulturas, y con ello dan fin a su costumbre tan ciega y vana". (7)

Aparte de los datos suministrados por Cieza de León sobre los ritos funerarios de la región sur andina, quiero referirme en especial a un manuscrito quechua recogido a finales del siglo XVI en la provincia de Huarochirí, perteneciente a la arquidiócesis de Lima - Perú, por el sacerdote cuzqueño Francisco

de Avila; manuscrito, al cual, el antropólogo José María Arguedas, quien hizo la traducción al español, le **dio** el título de: "Dioses y hombres de Huarochirí". La importancia de este manuscrito radica en que, por su antigüedad, da cuenta de las concepciones prehispánicas que los indígenas de la región andina en cuestión tenían acerca de la muerte, sus rituales y creencias. Y, así mismo, nos da a conocer las primeras concepciones y prácticas sincréticas que a este respecto empiezan a constituirse por el entrecruzamiento de las dos culturas.

El texto, en mención, hace referencia a que en los días próximos a la adoración del dios Pariacaca, todos los que habían tenido muertos durante el año, hombres y mujeres se reunían una noche, en la cual lloraban y llamaban al difunto; creían que los muertos serían vistos por sus familiares ante la presencia de Pariacaca; "les servían comida, y sirviéndoles y haciéndoles comer, pasaban la noche. Ahora he de conducirlos ante el Pariacaca para siempre; jamás volverá diciendo, depositaban las ofrendas. Adoraban ofreciendo una cría de llama y, si no la tenían, llevando una gran bolsa de coca. Examinaban el corazón de la llama; si la encontraban bien decían: Está bien; - y si no la encontraban bien: No está correcto, eres pecador, hasta tu muerte ha ofendido a Pariacaca. Pide perdón por esta culpa, no sea que nuevamente el pecado vuelva hacia tí -, decían: así decían los Yanca. Y luego que concluían todas estas ceremonias, los Yanca se llevaban las cabezas y también los lomos de las llamas, aunque fueran varios miles: - Es lo que valgo - Afirmaban" (8).

Este culto a los muertos, en el marco de su religiosidad ancestral, va desapareciendo paralelamente a la intervención de las creencias y ritos católicos impuestos por los conquistadores y doctri-neros españoles. No obstante, estas creencias, concepciones y prácticas funerarias indígenas no desaparecen total y definitivamente, sino que, permanecen o perduran en los siglos siguientes a manera de una concepción y prácticas sincréticas, como ya lo hemos anotado.

Veamos a continuación cómo se realiza este proceso sincrético en las prácticas, creencias y rituales funerarios más antiguos, siguiendo en su estudio al texto antes mencionado. En el capítulo 28 se habla de como eran las "ánimas" en el tiempo de Pariacaca y de que modo celebraban el día de "Todos los Santos". El texto dice: "Recordando esas ofrendas que entregaban a sus muertos, ahora, quienes aún no se han hecho buenos cristianos, suelen decir: -Ahí está: los españoles en este "Todos los Santos" sirven a sus muertos. Vayamos nosotros, igual que ellos y como lo hacían antes, sirvamos en la iglesia a nuestros muertos - . Y llevaban comida a la iglesia, potajes especialmente preparados, como en los tiempos antiguos" (9).

Esta tipificación del sincretismo realizado en la provincia del Perú, nos sirve de referencia a lo que debió ocurrir en los demás pueblos andinos del sur, quizá en toda la América Hispana; y como lo anotamos, es preciso resaltar el hecho de que estas prácticas sincréticas se realizaron entre los pueblos indígenas y campesinos de la región andina de Nariño, hasta la primera mitad del siglo XX; pero a partir de los años cincuenta estas prácticas, creencias y costumbres fueron desapareciendo rápidamente. Superviven todavía con mucha autenticidad en los pueblos indígenas y campesinos del Ecuador, Perú y Bolivia.

Por ser de gran importancia para nuestro análisis, presento la complementación del texto a propósito del proceso de la producción sincrética de estos rituales funerarios:

"Y cuando moría un hombre, recordando también los tiempos muy antiguos decían: - Nuestro muerto ha de volver dentro de cinco días. Esperémoslo -. Y lo esperaban. Transcurridos los cinco días, el muerto aparecía. Y al término de esos cinco días, una mujer muy bien vestida, se dirigía hacia Yarutini. - Yo he de guiarlo; he de esperarlo - diciendo, partía; llevaba chicha y comida. Y así, dicen que a la salida del sol, en Yarutini, el muerto aparecía, llegaba. En los tiempos antiguos, afirmaban que dos

o tres moscas muy grandes se posaban sobre la ropa nueva que llevaba la mujer. A estas moscas las llamaban - llasca anapi-lla -. Y la mujer permanecía sentada muy largo rato, hasta que se iban algunos de los gusanos que se llamaban - huancuy -; entonces, ella decía: - Vamos al pueblo -. levantaba una piedra, de las más pequeñas: - El es -, decía. Y regresaba al pueblo llevando la piedra.

Cuando la mujer llegaba, encontraba limpia la casa del difunto, muy bien barrida, y porque ya estaba así limpia, le servían de comer (a la mujer) y, luego que concluía de comer, le daban de beber. Y los deudos, también comían porque el muerto estaba comiendo. Por la noche, al hacerse la noche, cantaban cinco veces, llorando, todo el ayllu. Concluidos los cantos, las cinco veces, arrojaban la piedra pequeña a la calle. Ahora vete; nos vamos a morir nosotros-, le decían al muerto, al tiempo de arrojar la piedra".

"... en Huarochirí o en Quinti, el día de todos los Santos, decían: - Vamos a poner en la iglesia sólo cosas calientes -. Y así, llevaban a la iglesia papas cocidas, charqui con buen ají, maíz tostado, como para ser servido inmediatamente a la gente, y los depositaban en el suelo. Además, cada persona llevaba un cantarillo con chicha. Y cuando ellos ofrendan esas cosas y las ponen, seguramente sus muertos las reciben y comen y beben. Rememorando estas creencias, ha de ser que llevan comidas no frías, de cualquier clase, y las ofrecen (en la iglesia)." (10)

MITO DEL ORIGEN DE LA MUERTE Y DEL NO RETORNO

Entre los mitos de no retorno de los muertos, los más importantes de la región andina están recopilados también en el texto en mención y podemos sintetizarlo de la siguiente manera: Antiguamente, cuando un hombre moría, dejaban el cadáver tal como había muerto durante cinco días, al cabo de los cuales se

desprendía su ánima, " ! sio ! " diciendo, como si fuera una mosca pequeña. Se creía igualmente que los muertos regresaban a los cinco días y se les esperaba para celebrar su retorno con comidas y bebidas. "Ya regresé", decía el muerto, a la vuelta. Y se sentía feliz en compañía de sus padres, de sus hermanos. "Ahora soy eterno, ya no moriré jamás", afirmaba.

"Por esta causa, los hombres aumentaron, se multiplicaron con exceso. Y era muy difícil encontrar alimentos. Tuvieron que sembrar en los precipicios, en los pequeños andenes de los abismos. Vivían sufriendo.

Y cuando era así, tanto, el padecer, murió un hombre. Su padre, sus hermanos y su mujer, lo esperaron. Se cumplió el plazo, llegó el quinto día y el hombre no se presentó, no volvió. Al día siguiente, en el sexto, llegó. Su padre, sus hermanos, su mujer lo esperaban muy enojados.

Viéndolo, su mujer le habló con ira: - Porqué eres tan perezoso? Los demás hombres llegan sin fatiga. Tú, de este modo, inútilmente me has hecho esperar -. Y siguió mostrándose enojada. Alzó una coronta y la arrojó sobre el ánima que acababa de llegar. Apenas recibió el golpe: ! Sio ! - diciendo, zumbando, desapareció; se fue de nuevo. Desde entonces, hasta ahora, los muertos no vuelven más" (11)

ANÁLISIS SIMBÓLICO

De este mito del origen del retorno de los muertos se pueden analizar los siguientes aspectos: El simbolismo con que se expresa la convivencia entre los vivos y los muertos a través del ritual de la comida y la bebida, manifiesta una profunda integración entre ellos. Este simbolismo se expresa de igual manera en todo el entorno cultural Sur Andino. El alimento, la semilla del germen de la vida, elemento indispensable para los vivos y los muertos expresa la convicción de que la muerte no es sino el

paso a otra vida quizá de la misma naturaleza. Los muertos, según las creencias indígenas, manifiestan su presencia, entre los familiares y entre su comunidad, de diversas formas. En esta concepción, y adiferencia de muchas otras culturas en el mundo, no se da el rechazo a los muertos, no ven en ellos al demonio de la muerte. La muerte entre los indígenas ni siquiera se debe a circunstancias naturales, sino a la acción malévolas de los brujos, los cuales mediante actos mágicos de diverso orden introducen en el cuerpo de su enemigo a los malos espíritus causantes de las enfermedades y la muerte. Mientras en otras culturas del mundo la presencia de un muerto aterroriza a sus parientes y amigos hasta el punto de huir, muy lejos del difunto, en estos rituales funerarios de Huarochirí, los muertos se dejan en la misma forma en que murieron y esperan su retorno a los cinco días y con regocijo preparan comidas y bebidas especiales para celebrar su regreso, ánima del difunto que vivirá con sus familiares para siempre.

El segundo aspecto de análisis y que da lugar a la justificación en el relato mítico del no retorno de los muertos, tiene que ver con la superpoblación y la escasez de alimentos. Quizá, en algún tiempo de su historia, esta comunidad tuvo que soportar alguna dificultad en sus sementeras, lo que debió traerle consecuencias adversas en su alimentación y supervivencia, hecho que seguramente contribuyó a la formación del mito en cuestión. El sacrificio del hombre que muere y que no retorna sino al sexto día y no al quinto como era su costumbre, explica un hecho importante en la mitología y el ritual funerario: la muerte y su relación con la fecundidad y el agro; pues el hombre que muere y no regresa al quinto día explica simbólicamente la contribución de los muertos al bienestar socio-económico y familiar. De lo anterior podemos establecer una hipótesis de explicación simbólica de la ofrenda con comida y bebida a los muertos: Por una parte, la comilona colectiva expresó, entre esas comunidades indígenas andinas, una integración casi ritual. La chicha y la comida, como ya lo hemos anotado, es el vínculo

fundamental que une a la comunidad en todas las fiestas y rituales agrarios celebrados a lo largo del calendario agrícola; en tal sentido, la celebración del día de difuntos se suma a estas convivencias rituales colectivas, pues no sólo se hace la ofrenda al fallecimiento de la persona, con los alimentos que fueron de su predilección y de los cuales participan sus deudos, sino también, que éstas se dan con mucha ceremoniosidad en los tiempos designados para el reencuentro con sus muertos.

Pero, por otra parte, la ofrenda, que consiste en alimentos principalmente a base de cereales, expresa el símbolo de la semilla, de la fecundidad, de la fertilidad. Vimos cómo la ofrenda que se hace a los difuntos, consiste en regar sobre las tumbas la -colada o mazamorra morada-, preparada de maíz negro; vasijas llenas de este alimento se vierten sobre la tumba, a medida que éste es absorbido por la tierra. La chicha, bebida fundamental de los indígenas y preparada también de maíz, se riega sobre la tumba en este ceremonial. Igualmente las -aya tandas- o pan de almas, hacen parte de la ofrenda a los difuntos; de cereales preparan el pan dándole diferentes figuras; pero, quizá, las más importantes son las huahuas de pan - las cuales representan simbólicamente el alma del difunto. Por otra parte, señalemos que el hecho de verter colada y chicha sobre las tumbas, permitiendo su humedad a medida que estos alimentos se subsumen en la tierra, es un alimento que también tiene que ver simbólicamente con la fecundidad y la fertilidad.

Para confirmar esta hipótesis, recordemos que en el diálogo con los muertos, sus familiares se quejan ante el difunto, entre otras cosas, del estado de sus sementeras, de manera que el finado tuviera algo que ver simbólicamente con los sembrados.

Vimos, también, que cuando un niño fallece, sus familiares y miembros de la comunidad se acercan ante él y a la manera de un diálogo le piden al difunto la productividad de sus sementeras.

Por lo anterior, considero que, los rituales que acabamos de mencionar, rememoran antiguas tradiciones y ritos funerarios que, aparte de expresar una particular forma de concepción cósmico-filosófica sobre la vida y la muerte, el sentido simbólico de estos rituales también tiene que ver con los ritos agrarios, la fecundidad y la fertilidad. Podríamos decir, que muerte y fecundidad expresan una unidad simbólica de orden cósmico; la semilla vuelve a la tierra para renacer, para volver a vivir. Recordemos que la comida comunal en tiempos de la cosecha, al igual que los castillos y los altares de alimentos que se levantaban para exponer los mejores productos de sus cosechas, eran un reconocimiento ritual a la madre naturaleza, el cual se celebraba con abundante comida, chicha, música y danza ritual con el propósito de que la madre tierra gratifique a su comunidad con abundancia en las próximas cosechas.

Este fenómeno cíclico de la naturaleza sobre la vida y la muerte, expresa el mismo sentido en los rituales agrarios y en los funerarios. La ofrenda a los muertos con base en alimentos preparados principalmente de maíz, como las huahuas de pan, el maíz tostado, el mote, la mazamorra morada, la chicha, etc., al igual que la comilona alrededor de la tumba, de la cual se supone participa el difunto, expresan, a nivel simbólico, volver a la tierra para renacer, para volver a vivir. La semilla del maíz convertida en diferentes viandas, se deposita sobre la tumba, y la chicha y la colada morada se vierten sobre ella, sobre la tumba, sobre la tierra, sobre la muerte; ofrenda a la tierra para que genere vida. A la manera de la semilla que vuelve a la tierra para renacer, se entiende el sentido simbólico de la muerte: la vida y la muerte se generan eternamente en la madre tierra. He ahí el profundo sentido cósmico de esta concepción agraria y funeral de las culturas andinas de la América del sur.

Se entiende entonces, ¿por qué la ofrenda a los muertos, y a la madre tierra?, y ¿por qué la comilona colectiva, la bebida y la danza?, por ese profundo sentido de retomo a la naturaleza, a la

madre tierra productora eterna de vida y muerte. Pero la vida y la muerte, la semilla y el fruto no son sino diferentes estados de una misma madre: de la naturaleza, de la madre tierra, de Pachamama

2. RITOS DE PURIFICACIÓN E INTERPRETACIÓN SIMBÓLICA DEL AGUA

Los ritos funerarios de purificación por el agua, encontrados en la zona andina del Departamento de Nariño (Colombia), son de igual naturaleza, con pequeñas variaciones, a los de la región andina del Ecuador, Perú y Bolivia.

A propósito de estos ritos en el Ecuador, nos dan cuenta los siguientes investigadores:

Ruth Moya, en su trabajo sobre el "Simbolismo y Ritual en el Ecuador Andino", nos habla de que "En la zona de Calderón, cuando se constata la muerte de un individuo, hacen sentar el cadáver y lo bañan para que se purifique el alma. Unos hombres toman el cadáver en wando o parihuelas y con él dan vueltas alrededor de la casa - para que recoja los pasos -. Lo entran nuevamente a la casa y lo colocan en la pared que da a la puerta. Los familiares mandan a hacer un ataúd más grande que los corrientes puesto que en éste, a más del cadáver se coloca toda la ropa y sus enseres. Si es hombre, el azadón, la pala, una pieza del arado, dinero. Si es mujer, los enseres de cocina, agujas, hilos, etc.

La muerte es una continuidad, por ello el difunto se lleva consigo sus pertenencias". (12)

Más adelante nos dice: "En Imbabura (zona de Ilumán) también se efectúa este baño purificador a adultos y niños. Si se trata de un hombre, el cadáver es bañado por hombres y si es mujer, por mujeres. El cadáveres desnudo sujetado de pie. El agua contiene

claveles rojos y rosas. A continuación es vestido con ropa limpia. El baño y el cambio de ropa, según Germán Castañeda es para que se vayan todos los pecados". (13)

Silvio Haro Alvear, en su obra: "Mitos y cultos del reino de Quito", nos habla igualmente de estos ritos funerarios de purificación. La acción de bañar al difunto, sus ropas, e incluso el acto de bañarse los familiares y acompañantes al funeral, participan, según el mencionado autor, de la virtud del mana del agua, para alejar el mal, para que la influencia del aya o del mal se vaya en la corriente. "Como homenaje al difunto luego de enterrado, se quemaba parte de sus cosas como ropa, vasijas, joyas, etc., y practicaban los deudos baños purificatorios en un arroyo cercano y aun se ortigaban como lo realizan hoy los indios del Chimborazo, Cayambe e Imbabura, para purificarse del contacto del espíritu y -mal aire- ". (14)

Carlos Coba Andrade, en "Danzas y bailes en el Ecuador", sobre el rito de entierro del niño afirma: " Muerto el niño, la madre lo lleva al río más cercano para los ritos de purificación. Se baña con claveles y flores ". (15)

Acerca de la antigüedad de esta práctica ritual del baño a los muertos, es difícil precizarla; ya que, al menos en los datos proporcionados por los cronistas del siglo XVI, no dan cuenta de ello; se supone, por lo tanto, que estas prácticas rituales funerarias no fueron propias de las tribus pre-hispánicas, sino que fueron traídas por los clérigos católicos españoles e implantadas en estas tribus andinas en los siglos posteriores a la conquista. Estos ritos de purificación por el agua fueron comunes a los católicos europeos en la Edad Media, como lo veremos más adelante.

Sin embargo, es importante tener en cuenta que las tribus andinas rendían culto al agua, y buena parte de los mitos y leyendas acerca del origen de ríos, quebradas y lagunas tiene

que ver con la vida, la muerte, la fecundidad, etc. Los ritos de purificación, acerca de lo que para ellos significaba tabú, los hacían mediante el agua, como lo veremos a continuación:

En el manuscrito quechua "Dioses y hombres de Huarochirí", que da cuenta de los mitos y ritos de esta provincia peruana, se habla de los niños mellizos tabú y su forma de purificación; el texto es el siguiente: "Desde tiempos antiguos hasta ahora, cuando algún hombre, en cualquier pueblo y en un sólo acto hacía parir hermano y hermana o bien dos hombres o bien dos mujeres, ocurría algo que vamos a narrar en seguida..." Después de cumplirse otras ceremonias de este ritual, "... llevaban a los mellizos y a sus padres hasta la laguna de Yansa (esto es, de donde viene el agua de los Conchas). Preguntaban antes al demonio: - Por qué y a causa de qué culpas nacieron mellizos? -, (esto es, la opinión del vulgo, no la respuesta). Y la gente decía: - Este hombre ha nacido curi a cambio de su muerte -. Y entonces, por esta causa, por esta culpa - diciendo-, bañaban a los dos. Y, asimismo, bañaban ya a uno ya al otro mellizo hasta o durante el tiempo que consideraban que era la medida de la culpa cometida, aun cuando alguno de ellos se mostrara como a punto de morir por causa del frío. Luego que acababan de bañarlo de este modo, les cortaban los cabellos a los padres, a la mujer no mucho, al hombre tal como solemos cortar a quienes han cometido un delito..." (16)

En el Ecuador, Provincia de Imbabura (Peguiche, Ilumán, San Roque), celebraban el baño ritual para convertirse en brujos. Según la descripción que hace Ruth Moya, en "Simbolismo y ritual en el Ecuador Andino", el ritual se lleva a cabo de la siguiente manera: "En esta zona los brujos van a buscar a los demonios en un salto de agua y allí se bañan, en luna nueva. En el salto de agua se citan todos los diablos, por eso los brujos llevan hasta allí trago, las golosinas o mediano que consiste en cuyes, asados, papas y huevos cocidos, tabacos, plátanos y dinero. Para -entrar- al sitio, los brujos van -tomados- (con

tragos encima). Los que quieren ser brujos van acompañados de los brujos, quienes les hacen bañar. Los brujos y los que quieren ser brujos -rezan- a los diablos: quiero compactar, quiero compactar ". (17). Estos baños rituales para convertirse en brujos también los realizan en Chimborazo. Más adelante se habla de que "No sólo los brujos sino todos los que quieren aprender un oficio o los jefes de la pelea ritual del TINGI (TINKIJY en el Perú y Bolivia) deben pasar por el baño ritual". En esta pelea ritual denominada de San Juan Capilla, las comunidades que se enfrentan tiene como finalidad tomarse la capilla del pueblo; pelean con palos y piedras hasta que una comunidad resulte victoriosa; los vencidos deben correr para evitar la continuación de la pelea. "En estas peleas intervienen personas seleccionadas por su vigor, habilidad y valentía. Antes de iniciar la partida a la comunidad donde se efectuará la pelea, los miembros de la comunidad invitada, esencialmente los seleccionados, se bañan en una fuente o en una cascada. Los hombres se bañan con los niños y las mujeres con las niñas. En este baño se frota el cuerpo desnudo con plantas de propiedades mágicas: la ortiga, el guantu, la chilka, etc." (18)

Los ejemplos mencionados acerca del culto al agua y el sentido mágico ritual del baño, son prácticas que conservándose todavía, nos permiten deducir los mitos, leyendas, creencias y culto que los indígenas tenían sobre el agua; de ahí, pues, que no se debió haber presentado mayor resistencia a la implantación de los ritos funerarios de purificación traídos por los españoles.

Por lo anteriormente anotado, quiero señalar que, si bien es cierto las tribus andinas rendían culto al agua y era además utilizada para ritos de purificación, para conversión, para la limpieza de las impurezas y en fin la utilización del agua para diversos fines, por sus poderes y acción mágica, no se conoce, sin embargo, con precisión, que haya sido utilizada para los ritos de purificación de los muertos; quizá, porque los muertos, para estas culturas, no eran elementos tabú; el temor a la muerte, el

terror y miedo profundo a los muertos es característico de la concepción cristiana.

El texto que presento a continuación sobre las características del rito del lavado de los muertos de la segunda Edad Media en Europa, del autor Philippe Aries, y por la antigüedad histórica de esta práctica y la relación y similitud con los ritos purificatorios del lavado de los muertos entre las comunidades indígenas y campesinas de los Andes del sur, los cuales perduran en algunas regiones, me permite confirmar la tesis del origen europeo de este ritual y en el marco del simbolismo católico, impuesto en América en tiempo de la conquista y la colonia.

El autor antes nombrado, después de hacer una detallada descripción de los ritos de la muerte de la primera -Edad Media-, dice lo siguiente: "A partir del siglo XVIII aproximadamente, ocurren cambios que debemos analizar e interpretar ahora.

Ante todo el velatorio y el duelo. Los observadores del siglo XVIII quedaron sorprendidos por operaciones que han existido todo el tiempo, pero que, en el ritual funerario de los monjes, habían tomado un carácter habitual y solemne: la *lavatio corporis* (que describe el viajero Moleón). En medio de una capilla muy espaciosa y muy larga (en Cluny), donde se entra del claustro al capítulo, está el lavatorio, que es una pieza de seis a siete pies de larga, excavada a siete u ocho pulgadas de profundidad aproximadamente, con una almohada de piedra que es de la misma pieza que la pila, y un agujero al final del lado de los pies, por donde se escurría el agua después de haber lavado al muerto (...). Todavía se ve en las iglesias catedrales de Lyon y de Rouen una pila o piedra lavatoria donde se lavaba a los canónigos después de su muerte.

Moleón observa además que también existía el rito entre los laicos, pero no en todas partes con el mismo carácter habitual:

-También se lava ahora a los muertos, no sólo en las viejas órdenes monásticas (...), sino también comunmente los laicos en los países de los Vascos, diócesis de Bayona y otras, Avranches en Baja Normandía. Quizá de esta antigua costumbre ha quedado, en algunas parroquias rurales, la ceremonia supersticiosa de tirar fuera de la casa en la que acaba de expirar un muerto toda el agua que haya en ella; y antiguamente era preciso puesto que había servido para lavar el cuerpo del difunto. En todo el Vivarais los parientes más próximos y los hijos casados creen deber suyo llevar al río los cuerpos de sus padres o parientes, sólo con camisión, para bañarlos y lavarlos antes de sepultarlos" (19).

Es evidente que el simbolismo católico es la síntesis o sincretismo de creencias, mitos, ritos y símbolos de culturas antiguas diversas; de ahí que el rito del baño a los difuntos, lo encontramos muchos siglos atrás de la Edad Media, principalmente en Grecia en los siglos anteriores al VI antes de nuestra era, como lo deja ver el texto siguiente: "En primer lugar, el cadáver era lavado y vestido. Los baños calientes, eran necesarios para quitar los restos de sangre y enfermedad, en previsión de corrupción y contagio; eran tan ceremoniales como para todos los tránsitos más importantes como el nacimiento y el matrimonio. El lavado daba lugar a la continua conexión entre bañeras y ataúdes, calderos y urnas". "... Aun cuando los griegos no creían en general que la muerte fuera contagiosa, a cualquiera que tocara el cadáver podría ofrecércele una jofaina de agua procedente de una fuente exterior a la casa" (20). Y aunque esta mitología y ritos funerarios, según Emily Vermeule "no fueron desarrollados todos de una forma espontánea en Grecia Continental sin influencia alguna del exterior", y que "la fuente natural de esta influencia fue Egipto, que tenía la más grandiosa, más monumental y más detallada tradición funeraria del mundo antiguo", podemos decir que la cultura griega es el punto de relación del mundo antiguo con el mundo moderno, si tenemos en cuenta que Grecia ha tenido una poderosa influencia en la

cultura occidental. El cristianismo, en consecuencia, se nutre de aquella tradición del mundo antiguo.

INTERPRETACIÓN SIMBÓLICA DEL AGUA

Para no reincidir en la crítica que ya consideré en el primer capítulo, sobre el error etno-antropológico-cultural de comparar y relacionar símbolos, ritos, mitos, cultos, etc., de unas culturas con otras, pero que no encarnan ni una continuidad geográfica ni histórica, señalamos simplemente que, sin desconocer las leyes generales de la producción simbólica - en nuestro caso particular del símbolo acuático -, estos símbolos adquieren sentido, significación y funcionalidad en los contextos culturales específicos y en un momento socio-histórico determinado. En tal sentido, me referiré a continuación al carácter universal del simbolismo acuático, siguiendo en su estudio principalmente los trabajos de Mircea Eliade; pero también haré una aproximación al sentido y significación que dicho símbolo adquiere en dos culturas diferentes, que por circunstancias históricas se vieron enfrentadas y luego comprometidas en un modo de producción simbólico-cultural conjunto, más allá de los contextos culturales particulares. Me refiero al modo de producción sincrético o mestizo entre la cultura europea y la indígena americana de los Andes sureños.

Mircea Eliade, uno de los tratadistas principales del simbolismo universal, al referirse al símbolo acuático, dice: "Las aguas simbolizan la suma universal de las virtualidades. Son tons et origo, depósito de todas las posibilidades de existencia; preceden a toda forma y sostienen toda creación. La imagen ejemplar de toda creación es la Isla que se -manifiesta- repentinamente en medio de las ondas. En revancha, la inmersión en el agua significa la regresión a lo preformal, la reintegración al mundo indiferenciado de la preexistencia. La emersión repite el gesto cosmogónico de la manifestación formal; la inmersión equivale a una disolución de las formas. Por esto, el simbolismo

de las aguas implica tanto la Muerte como el Renacimiento. El contacto con el agua lleva siempre en sí mismo una regeneración: por una parte, porque la disolución va seguida de un -nuevo nacimiento-; por otra, porque la inmersión fertiliza y multiplica el potencial de vida...". "...Pero, tanto en el plano cosmológico, como en el antropológico, la inmersión en las aguas equivale, no a una extinción definitiva, sino a una reintegración pasajera a lo indistinto, seguida de una nueva creación, de una vida nueva, o de un nuevo hombre, según se trate de un momento cósmico, biológico o soteriológico".

"En cualquier conjunto religioso que aparezcan, las Aguas conservan invariablemente su función: desintegran, dejan abolidas las formas, -lavan los pecados-, son a la vez purificadoras y regeneradoras" (21).

En fin, a nivel simbólico, es el elemento purificador por excelencia en buena parte de las culturas del mundo: mata las impurezas, purifica, neutraliza los efectos nocivos de los elementos y situaciones tabú, es muerte y renacimiento, es el paso a un estado diferente. Cuando el indígena de los Andes asume el rito de la inmersión, ya sea para purificar situaciones, hechos o elementos tabú, como en el caso de los niños mellizos en la provincia Peruana de Huarochirí, como condición indispensable para la conversión a brujos, o antes de las peleas rituales, de las cuales hablamos antes, el agua adquiere simbólicamente poderes, acción y efectos mágicos para crear situaciones nuevas, el paso a un estado diferente o para ahuyentar el mal. Existe, pues, una función universal del símbolo acuático; en las culturas andinas está inmerso en las leyendas, mitos y creencias acerca del origen de las lagunas, ríos, cascadas y riachuelos; como también en los diversos cultos al agua y en diferentes prácticas rituales que dan contexto a su particularidad cultural. Sin embargo, como ya dije antes, no hay datos de los cronistas de que el agua haya sido utilizada para rituales funerarios; lo cual nos permite afirmar, por el sentido simbólico del agua en el marco del cristianismo,

que fue una práctica europea, traída por los Españoles e impuesta en América en los siglos posteriores a la conquista.

Veamos a continuación el significado del símbolo acuático en el cristianismo.

En primer lugar, el símbolo acuático lo encontramos en el "Diluvio Universal", el cual manda Dios para aniquilar a la humanidad, y, merecedora de este castigo por sus pecados, sólo Noé y su familia son escogidos por el creador para sobrevivir y dar comienzo a una nueva generación. Mircea Eliade habla sobre la universalidad del simbolismo acuático que, en términos generales, está contemplado en la pareja Noé y diluvio; en efecto, J. G. Frazer, en su obra "El Folklore en el Antiguo Testamento", hace un extenso estudio acerca de la historia, mitos y leyendas que sobre el diluvio se han dado en diferentes culturas del mundo, entre ellas la hindú, la australiana, la Nueva Guinea, Polinesia, Melanesia, África, e incluso del norte, centro y sur América. En todas ellas, la estructura general es la misma, obviamente que como ya lo anotamos, el sentido mítico adquiere su especificidad en cada cultura. Quiero referirme únicamente, y en forma breve, a la tradición que habla del diluvio en el Perú, por ser objeto de nuestro trabajo; J. G. Frazer nos dice al respecto: "También los Incas del Perú cuentan con una tradición que habla del diluvio. Según ellos las aguas subieron en una ocasión hasta cubrir incluso las montañas más altas, y los seres humanos, junto con todos los animales de la tierra, perecieron ahogados. No escapó ningún ser vivo, sino fueron un hombre y una mujer, que permanecieron a flote en una gran caja y de ese modo sobrevivieron. Cuando la inundación retrocedió, el viento llevó la caja a la deriva hasta Tiahuanaco, que se encuentra a unas setenta leguas de Cuzco" (22).

Ahora, si bien es cierto, existe un simbolismo universal del diluvio, lo que nos interesa resaltar es que, en la tradición cristiana, el diluvio se da por mandato expreso de Dios para

castigar a la humanidad pecadora, y por medio de Noé propiciar una nueva generación. El pecado es un elemento central sobre el cual gira el sentido y significación del simbolismo acuático. En esa misma dirección los encontramos en el rito bautismal, el cual no es más que la muerte del hombre, de aquel hombre manchado por el -pecado original- y el nacimiento de un nuevo hombre -en la fe cristiana-. O sea, la muerte al mal y el nacimiento al bien; en términos del pensamiento mágico, el acto ritual del bautismo es un rito de purificación: la participación de la virtud del mana del agua, la limpieza de las impurezas -del pecado original- por la acción y poder mágico-simbólico del agua. El agua es la máxima expresión simbólica de la pureza y por ende el elemento fundamental en los ritos de purificación del mal y del pecado del cristianismo. Para Tertuliano, escribe Mircea Eliade, "El agua ha sido la primera sede del espíritu divino, que entonces la prefirió a todos los elementos... Al agua es a la primera que se ordena la producción de criaturas vivas... Es el agua la primera que produce lo que tiene vida, para que no nos asombrásemos cuando el día diera a luz la vida, en el bautismo. En la misma formación del hombre, Dios empleó el agua para consumir su obra... Por tanto, toda agua natural adquiere, por la antigua prerrogativa con que fue honrada en su origen, la virtud de santificación en el sacramento, con tal de que Dios sea invocado a este efecto. Tan pronto como se pronuncian las palabras, el Espíritu Santo, bajado de los cielos, se detiene sobre las aguas que por su fecundidad santifica; las aguas así santificadas se impregnan a su vez de virtud santificante... Lo que antaño sanaba el cuerpo, sana hoy el alma; lo que procuraba la salud en el tiempo, procura la salvación en la eternidad..." (23)

Este simbolismo acuático cargado de profunda significación de la religión cristiana, adquiere especial sentido en la medida en que el agua va unida a una serie de ritos de sacralización o de máxima purificación de este elemento para que sus fines purificantes sean igualmente totales. Así, por ejemplo, al agua unida a la oración y al rito de la bendición, adquiere poderes divinos,

entra a hacer parte de lo sagrado; el agua así ritualizada se le denomina el "agua bendita", con la cual los sacerdotes realizan diversos oficios religiosos, entre ellos, las ceremonias mortuorias, la bendición de las imágenes, la bendición de establecimientos públicos, muy usual en los tiempos actuales; para ahuyentar los malos espíritus de las cosas y demás lugares en donde presumiblemente existen, e incluso en las prácticas de exorcismos y extirpación de los demonios. Así, pues, el agua, que por sí misma es pureza y por tanto purifica, en el cristianismo es elevada a la categoría de lo sagrado y convertida en elemento fundamental de las ceremonias religiosas.

La utilización del "agua bendita" en las ceremonias funerales, no es más que un rito de purificación del difunto, de la limpieza de sus pecados, de la muerte a la carne y la resurrección a la vida eterna. En estas ceremonias, vemos cómo el sacerdote, a medida que eleva sus plegarias por el perdón de los pecados y el descanso eterno del alma del difunto", asperge a intervalos el agua bendita en el féretro, e incluso en la fosa o recinto final del difunto. El uso del agua bendita en los ritos funerarios parece tener su origen a finales de la Edad Media; Philippe Aries, en su libro "El Hombre ante la muerte", dice a este respecto: "La aspersión de agua bendita no se destina solamente al cuerpo; se extiende a la tumba. En las liturgias visigóticas, existen rezos especiales con esta intención, que son exorcismos destinados a preservar la sepultura de los ataques del demonio... El agua bendita y el incienso han permanecido asociados a las cosas de la muerte. Hasta nuestros días, los visitantes de los muertos eran invitados a honrarle rociándolo con agua bendita. Aunque el cristianismo haya abolido el uso antiguo de depositar objetos en las tumbas para aplacar a los difuntos, a veces se encuentran en sepulturas medievales, hasta el siglo XIII, medallas profilácticas e incensarios de cerámica conteniendo carbones, tal como prescribe el liturgista Durand de Mende: - se coloca el cuerpo en la tumba o en la fosa donde, en ciertos lugares, se pone agua bendita y carbones con el incienso -.

Esta ceremonia simplísima (la absoute y los rezos que la acompañaban, seguían o precedían) era entonces la única en que el clero intervenía para una acción religiosa que tenía por objeto borrar los pecados del difunto; se repetía varias veces, como si la repetición le diera más posibilidades de ser eficaz" (24).

Respecto a la práctica ritual del baño mortuorio, en las regiones indígenas y campesinas del Departamento de Nariño (Colombia) y regiones andinas de sur América, se explica por las leyes fundamentales del pensamiento mágico-simbólico; partiendo de la concepción de la muerte como tabú - herencia de la cultura de occidente -, se recurre al acto ritual del baño para la limpieza de las impurezas y, por ende, las acciones que pueden perturbar a la comunidad: para ahuyentar el espíritu del muerto (los malos espíritus), para evitar su regreso a la familia y al grupo social, para evitar que el difunto siga ocasionando otras muertes, en fin, para proporcionar seguridad y tranquilidad a la comunidad; son acciones rituales para protegerse los vivos contra los muertos. Ahora bien, si el muerto es un tabú, por la ley de la magia contagiosa, por contagio o por contacto, todas las cosas que estuvieron en contacto con el difunto adquieren también características tabú, los espíritus del mal moran en su habitación, en su vestuario y demás enseres que fueron de su propiedad; por tal razón, después del baño al muerto, se procede a la práctica denominada "lavado de la cama", la cual consiste en lavar en un riachuelo cercano todas las prendas que fueron propiedad del recién fallecido; esta práctica se hace muy minuciosamente, pues el descuido de una prenda implica la permanencia del espíritu del mal de difunto y por consiguiente seguirá perturbando la tranquilidad de la familia. Su habitación igualmente se lava y además se rocía agua en toda la casa con el mismo propósito. Y, como práctica ritual final, para limpiarse de las impurezas del muerto, familiares y acompañantes juegan a "echarse agua" en una quebrada dedicada a estos rituales. Este ritual final se explica también en virtud de la magia contaminante; es decir, que familiares y acompañantes a los funerales,

quedan impregnados de los malos espíritus, del mal de la muerte, de todos los elementos tabú que la muerte implica. Realizados estos rituales, la gente se dirige a la casa de los deudos para participar de una gran comilona y emborracharse bebiendo la chicha o guarapo, bebidas de profunda significación socio-espiritual y ritual entre las comunidades indígenas y campesinas.

Aunque, como lo anoté antes, estas prácticas rituales parecen no haber sido características de las tribus indígenas andinas, recuerdan en cierta forma las influencias culturales de España y Europa; prácticas que se enriquecen con toda una significación simbólica propia de la cultura andina; y, aunque nuestras gentes sureñas no explican el ritual del baño mortuario a manera en que lo hacen los tratadistas del simbolismo cristiano, sí lo hacen desde el contexto de su mundo mágico, de mito, leyenda, que conforman su vida socio-cultural y espiritual en una armonía entre el hombre y la naturaleza, entre los vivos y los muertos, en su mundo complejo de simbolismo sincrético o mestizo, en ese proceso cultural diferencial que se gesta por el encuentro histórico de las dos culturas.

3. OTROS SIMBOLISMOS

LA MÚSICA, EL VINO Y LA DANZA RITUAL

Hemos hablado de un aspecto muy importante en la realización de las prácticas rituales funerales y es aquello de la permanencia del baile. Antiguamente, y hasta los primeros decenios de este siglo, el baile, o mejor, la danza ritual para honrar a los muertos se hacía, incluso, si era una persona mayor el difunto; según testimonio del Dr. Paul Rivet, al referirse a las costumbres funerarias de los indios de Maldonado, antiguo Mayasquer y situado en la zona occidental del Carchi, se sabe que una vez colocado el muerto sentado o recogido en un sillón en una fosa de más o menos 1,75 mts. de profundidad y de colocar, entre otras cosas, una vela encendida al lado del muerto y una bolsita

para la coca, "El divertículo se cierra luego con una tabla o con pedazos de guadúa y luego se llena la fosa con tierra. Sobre ella los asistentes bailan al son de un bombo y flauta. Terminada esta ceremonia, el cortejo se dirige a la casadel muerto o toma allí sus vestidos y se va a lavar en el río. **Luego vuelve a la casa, donde continúa la borrachera**" (25). (El subrayado es nuestro). Hoy, sin embargo, no encontramos la realización del baile sino a la muerte de un niño; esta actitud sincrética - pues por una parte se conserva la reminiscencia de la danza ritual funeral, y por otra, la creencia popular cristiana de que el niño que muere y ha sido bautizado entra sin dificultad al reino de los cielos -, se expresa hoy, ya no en términos de danza fúnebre, sino como manifestación de alegría, de complacencia, de felicidad y de gozo porque un miembro de la familia - el niño difunto - va a ser parte del mundo de las almas en el cielo; por lo cual, su familia, y en general toda la comunidad, se regocija; esta actitud se explica aún más si se tiene en cuenta que el niño difunto se convertirá en el benefactor de su familia y de su comunidad, según la creencia popular; de ahí que, en el velorio, a los miembros de la familia y la comunidad se les ve acercarse al recién fallecido y como si se tratara de un diálogo común y corriente, le cuentan sus dificultades de salud, de trabajo, de las siembras de sus familiares, etc., y le piden que interceda desde la otra vida en su favor. El baile, es, por lo tanto, una fiesta social, en la cual son los grupos musicales indígenas o campesinos quienes al tocar instrumentos autóctonos, como la flauta, el pingullo, el tambor, etc., o instrumentos europeos asimilados a la cultura andina Americana, como la guitarra, el violín, el requinto, etc., amenizan la fiesta con ritmos propios de la geografía andina; y, naturalmente, se consume bastante bebida, que generalmente se trata de chicha, guarapo o aguardiente destilado en su propia comunidad, al cual se le conoce con distintos nombres; en el sur-occidente de Nariño lo llaman: Chapil, charuco, chancuco, tapetusa, etc.

En la actualidad, es quizá inexistente el baile por la muerte de una persona mayor, salvo en la comunidad indígena Kwaiker, la

cual se localiza en una extensa área del pie de monte occidental de la cordillera andina del Departamento de Nariño (Colombia) y norte del Ecuador, que si bien no pertenece propiamente a la geografía andina, es indudable la influencia que ha recibido de ella. Datos suministrados por Benhur Cerón, en su reciente publicación del libro sobre este grupo indígena, nos dan a conocer que, durante el velorio, se reza hasta las doce de la noche, pero de ahí en adelante los acompañantes beben y bailan. El texto es el siguiente: "Durante los velorios, todos los asistentes observan una actitud de condolencia hasta la media noche, después bailan y toman. Cuando empieza a amanecer entierran al muerto debajo de la casa en una fosa rectangular, pero no lo depositan en el fondo de ella, sino en otra cámara paralela que se abre en la pared del hueco inicial; o sea, introducen el cadáver en la cavidad lateral junto con algunas pertenencias como algo de ropa, un machete, abundantes alimentos, chicha y mate; es infaltable una lámpara, fósforos y un - eslabón - para hacer fuego en la oscuridad y calentarse. La cámara es bastante amplia, pues según la concepción de los indígenas, el muerto debe tener espacio suficiente para moverse y cambiar de posición. Se aísla con un enrejado de tablillas de chonta y luego tapan el hueco con tierra; sobre la tumba se entierra una cruz de madera, donde colocan el sombrero del difunto y en algunas ocasiones otro machete y una mochila. Con frecuencia siembran al lado, una mata de hojas denominada - palma china -. Posteriormente, los familiares dejan la casa y se trasladan a un lugar cercano" (26) (el subrayado es nuestro).

Aunque el baile funeral tiene hoy las características de la fiesta familiar y social actual, éste rememora la antigua DANZA DE LA MUERTE para honrar y rendir culto a los muertos. Es de anotar, por otra parte, que la DANZA fue una de las características fundamentales de la vida socio-económico, mítico-religiosa y cultural de las comunidades indígenas de la América del Sur, estas danzas se realizaban principalmente:

1) Para rendir culto a la fertilidad y al agro. Los Incas, por

ejemplo, tenían un perfecto calendario festivo asociado a los tiempos agrarios y a los solsticios; durante los meses de Abril, Mayo, Junio y Julio (meses peruanos en su orden: Airiway, Aimuari, Inti raimi y Anta situawa), se realizaban las fiestas de la danza del maíz joven, canto de la cosecha, festival del sol y purificación terrenal respectivamente. La comida comunal, la música, la chicha y la danza fueron los elementos importantes en estas fiestas ceremoniales públicas, de acuerdo al calendario agrario y a los solsticios.

2) Las danzas rituales en las prácticas chamánicas y de curanderismo.

3) Las danzas en los ceremoniales mítico-religiosos, para rendir culto a sus deidades, ya sea para solicitar sus favores o calmar su ira, etc.

4) Finalmente, también fueron características en la geografía andina las danzas rituales para honrar y rendir culto a los muertos; estas danzas, como lo hemos anotado, acompañadas de lamentos y música fúnebre, al igual que la chicha y abundante comida, constituían el ritual de la última convivencia y despedida del difunto.

Por lo anterior, podemos decir que la danza indígena es la expresión ritual por excelencia; en ella se da el juego mágico simbólico de la vida espiritual, social e individual en relación con las situaciones múltiples que generan su comunicación con la naturaleza. Con razón afirma Mircea Eliade que "todas las danzas han sido sagradas en su origen; han tenido un modelo extrahumano...; que la danza fuera ejecutada con el fin de adquirir alimentos, honrar a los muertos y asegurar el buen orden del cosmos; que se realizara en el momento de las iniciaciones; de las ceremonias mágico-religiosas, de los casamientos, etc. Lo que nos interesa es su origen extrahumano presupuesto (pues toda danza fue creada in illo tempore. En la

época mítica, por un antepasado, un animal totémico, un dios o un héroe). Los ritmos coreográficos tienen su modelo fuera de la vida profana del hombre; ya reproduzcan los movimientos del animal totémico o emblemático, o de los astros, ya constituyan rituales por sí mismos (paso laberíntico, saltos, ademanes efectuados por medio de los instrumentos ceremoniales, etc.), una danza imita siempre un acto arquetípico o conmemora un momento típico. En una palabra, es una repetición, y por consiguiente una reactualización de - aquel tiempo -" (27)

De otra parte, y como ya lo hemos anotado, la CHICHA era para las comunidades indígenas de la América del Sur, el brebaje embriagante y sagrado; y por consiguiente, se bebía en las ceremonias mítico-religiosas y actos mágico-rituales de diverso orden. Llama particularmente la atención el hecho de que antiguamente no sólo bebían hasta emborracharse los familiares y acompañantes al funeral; sino que, también, depositaban en las tumbas grandes totumos, tinajas, pundos o puros de chicha, los cuales volvían a llenar periódicamente. Los testimonios de los cronistas a este respecto son muchos; quiero referir únicamente apartes de "La Crónica del Perú" de Cieza de León: "En muchos términos desta ciudad de Puerto Viejo hacen para enterrar los difuntos unos hoyos muy hondos, que tienen más talle de pozos que de sepulturas; y cuando quieren meterlos dentro, después de estar bien limpio de la tierra que han cavado, júntese mucha gente de los mismos indios, adonde bailan y cantan y lloran, todo en un tiempo, sin olvidar el beber, tañendo sus atambores y otras músicas, más temerosas que suaves; y hechas estas cosas, y otras al uso de sus antepasados, meten al difunto dentro destas sepulturas tan hondas; con el cual, si es señor o principal, ponen dos o tres mujeres de las más hermosas y queridas suyas, y otras joyas de las más preciadas y con la comida y cántaros de su vino de maíz, los que les parece. Hecho esto, ponen encima de la sepultura una caña de las gordas que ya he dicho haber en aquellas partes, y como sean estas cañas huecas, tienen cuidado a sus tiempos de les echar deste brebaje

que estos llaman azúa, hecho de maíz o de otras raíces; porque, engañados del demonio, creen y tienen por opinión (según yo lo entendí dellos) que el muerto bebe deste vino que por la caña le echan. Esta costumbre de meter consigo los muertos sus armas en las sepulturas, y su tesoro y mucho mantenimiento, se usaba generalmente en la mayor parte de estas tierras que se han descubierto; y en muchas provincias metían también mujeres vivas y muchachos" (28). (El subrayado es nuestro).

La CHICHA o VINO, como lo llamaron los cronistas, se extrae actualmente de la fermentación del maíz molido (anteriormente se molía en piedras o se mascaba, como en las comunidades indígenas del Valle de Sibundoy de la Intendencia del Putumayo - Colombia -; de ahí su nombre de "chicha mascada"), el cual se coloca en puros (recipientes fabricados de frutos de gran tamaño, como la calabaza o el zapallo, etc.) durante ocho días o más, según el grado de fermentación deseado. Recordemos, además, que el maíz en sus diferentes preparaciones hizo parte fundamental de la alimentación de estas comunidades indígenas.

El GUARAPO es otra bebida embriagante característica de las celebraciones festivas y rituales; ésta proviene de la fermentación del líquido extraído de la caña de azúcar mediante un procedimiento similar al de la chicha. Actualmente, en regiones indígenas y campesinas, someten la chicha y el guarapo a procesos de destilación y purificación para extraer un licor de mejor calidad, el cual se conoce con los nombres que ya mencionamos.

Respecto al simbolismo del VINO o BREBAJE SAGRADO, Gübert Durand, **en** su libro "Las estructuras antropológicas de lo imaginario", (29) habla del "papel sacramental del consumo **de** - vinos -" entre los indios **de** América del sur. Al comparar el papel **de** las bebidas fermentadas de América con el del SOMA

indoiranio y las bebidas rituales alcohólicas de África, dice que: "La virtud de estas borracheras es, al mismo tiempo, crear un vínculo místico entre los participantes y transformar la condición morosa del hombre. El brebaje embriagador tiene por misión abolir la condición cotidiana de la existencia y permitir la reintegración orgiástica y mística".

"Muy pronto, alimento y bebida natural, aunque fuesen originales, se destacan, físicamente hablando, en una bebida o alimento puro, que ya no conservan más que sus cualidades psicológicas, arquetípicas o míticas".

De acuerdo al simbolismo de las bebidas embriagantes o bebidas sagradas, podemos afirmar que la embriaguez colectiva en los ritos funerarios no sólo expresa la última convivencia de los vivos con el difunto, sino, también, el abandono del mundo real y cotidiano y el traspaso al mundo mítico, imaginario y espiritual, espacio en el cual se manifiesta todo un significante simbólico de integración místico y cósmico. Es el lugar de retorno a lo desconocido, a las fuerzas internas del hombre y de la naturaleza. El brebaje sagrado permite la comunicación de la vida con la muerte, si tenemos en cuenta que estas dos manifestaciones no son más que el resultado del movimiento cíclico y eterno de una misma madre: la naturaleza; de ahí la concepción filosófico-cósmica, sobre la vida y la muerte, de las culturas andinas americanas.

Así como la CHICHA es para las comunidades indígenas del Valle del Sibundoy (Putumayo) la bebida de integración de la comunidad, del rito del perdón y la reconciliación, como también de hospitalidad para extraños, de igual manera podemos entender que la chicha o brebaje sagrado es el elemento integrador de los vivos con los muertos; por lo tanto, el hecho de depositar esta bebida en las tumbas, no es únicamente por la creencia indígena de que el muerto necesita también alimentarse, sino porque esta bebida embriagante es el vínculo, o me-

jor, la disolución de dos planos diferentes, el de la vida y de la muerte; se podría decir que la muerte no es más que la manifestación de fuerzas ocultas de la vida: el hombre vive y muere en una misma experiencia interior, espiritual, cósmica y simbólica. A este respecto, es particularmente explicativo el ritual fúnebre entre la comunidad indígena Kwaiker al cumplirse un año del fallecimiento del esposo o esposa, en tanto es ocasión para reunirse la comunidad veredal en una fiesta social, para emborracharse y bailar: Después de asistir a la misa pagada por los familiares, éstos y demás invitados se dirigen a la tumba, en horas de la tarde: "la marcha se hace en silencio como una actitud de respeto al sueño del difunto. Cuando arriban, se rompe el sigilo con un tiro de escopeta para despertar al muerto y beben chicha o guarapo alrededor de la tumba. Antes que oscurezca, vuelven a la casa llevando algunas pertenencias del muerto que estaban sobre la tumba y simbolizan su presencia en la fiesta; no hace mucho, el - traslado del espíritu - se hacía al son de marimba y bombos. **Durante esta celebración, como en todas, se toma hasta la saciedad, pero casi nunca surgen problemas pendenciosos**" (30). (El subrayado es nuestro).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Cieza de León, Pedro. La crónica del Perú. Editorial Espasa Calpe S. A. Madrid, 1962; tercera edición. Pág. 186
2. Costales, Piedad y Costales Alfredo. El Quishihuar o "El árbol de dios". Ediciones IADAP (Instituto Andino de Artes Populares), Quito-Ecuador, 1982; Pág. 67.
3. Ibid. Pág. 67
4. Ibid. Pág. 69
5. Ibid. Pág. 73
6. Fray Jacinto María de Quito. Miscelánea de mis treinta y cinco años de misionero del Caquetá y Putumayo. Texto citado por Víctor Daniel Bonilla en: Siervos de Dios y amos de indios. Ediciones Tercer Mundo, Bogotá - Colombia, 1968; Pág. 122.
7. Cieza de León, Pedro. La crónica del Perú. Editorial Espasa Calpe S. A. Madrid, 1962; tercera edición. Págs. 257, 258 y 259.
8. "Dioses y hombres de Huarochirí". Manuscrito Quechua traducido al español por José María Arguedas. Editorial Siglo XXI, S. A., México; 1975, segunda edición; Págs. 58 y 59.
9. Ibid. Pág. 121
10. Ibid. Pág. 122 y 123
11. Ibid. Pág. 120
12. Moya, Ruth. "Simbolismo y ritual en el Ecuador Andino"; Editor: el Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo - Ecuador; 1981, Colección Pendoneros 10 A, No. 40. Pág. 66
13. Ibid. Pág. 67

14. Haro Alvear, Silvio Luis. Mitos y Cultos del Reino de Quito; Editora Nacional, Quito - Ecuador. 1980. Pág. 109.
15. Coba Andrade, Carlos. Danzas y bailes en el Ecuador; Ediciones Abya - yala, Quito - Ecuador, 1985. Pág.54
16. "Dioses y hombres de Huarochirí". Manuscrito Quechua traducido al español por José María Arguedas. Editorial Siglo XXI, S. A., México; 1975, segunda edición; Págs. 142, 143 y 145.
17. Moya, Ruth. Simbolismo y ritual en el Ecuador Andino; Editorial Gallo capitán, Otavalo - Ecuador; Colección Pendones No. 40 del Instituto Otavaleño de Antropología, 1981; Pág. 64.
18. Ibid. Pág. 64 y 65
19. Aries, Philippe. El hombre ante la muerte. Ediciones Taurus, S. A., Madrid; 1983. Págs. 139 y 140.
20. Vermeule, Emily. La muerte en la poesía y en el arte de Grecia; Fondo de Cultura Económica, México, D. F. 1984. Págs. 41 y 42.
21. Eliade, Mircea. Imágenes y símbolos; Editorial Taurus, S, A., Madrid. Tercera edición, 1979. Pág. 165 y 166.
22. Frazer, James George. El Folklore en el Antiguo Testamento; Fondo de Cultura Económica, México, 1981. Pág 139.
23. Eliade, Mircea. Imágenes y símbolos; Editorial Taurus, S. A., Madrid. Tercera edición, 1979. Pág. 167 y 168.
24. Aries, Philippe. El hombre ante la muerte; Ediciones Taurus, . A., Madrid; 1983. Págs. 124 y 125

25. Verneau y Rivet. Etnografía Antigua del Ecuador; 1912 y referido por Eduardo N. Martínez en Etnohistoria de los Pastos; Editorial Universitaria. Quito - Ecuador, 1977. Págs. 75 y 76.
26. Cerón Solarte, Benhur. Los AWA - KWAEKER; Ediciones ABYA - Y ALA, Quito, 1986. Pág. 176.
27. Eliade, Mircea. El Mito del Eterno Retorno; Alianza. Editorial, Madrid. Sexta edición, 1985. Pág. 34 y 35.
28. Cieza de León, Pedro. La crónica del Perú. Editorial Espasa Calpe S. A., Madrid, 1962; tercera edición. Págs. 161 y 162.
29. Durand, Gilbert. Las estructuras Antropológicas de lo Imaginario; Editorial Taurus, S. A., Madrid; 1982. Págs. 247, 248 y 249.
30. Cerón Solarte, Benhur. Los AWA - KWAIKER; Ediciones ABYA - Y ALA, Quito, 1986. Pág. 177.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

No obstante, todo el proceso de mestizaje, sucedido desde tiempos de la conquista y la colonia, sobre el simbolismo y concepción mítico-ritual sobre la muerte, considero que ha sido posible desentrañar una particular filosofía, de una profunda visión cósmica, que estas culturas Sur-Andinas Americanas tenían sobre la vida y la muerte. En esta cosmovisión el simbolismo no explica sino los procesos del "eterno retorno" de la vida y de la muerte en el movimiento cíclico e infinito de la naturaleza. La vida y la muerte no son sino dos aspectos, dos fases de un mismo proceso, de una misma realidad. La concepción del tiempo cíclico se opone a la concepción del tiempo lineal, continuo o teleológico de la cultura occidental, así mismo de la visión cristiana europea.

Sin lugar a dudas, las culturas del mundo han concebido en el transcurso de su historia una u otra filosofía de la vida y de la muerte; y de acuerdo a ella han estructurado su vida socio-cultural, mítico-religiosa y espiritual en relación con los diversos elementos cósmicos que estructuran su entorno; estas podemos resumirlas en dos principalmente: una actitud afirmativa, positiva, o sea la vivencia interna del hombre en el juego de las fuerzas múltiples que determinan la posición del hombre en el cosmos, a la manera de la tragedia Griega, en el juego de lo apolíneo y lo dionisíaco; y la otra, aquella nefasta concepción resumida en el judeo-cristianismo, del rechazo deliberado a la vida terrena, de claudicación, de negatividad; y, por consiguiente, el refugio del hombre en un mundo de "resentimiento y mala conciencia" (Nietzsche), indefenso y solitario a la espera de la redención. Esta fuerza negativa, desde el punto de vista de la vida terrena, posibilita la ilusión y la esperanza en una vida ultra terrena y extracósmica. Esta es, finalmente, la diferencia de las dos culturas en cuanto a la concepción de la vida y de la muerte,

que en una u otra forma hemos tratado en el presente trabajo: Una Filosofía cósmica, afirmativa, en el movimiento del eterno retomo de la vida y de la muerte de las culturas Andinas del sur de América, y, aquella teleológica, teológica, extracósmica y negativa de la cultura occidental, resumida en el judeo-cristianismo.

BIBLIOGRAFÍA

Abadía Morales, Guillermo. Compendio General del Folklore Colombiano; cuarta edición, Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, Bogotá, 1983.

Arguedas, José María. Formación de una Cultura Nacional Indoamericana; Siglo veintiuno editores S. A., México, 1975.

Aries, Philippe. El Hombre Ante La Muerte. Ediciones Taurus S. A., Madrid. Tercera edición, 1979.

Barriga López, Franklin. Los Mitos En La Región Andina; Ediciones IADAP - Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello; Quito - Ecuador -, 1984.

Cerón Solarte, Benhur. Los AWA - KWAIKER; Ediciones ABYA - Y ALA, Quito, 1986.

Cabello Valboa, Miguel. (1586). 1951 Miscelánea Antártica; Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Etnología de Lima. Págs. 385 - 392 y referido por Franklin Pease G. Y. en su obra: Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú; Ediciones del Instituto de Estudios Peruanos, Lima; 1978.

Caro Baroja, Julio. Las Formas Complejas de la Vida Religiosa (Siglos XVI - XVII). Religión, sociedad y carácter de la España de los siglos XVI - XVII; Ediciones SARPE, Madrid, 1985.

Cazeneuve, Jean. Sociología del rito; Amorrortu Editores, Buenos Aires; 1971.

Cieza de León, Pedro. La crónica del Perú. Editorial Espasa Calpe S. A. Madrid, 1962; tercera edición.

Coba Andrade, Carlos. Danzas y Bailes en el Ecuador; Ediciones ABYA - Y ALA, Quito - Ecuador, 1985.

Costales, Piedad y Costales Alfredo. El Quishihuar o "El árbol de dios". Ediciones IADAP (Instituto Andino de Artes Populares), Quito - Ecuador, 1982.

Duviols, Pierre. La Lutte Contre Les Religions autochtones Dans Le Pérou Colonial. "L' Extirpation de L' Idolatrie" entre 1532 et 1660. Instituto Français D' Etudes Andines, - Lima -. Editions OPHRYS, París VI, 1971.

Eliade, Mircea. El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis; Fondo de Cultura Económica, México, 1960.

Eliade, Mircea. Mito y Realidad; Alianza Editorial, Madrid. Sexta Edición, 1985.

Eliade, Mircea. El Mito del Eterno Retorno; Alianza Editorial, Madrid. Sexta Edición, 1985.

Estete, Miguel de "Noticias del Perú". En Biblioteca Peruana, Tomo I Editores Técnicos Asociados S. A., Madrid, 1968. Texto citado por: Marco Vinicio Rueda en: La Fiesta Religiosa Campesina. Ediciones de la Universidad Católica, Quito, 1982.

Frazer, James George. El Folklore en el Antiguo Testamento; Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

Frazer, James George. La Rama Dorada; Fondo de Cultura Económica, México, 1981. Pág. 139.

García Canclini, Néstor. Las Culturas Populares en el Capitalismo; Editorial Nueva Imagen, México, 1982.

Durand, Gilbert. Las estructuras Antropológicas de lo Imaginario; Editorial Taurus, S. A., Madrid, 1982.

Haro Alvear, Silvio Luis. Mitos y Cultos del Reino de Quito; Editora Nacional, Quito - Ecuador, 1980.

Herzog, Edgar. Psicosis y Muerte; Compañía General Fabril Editora S. A., Buenos Aires, 1964.

Hinton, Hohn. Experiencias Sobre el Morir; Editorial Ariel, S. A., Barcelona, 1974.

Ibarra Grasso, Dick Edgar. Cosmogonía y Mitología Indígena Americana; Editorial Kier, S. A., Buenos Aires, 1980.

Fray Jacinto María de Quito. Miscelánea de mis treinta y cinco años de misionero del Caquetá y Putumayo. Tecto citado por Víctor Daniel Bonilla en: Siervos de Dios y Amos de Indios. Ediciones Tercer Mundo, Bogotá - Colombia, 1968.

Kojeve Alexandre. La Dialéctica de lo Real y la Idea de la Muerte en Hegel; Editorial la Pléyade, Buenos Aires - Argentina 1972.

Larrain Barros, Horacio. Cronistas de raigambre indígena; Colección Pendoneros No. 10 A del Instituto Otavaleño de antropología, Otavalo - Ecuador, 1980.

Leroi - Gourhan, André. El Gesto y la Palabra; Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1971.

Levi - Staruss, Claude. Antropología Estructural; Siglo veintiuno editores, México, 1981.

Lienhard, Martín. Cultura Popular Andina y Forma Novelesca. Zorros y Danzantes en la última novela de Arguedas; Latinoamericana Editores, Lima - Perú, 1982.

Martínez, Eduardo. Etnohistoriade los Pastos; Editora Universitaria. Quito - Ecuador, 1977.

Mejía y Mejía, Justino. Ensayo sobre Prehistoria Nariñense; Pasto - Colombia, 1934.

Métraux, Alfred. Religión y Magias Indígenas de América del Sur; Edición española Aguilar S. A., Madrid, 1973.

Moya, Ruth. "Simbolismo y ritual en el Ecuador Andino"; Editorial Gallo capitán, Otavalo - Ecuador; Colección Pendoneros No. 40 del Instituto Otavaleño de Antropología, 1981; **Pág.** 64.

Ocampo López, Javier. Las Fiestas y el Folklor en Colombia; El Ancora Editores, Bogotá, 1985.

Ortiz, Sergio Elias. Las Comunidades Indígenas de Jamondino y Males. Boletín de Estudios Históricos, suplemento No. 3, Imprenta del Deapartamento de Nariño, 1935.

Pease, Franklin. Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú; Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1978.

Rousseí, Jean. Circe y el Pavo Real; Editorial Seix Barral, S. A. Barcelona, 1972.

Salomón, Frank. Los Señores Étnicos de Quito en la época de los Incas; Colección Pendoneros del Instituto Otavaleño de Antropología, impresión: Editorial Gallo capitán, Otavalo - Ecuador; 1980.

Turner, Víctor. La Selva se los Símbolos; Siglo veintiuno de Editores, S. A. Madrid. 1980.

Vargas, José María. La Evangelización en el Ecuador; Quito, 1978.

Vermeule, Emily. La Muerte en la Poesía y el Arte de Grecia; Fondo de Cultura Económica. México, D. F. 1984.

Verneau y Rivet. Etnografía Antigua del Ecuador; 1912 y referido por Eduardo N. Martínez en Etnohistoria de los Pastos; Editorial Universitaria Quito - Ecuador, 1977.

Vinicio Rueda, Marco. La Fiesta Religiosa Campesina (Andes Ecuatorianos) Ediciones de la Universidad Católica, Quito, 1982.

Von Hagen, Víctor. El Imperio de los Incas; Editorial Diana, México, 1979.

Revista MOPA - MOPA, del Instituto Andino de Artes Populares - IADAP - Pasto, Abril de 1983. Número 1.

"Dioses y Hombres de Huarochiri". Manuscrito Quechua traducido al español por José María Arguedas. Editorial Siglo veintiuno S. A., México, 1975; Segunda edición.

El Libro de los Muertos. VERON editor; Barcelona - España. 1982, Segunda edición.

Revista Colombiana de Antropología. Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá; Años 1977 - 1978. Volumen XXI.

Boletín de Estudios Históricos; Directores: Leopoldo López Alvarez y Sergio Elias Ortiz. Volumen II, 12 de junio de 1929 y Volumen V, 12 de septiembre de 1933, Pasto.

Contenido

Agradecimiento

Prologo

Página

Símbolos y Cultura.....	9
--------------------------------	----------

CAPITULO I

Consideraciones teórico metodológicas sobre la investigación, etno - histórica y cultural en la Región Andina del Sur.....	13
1. El Campo de la Investigación Etno - Antropológica y Cultural.....	13
2. Análisis sobre el método comparativo.....	17
3. Geografía, Etno - Antropología y Cultura....	21
4. Territorialidad Andina del Sur en tiempos Prehispánicos.....	22
5. Territorio Andino conquistado por los Incas.....	25
6. Cultura mestiza o sincrética.....	27
Referencias Bibliográficas	

CAPITULO II

Creencias y ritos funerarios indígenas y campesinos de la zona Andina del Departamento de Nariño....	32
1. Rito de purificación por el agua.....	33
2. Comida y bebida a la despedida del difunto.....	34
3. El cabo de año o finalización del duelo de la viuda.....	36
4. Festejos por la muerte de un niño.....	38
5. Los niños aucas.....	39

6. La recogida de pasos.....	41
7. Aves agoreras de la muerte.....	42
8. Día de difuntos.....	44
9. El rito de las calaveras.....	46
Referencias Bibliográficas.....	47

CAPITULO III

Datos Históricos.....	48
1. Consideraciones Generales.....	48
2. Creencias y costumbres funerarias de las tribus Pastos y Quillasingas.....	52
3. Creencias y costumbres funerarias de las tribus de los Andes del Ecuador, Perú y Bolivia.....	55
Referencias Bibliográficas.....	60

CAPITULO IV

Estudio Comparativo y Análisis Simbólico del Ritual Funerario.....	61
1. Las viandas preparadas en el día de difuntos, e interpretación simbólica de la ofrenda.....	61
- Mito del origen de la muerte y del no retorno	
- Análisis Simbólico	
2. Ritos de purificación e interpretación simbólica del agua.....	74
- Interpretación simbólica del agua	
3. Otros Simbolismos.....	86
- La música, el vino y la danza ritual	
- Referencias Bibliográficas	
- A manera de conclusión.....	97
BIBLIOGRAFÍA.....	99