

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

TANIA GONZÁLEZ R., CATALINA CAMPO IMBAQUINGO,

JOSÉ E. JUNCOSA B., FERNANDO GARCÍA S.

(EDITORES)

TOMO IV

EL QUEHACER ANTROPOLÓGICO



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

Tania González R., Catalina Campo Imbaquingo, José E. Juncosa B., Fernando García S. (editores)

Antropologías bechas en Ecuador. El quehacer antropológico-Tomo IV / Tania González R., Catalina Campo Imbaquingo, José E. Juncosa B., Fernando García S. (Editores)

1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

484p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN ABYA-YALA:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-686-0 Volumen IV

ISBN DIGITAL ABYA-YALA:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-688-4 Volumen IV

ISBN FLACSO:

978-9978-67-613-4 OBRA COMPLETA

978-9978-67-614-1 Volumen IV

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© J (editores), 2022

1era Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: *Patas salada, Manabí*, Eduardo Quintana.

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2022



<https://www.flacsoandes.edu.ec/libros>
<https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/portal/>
<http://abyayala.org.ec>

Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

Parte II **EL QUEHACER ANTROPOLÓGICO ECUATORIANO**

1. Patrimonio, tradición y fiesta

“Bueno para comer”: construcción y transformación de moralidades alimentarias en Nayón

VERÓNICA C. VARGAS ROMÁN

Los diablos de Alangasí de la Semana Santa

ESTEFANY SAN ANDRES

Música y trabajo comunitario en contextos ecoagrícolas

FREDDY ORLANDO AUQUI CALLE Y EDISON GERARDO AUQUI CALLE

Sangre, lluvias y migración: el priestazgo en la Fiesta de los Toros en Girón

MANUEL OSWALDO SUIN

Oralidad, literatura oral y oralitura quichua: la producción de la editorial Abya-Yala

FERNANDO GARCÉS VELÁSQUEZ

Comensalidad, moralidad y ritualidades contemporáneas: la Semana Santa de la gente negra de Telembí en Esmeraldas, Ecuador

JEANNETH ALEXANDRA YÉPEZ MONTÚFAR

2. Antropología y género

“Los cuidados” en diálogo con la antropología feminista: sostenimiento de la vida y autonomía colectiva en la creación de redes de cuidado de mujeres campesinas en la región Sierra Centro del Ecuador

ANDREA BELÉN TAMAYO TORRES

Tejedoras y luchadoras: nuevas agencialidades de mujeres dedicadas al tejido de paja toquilla en la provincia de Azuay-Ecuador

DUNIA ELIZABETH SOLANO WASHIMA Y JANNY MAURICIO VELASCO ALBÁN

Entronque patriarcal: memorias e imágenes de un batallón amazónico

LISSET COBA

Violencia obstétrica durante el parto en el Distrito Metropolitano de Quito

NATALY CAROLINA CARRILLO ARCINIEGA, NATALIA ISABEL PINEDA ARIAS

Y JESSICA CUMANDÁ ROSALES QUINTANA

3. Antropología urbana

Urbanismo refractario: colectivos que transforman

KLEBER SANTIAGO CERÓN ORELLANA

El derecho a la ciudad: una perspectiva antropológica

MARCELO F. NARANJO

4. Antropología de la salud y del cuerpo

Más allá de lo biomédico: salud, enfermedad, atención y cuidado (un estudio de caso)

ALEXIS RIVAS TOLEDO

Explorando la discapacidad en la antropología ecuatoriana: prolegómenos para un desafío pendiente

GONZALO FERNANDO SCHMIDT MARTÍNEZ

La medicina en la normalización de los cuerpos

SILVIA LORENA CASTELLANOS RODRÍGUEZ

La antropología médica y la cosmovisión kichwa en el Ecuador

MARÍA FERNANDA ACOSTA ALTAMIRANO



5. Antropología amazónica

Más allá de las operaciones del pensamiento salvaje entre los shuar de la Amazonía ecuatoriana

LUIS GREGORIO ABAD ESPINOZA

Las relaciones sociales y la hibridez alimentaria en el Mercado Central de Macas

VERÓNICA NATHALY ROMÁN SAN MARTÍN

Adolescencia y suicidio huaorani

VÍCTOR ALEJANDRO YÉPEZ

6. Antropología y naturaleza

El poder de lo simbólico en los territorios ancestrales de la Costa del Ecuador: una mirada en perspectiva ambiental

SILVIA G. ÁLVAREZ Y MÓNICA BURMESTER

La relacionalidad andina y su “perspectiva” ontológica de los cambios en el clima: reflexiones sobre el sentipensar kichwa-puruhá

EDISON AUQUI CALLE

7. Antropología, Estado y movilidad

La construcción del extranjero: clase, raza y xenofobia en los grandes flujos migratorios del sur global

GLADIS AGUIRRE VIDAL

Las pericias antropológicas en el Ecuador: construcción de espacios de análisis intercultural y de género en ámbitos de la justicia penal

ROBERTO ESTEBAN NARVÁEZ COLLAGUAZO

8. Relatos etnográficos

Relatos y memoria kayambi: dinámica de las mutaciones de una comunidad andina

ANA CORREA RODRÍGUEZ

El antiguo trapiche de Mascarilla hecho ruina para la historia material de la afrodescendencia en Ecuador

JOHN ANTÓN SÁNCHEZ

“Para que sean de letra, castellanos, pilas y sabidos”: estrategias de circulación infantil y prácticas relacionales en los Andes centrales ecuatorianos

ABRAHAN AZOGUE GUARACA

Etnografiando la democracia comunitaria: sentidos culturales, procedimientos y encuentros con el Estado ecuatoriano

ANDREA MADRID TAMAYO

Sobre las instituciones



8. Relatos etnográficos

Relatos y memoria kayambi: dinámica de las mutaciones de una comunidad andina

ANA CORREA RODRÍGUEZ²⁰³

Introducción

Este trabajo propone un análisis a partir de una abundante etnografía sobre la organización social kayambi y la dinámica de la acción ritual y de la “palabra” mítica en un contexto de profundas transformaciones históricas, que afectan a la comunidad andina de San Esteban, en los Andes ecuatorianos. Atención particular se dio a la descripción de los detalles de la vida cotidiana y ritual de los kayambi, considerados como actos de habla (Austin 1970). El análisis de estos actos de habla tomó en cuenta aspectos de la comunicación paraverbal como los índices visuales, sonoros (cantos) y gestuales (danza), que permiten a los kayambi crear nexos entre los humanos, de una parte, y con los no humanos, de otra parte. El análisis evidenció, asimismo, las implicaciones concretas en la praxis ordinaria de figuras mitológicas andinas como el Aya-Huma, la Chinuca o el Aruchico, representados por los habitantes de las comunidades kayambi bajo la modalidad de una presencia visible durante los rituales de las fiestas de San Pedro o Inti Raymi.

La tesis doctoral buscó restituir el mecanismo a través del cual los relatos míticos permiten a los kayambi trazar líneas de continuidad en el espacio —gracias al dominio de un territorio en el cual aparecen, de manera evanescente, ciertas figuras de divinidades prehispánicas (Supay, Huakaysiki, Chificha, Cóndor, Sansón o Chisilongo)— y en el tiempo —a través de la reactivación de escenas, simulando la introducción del caos y la manera de controlarlo—.

203 Doctora en Antropología (Université Sorbonne Nouvelle-París III), miembro del Centro de Investigación sobre América Latina (CREDA-Francia). El presente artículo es el resultado de la tesis doctoral presentada en 2015.

Otra de las pistas de interpretación que surgieron a lo largo de este trabajo, tiene que ver con la percepción del capitalismo en estas poblaciones (Polanyi 1983). En efecto, la correspondencia que se evidenció entre la organización de los intercambios y la violencia subyacente al sistema de la deuda, permite captar la importancia de la estructura ritual (Bourdieu 1972: 221-222), que busca dar fluidez a la economía general del “don contra don” (Mauss 1960: 150-151). En este punto, la “palabra” mítica adquiere una dimensión efectiva e histórica, que resulta de una posible interpretación de la historia colectiva, como lo ilustra la apropiación mítica de la biografía del expresidente Eloy Alfaro (1842-1912).

Entre los elementos importantes de este trabajo está la descripción de la ceremonia de bautizo de la figura del Aya-Huma, que llega a su punto culminante en la descripción del orden ritual en las fiestas de San Pedro. Al articular estos relatos con aquellos que abordan el tema del intercambio capitalista, la etnografía de las comunidades kayambi deja ver que la política inherente a lo político es, en parte, canalizada por el orden ritual. Ello se constata en ceremonias como “El castillo” o “La rama de gallos”. Estas dos instituciones instalan amplias redes de solidaridad donde se ponen en juego las relaciones entre los actores (Godelier 1996). La descripción de estos rituales permite comprender la importancia de la “minga” y el “compadrazgo”.

También se dio atención a la articulación ontológica que surge entre diferentes personajes del universo kayambi, en particular, a través de la función que tienen los difuntos. En ciertos contextos, los kayambi se comunican con los muertos mientras comen, al tiempo que recitan plegarias. Durante las ceremonias funerarias o aquellas destinadas a venerar la memoria de los difuntos, se instala una condensación del metabolismo ritual de los participantes: los cuerpos de los vivos se comunican con los de los muertos o de los espíritus a través de acciones coordinadas, que mantienen el respeto de reglas entre los comensales.

Finalmente, el trabajo evidenció que los relatos míticos y las prácticas rituales kayambi son portadores de un conjunto de saberes que funcionan como mediadores sociopolíticos. La preservación de estos saberes depende, en parte, de la capacidad social de su transmisión, pero sobre todo —dentro del nuevo marco constitucional del Ecuador— se requiere de políticas que se la sitúen dentro de la dinámica de las interacciones culturales.

Este artículo propone algunos de los puntos fundamentales desarrollados en mi trabajo de investigación. En un contexto de profundos cambios, se analiza el material etnográfico recogido tras varios años de trabajo junto a los kayambi. Metodológicamente, se optó por dar un lugar central a la expresión social kayambi. Este “lenguaje” —constituido por un conjunto de actos, tomados en contextos particulares— proporciona un marco para la observación y el análisis de los distintos aspectos de la organización social: la vida cotidiana, la narración mítica y los rituales.

Ello justifica la incorporación de largas citas, pues constituyen un material esencial que revela aspectos insospechados del modo de pensar de los kayambi.

El reconocimiento constitucional

Desde los inicios de los movimientos indianistas e indigenistas, surgidos en la región andina a principios del siglo XX, la cuestión de la ruptura con la cultura tradicional o, por el contrario, de su preservación, ha estado en el centro de un debate que pareció haberse zanjado con la Constitución aprobada por Ecuador en 1998. Luego, la Constitución de 2008, declaró que “el Ecuador es un Estado [...] independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico” (art. 1). Por tanto, ambas constituciones, al reconocer los derechos colectivos de los pueblos y naciones indígenas, fijan un objetivo de desarrollo de las comunidades sobre la base de los saberes ancestrales y el derecho consuetudinario, buscando revitalizar la identidad cultural y la cosmovisión andina. Sin embargo, surgen varios cuestionamientos: ¿cuáles son esos saberes y derechos que han sido reivindicados políticamente?, ¿corresponden a las realidades de las comunidades indígenas?, ¿permiten un desarrollo concreto de estas comunidades?, ¿se sienten implicados los pueblos indígenas en este proceso político y cultural?

Es importante responder a estas preguntas de manera precisa y concreta, de lo contrario, los términos de la Constitución seguirán siendo letra muerta. La observación de las diferentes expresiones sociales y la recopilación de elementos de la memoria de la comunidad de San Esteban, ubicada a los pies del volcán Cayambe, permitirá analizar las dinámicas de cambio, para tratar de encontrar respuestas a nuestras preguntas.

La etnografía de una comunidad lleva a entender el sistema de parentesco kayambi y la importancia de sus relaciones de compadrazgo. La recopilación de los actos de habla de esta comunidad y el análisis de las expresiones míticas y rituales, ponen en evidencia una relación contextual que siempre es reinventada a través de los rituales asociados a las fiestas de San Pedro y un conjunto de saberes necesarios para la mediación sociopolítica.

Etnografía de una comunidad kayambi

En 2004 realizamos una breve estancia en la comunidad San Esteban-Nuevos Horizontes. Esta visita nos permitió reanudar el contacto con la comunidad, a la que habíamos conocido en 1999, en el marco de proyectos de desarrollo manejados por el Ministerio de Agricultura del Ecuador.

Esta estancia, aunque breve, fue nuestro primer contacto con las prácticas rituales de la comunidad. Era febrero y una sequía extrema había afectado la zona de Cayambe. El día de nuestra llegada presenciamos lo que nos pareció una procesión destinada a atraer la lluvia, necesaria para los cultivos de la comunidad. El acto colectivo, al que se nos permitió asistir, se presentaba como una minga comunitaria, con la presencia obligatoria de los comuneros. Así, empezamos a percibir la complejidad del sistema social y la interrelación de las instituciones sociales.

Los primeros en recibirnos fueron los dirigentes comunitarios. Poco a poco nos fuimos acercando a otras personas como Alfredo Andrango y Lucía Andrango, que siempre estuvieron dispuestos a responder a nuestras preguntas. Gracias a Alfredo y Lucía conocimos a otros comuneros, que se convirtieron en nuestros principales informadores, como doña María, la abuela de Lucía, con quien tuvimos largas caminatas y momentos en los que compartió preciosa información sobre la vida de la comunidad. Asimismo, don Antonio Lanchango y don Ezequiel Andrango disfrutaban contándonos sus innumerables historias.

Cada encuentro y cada diálogo con los hombres y mujeres de esta comunidad, nos permitía avanzar en la comprensión de las reglas que rigen la vida social de estos grupos. Los intercambios con los mayores nos enseñaron la importancia de los códigos de designación, como muestra de respeto hacia cada individuo. Los términos de designación utilizados para el parentesco espiritual (comadre o compadre) se sustituyen a menudo por los términos de designación del parentesco por descendencia; es decir, si uno elige a su hermano como padrino de su hijo, a menudo, cuando se dirige a él directamente, utiliza el término compadre y no el de hermano. Esto nos lleva a hacer una pequeña reseña de lo que es el parentesco para los kayambi.

Sistema de parentesco kayambi

Si bien no hay sociedad sin parentesco, es necesario reconocer la gran diversidad que abarca este concepto (Barry 2008: 11). El parentesco nos permite, en primer lugar, clasificar a los individuos en función de su mayor o menor cercanía, sin embargo, el sentimiento de pertenencia a un grupo no es suficiente para explicar y definir el parentesco: las pertenencias son muchas, así como la forma de hablar y explicar los hechos del parentesco. La historia de Antonio ilustra cómo los kayambi hablan al respecto:

Dizque había un par de abuelitos, ¿papá sería?, ¿abuelito sería?, para mi difunto papá, ellos dizque cuidaban una cementera de papas ahí para allacito de la hacienda de la Remonta, a lado de Nápoles. Luego el abuelito dizque andaba en busca... bueno primero le voy a contar de lo que ha nacido un niño, huahuito varón, que dizque era nombre de Cachiwango,

así que esos abuelitos dando la vuelta a la cementera, rodeando [...]. Dizque había unos dos árboles quishuar,²⁰⁴ grandotes. Dando la vuelta a las seis de la tarde que está el solcito ya yendo a trastornar y un poquito parameando dizque estaba [...] Y dizque siguió chillando un huahuito tiernito, dizque siguió chillando, inga, inga. Inga, inga. Dizque avanza a ver el abuelito y dizque dice: ¿quién puercas? ¿Quién arrechas? Vendrían a botar, huahuito. Entre él dizque ca insultaba a las mujeres, ¡tal vez del pueblo vinieron a botar allá ha sido mentira!

El arbolito el uno ha sido macho y el otro ha sido hembra. Y ha estado dice un árbol así medio abierto, y así grueso, alto, pero bien alto; Y ha sido un árbol gruesote y dizque ha agachado a ver así y dizque ha estado sangrando el arbolito hembra. Luego dizque dice, mentira que ha sido mujer. Ha sido del árbol que ha nacido el huahuito. Así que le cogió el abuelito al huahuito, dizque le hizo de envolver con pochito. Dizque le va llevando a la casa.

Al otro día dizque hacen de ir a hacer reconocimiento en la comisaria, y de ahí dizque resultan donde el padre para bautizarle al huahuito. Entonces el comisario dizque hace preguntas. Tantas preguntas, que dice: ¿cómo así encontraron?, ¿cómo ha estado el huahuito?, ¿cómo ha estado? Entonces dizque dice, ahora a este huahuito pondremos nombre de “Cachiwango”. El nombre ha de ver sido Fernando o alguna cosa, pero puesto el apellido “Cachiwango”. El abuelito le reconoció a ese niño y le criaron, le criaron... Y hasta ahora viven algunos Cachiwango.²⁰⁵

Si el término parentesco engloba con mayor frecuencia las nociones de identidad, proximidad y similitud, esto no significa que nuestros padres sean nuestros parientes, nuestros semejantes, aquellos con los que nos identificamos. Para los kayambi, el parentesco también se construye a partir del compadrazgo.

Las relaciones de compadrazgo

El siguiente relato de Antonio es rico en detalles sobre los diferentes elementos que definen el compadrazgo, las obligaciones, las prohibiciones y las relaciones que lo caracterizan. Este relato demuestra que la elección de compadres es un acto importante, que no debe dejarse al azar. La elección de la pareja equivocada puede tener consecuencias perjudiciales que pueden alterar el orden social, al punto de que incluso la prohibición del incesto deje de respetarse. La historia también nos

204 Al parecer el árbol *quishuar*, *kishwar* o *quijuar* era considerado como una divinidad y asociado al Inca Viracocha. En la localidad de Pomasqui, situada al norte de Quito, con la llegada de los españoles esta divinidad fue asociada con la imagen del Cristo de la Agonía. De esta fusión surgió el Señor del Árbol, cuya imagen fue esculpida con madera de *kishwar*.

205 Antonio Lanchango, entrevista, julio de 2010.

recuerda que la prohibición de las relaciones sexuales entre compadres tiene la misma importancia que la de padre e hija, madre e hijo o hermano y hermana:

Dizque cogían compadres no al cristiano, sino al diablo, dizque una madrugada, de que la mujer ya ha dado a luz y no dizque han atinado a quien coger compadre. Luego dizque el marido salió, una madrugada, pero no ha sido la madrugada ni las dos ni las seis de la mañana, ha sido las doce en punto de la noche, esas horas ha sido. Entonces dizque decía el hombre: a quien asoma primerito le he de coger compadre. Entonces ha estado sentado en la vereda de una casa. A mí se me ha antojado que ha de ser en Ayora, pero donde sería no [...]. Luego dizque se asomó uno, montado en un caballo, dizque echaba chispas el hombre de ese caballo. Entonces el hombrecito dizque dice: buenas noches amigo, dizque le dice. Dizque le dice buenas noches, que desea, dizque le dice. Estoy buscando un compadre, para que dé bautizando a mi huahuito que recién nació y no tengo a quien elegir compadre. Entonces dizque dice: bueno yo voy a dar bautizando, pero sabrá que yo no he de poder entrar a la iglesia, he de mandar a mí criada dizque dijo. Entonces ahí dizque se va, ya el hombrecito al cuarto de la mujer a la casa de ellos.

Ahí dizque decía: hijita ya vengo cogiendo mi compadre, dice que bueno. Entonces, el sábado tarde dijo que va a venir a llevar para bautizar huahuito. Estaban contentos. Luego de eso, ya a las seis de la tarde, dizque viene la criada, dizque se va llevando. Compadre voy a llevar al huahuito para darle bautizando. Entonces dizque dice bueno, yo también iré, dizque dice el papá del huahua. Bueno ándate no más mijito, dizque dice la mujer. Luego de eso dizque va llevando a la santa iglesia. Bueno, no sería algo diablo, no ha de ver sido la criada, entonces le va llevando al huahua. Dentra en la iglesia y en la iglesia con el padrecito, se reúnen algunos huahuas y les bautizan. Ele vuelta, el diablo ca, compadre, ha estado dice, en el parque para arriba y para abajo, para arriba y para abajo como centinela, paseándose no más. No ha podido entrar en la iglesia porque ha sido diablo.

Entonces ya dizque sale, dizque sale de la iglesia. Al papá del huahua le entrega el huahuito ya bautizado. Entonces dizque dice: vamos acasito compadre, dizque dice compadrito vamos, como ya se ha encontrado, vamos acasito no más. Dizque dentran a un almacén de telas. Dizque le da un rollo grande de tela, para que haga la ropita para el huahua, para el también, para la mujer también, dizque alcanzo ese rollo de tela, entonces dizque se va. Mijita ya vengo bautizando al huahuito, me da este rollo de tela y me da plata. Claro como han sabido en ese tiempo, ponerse esos sombreros de paño, entonces ahí dizque le pone la plata.

Entonces dizque dice bueno, pasamos mijita ya bautizando el huahuito. Hemos hallado un buen compadre dizque dice. De ahí dizque vuelta ya pasa esa semanita, ya dizque llega sábado. Dizque dice hijita me voy a ver



a mi compadre, dizque dice. Algo ha de haber de hacer. De ahí dizque dice, bueno hijito ándate, anda vuelve viendo a mi compadre, dizque dice. Dizque llego sábado, ya desde las doce del día, dizque comenzó a caminar, día y noche. Todita la noche dizque camina que camina, camina y por ahí dizque se asoma un montado, así en unos pajonales, así en una pampada, dizque se asomó. De ahí dice: ya vengo compadrito, dizque dice, ya vengo a visitarle. Bueno compadre dizque dice.

Entonces dizque se encuentra en un río bien ancho, bien ancho el río Dizque dice: monte al anca, pero cerrara los ojos, dizque dice. Entonces, el hombre que está al anca se cierra los ojos y ya está al otro lado ya. Entonces dizque le hace apeaar, le apea al suelo. Ahí dizque dice: ahí han de asomar otras personas, de la familia. Han de preguntar como así ha venido. Vengo a la llamada de mi compadre dizque les diga. El otro lo mismo ha de preguntar: ¿cómo así ha venido? vengo a la llamada de mi compadre, dizque le diga. Entonces, se adelanta montado en el caballo y el compadre vuelta sigue a pie. Ya a las doce del día dizque llega, allá a la hacienda de él. Entonces dizque ha llegado.

Entonces ya uno otro dizque pregunta: ¿cómo así vino? Vengo a la llamada de mi compadre. El otro, también pregunta vengo a la llamada de mi compadre. Ya ha llegado. Ya dizque llega así mismo montado de otra parte así. Ha de haber sabido dar la vuelta a la hacienda de él. Semejante grande ha de haber sido. Luego ya dizque llega el compadre. Buenas noches compadre dizque dice. Buenas noches compadrito. Que milagro por aquí. Viniendo a visitar compadrito. Ya dizque muestra la merienda. La merienda ca unos tremendos huesos de cristianos dizque era.

De ahí dizque daba cama ahí [...] compadrito no estará tocando con el dedo la cama. Dizque le hace visitar las camas, una fila como en hospital. Esta cama, es del compadre con la comadre. Esta otra cama es de mi primo con la prima. Esta otra cama es del hermano con la hermana. Esta otra cama es del hijo con la mamá Esta otra cama es del papá con la hija. Pero no se quemará las manos. De ahí ca dizque no, calladito no más dizque el ca toca así. Así el dedo. Cuando dizque, se quema. Dizque ha sido un infierno. Calladito dizque se queda, sin decirle nada. Bueno ya llegó la hora de dormir, dizque dice. Vaya a dormir en esa camita no más. Al otro día para mandarle a un trabajo, dizque dice.

De ahí, se duerme, amanece al otro día, a las seis de la mañana ya levantando, al desayuno. Ya Dizque le dice: ahora sí compadre, súbbase esa loma, para atrás, encima a la loma, para atrás a de haber una pampada y ahí están las mujeres bañando, lavando ropa, están. Las mulas dizque dice, no dice mujeres, las mulas.

Entonces dizque dice bueno compadre: ahorita voy a llamarles a las mulas, para que vengan a cargar la pareja, para que vengan a cargar las hachas y las huascas para ir a la leña. A la leña dizque le manda. Se sube a la loma, dizque dice: ¡Ao! mulas putas, dizque grita. Nada, mulas dizque no

había nada. Solamente dizque asomaba mujeres no más, lavando en la mitad del potrero, en una acequia de agua potable, así brillando. Dizque regresa vuelta donde el compadre. ¿Qué fue compadre? Dizque dice, nada, mulas no se asoman, solamente mujeres, no más están, dizque dice. Ellas mismas son las mulas, dizque dice, vaya suba y grite. ¡Entonces dizque decía, sube hasta la loma y grita ¡ah! mulas putas a cargar leña. De ahí ca, esas mujeres dizque venían huarhuando²⁰⁶ a la hacienda Dizque llegado a la hacienda, a toditas aparejando, ajustando las sinchas, así, haciendo cargar las hachas y huascas, tanta cosa.

De ahí dizque les dejaba al monte. Adentro al monte a hacer la leña. Dizque cogía un tremendo árbol. En semejante arco crudo, leña cruda, dizque hace pedazos, hace wángos, hace cargar. De ahí ca una mula dizque decía: ¡eh! compadrito, no dizque dejaba cargar la leña, dizque decía, de las iras, dizque le ha fueteadó, con el reverso del palo del acial. Dizque le revienta los ojos. De ahí dizque decía: ¡eh! compadrito dizque dice.

De ahí ca como quiera dizque le hace cargar la leña, de la partida también, dizque se separaba. Tanto hacer dizque arreaba a las mulas, y dizque bajaba a la hacienda a dejar la leña. Luego de eso. Ya dizque decía: ¿cómo le va compadrito? Como será compadrito, esa mula no quiso cargar la leña. Y esa mula se llama Macarena, dizque dice. Bueno las mulas así mismo hablan, dizque dice, así mismo son. Solo una semanita no más, de este sábado hasta llegar el otro sábado. Entonces sigue cargando la leña hasta que llega al troje. Dizque llega sábado. Dizque dice: compadrito ya llego ahora sí sábado, ya llego. Luego, me voy a mi casa, para ver cómo está mi familia, dizque dice. No se preocupe compadrito, mi ahijado bien esta, la comadre también está, ningún problema no hay, dizque dice. Bueno, compadrito, pero ya me toca ir, dizque dice.

Entonces dizque le da los pagos, mucha plata y muchas cosas más. Entonces sigue caminando por donde ha venido. Camina que camina que camina, ya dizque llega al río, así mismo. Llegado al río, dizque llega ya el compadre también montado en caballo. Le hace montar anca, le pasa al otro lado. De ahí, pero diciendo cerrara los ojos. Entonces, ahí dizque ya llega a la casa, toda la noche caminando. De ahí dizque dicen, tan, tan, la puerta. ¿Quién es? Yo dizque dice. Otra vez, tan, tan, la puerta. ¿Quién es? Yo, su marido dizque dice.

De ahí dizque dice la mujer: no, no ha de ser mi marido, hace seis años dizque se perdió, dizque decía. Yo soy, me fui a ver a mi compadre, de ahí me vengo ya trabajando, aquí tengo la plata, aquí están otras cositas más, que me dio el compadre. De ahí dizque abre la puerta. El marido ha estado que es pues, la barba todito esto, tapado el pecho y el pelo de la cabeza hasta acá atrás, hasta más abajo de la espalda. Entonces dizque dice al otro día, ya yendo a la peluquería, haciendo el pelo, ahí dizque

206 *Huarbuariana*: perder la razón por la ingesta de un veneno (*huarbuar*).

ya conoció la mujer al marido. Ahí dizque le dice, bueno, pero como has de estar, seis años, ya la platita ya se acabó, ya la telita que dejaste ya se acabó, y ahora el huahua que ya está en la escuela. Bueno dizque dice, pero ya estoy aquí, pero semanita no más es, no es seis años. Pero seis años has pasado, dizque dice. Ya todo se acabó. Bueno ahorita ca, vamos a dormir, ya es tarde. Y esa tarde, vuelta dizque dice: compadre, vamos compadre a trabajar.

No, es tiempo, nos vamos a perder, vamos a perder el tiempo, aquí también toca trabajar, para mantener a mi mujer y a mi hijo, dizque dice. Allá también trabajando he de mandar con la plata, dizque dice. No, dizque ha dicho. Ahisito no más compadrito. Para otra vez... vuelta dizque dice la mujer: vamos, a la santa iglesia, ahí para que te confieses, ahí para que te hagas de bautizar de nuevo, ahí no te ha de venir a llevar el compadre ca, bravo esta.²⁰⁷

Es evidente que el compadrazgo y el parentesco, por las interacciones que ellos determinan, son instituciones que están en la base de la organización social de la comunidad. La fuerza de los lazos establecidos por el compadrazgo da lugar a obligaciones e intercambios que son difíciles de evitar para los kayambi. La relación de compadrazgo también supone solidaridad y ayuda mutua entre las familias. Esto se percibe en la dinámica de las mingas familiares o durante las fiestas. El sistema de compadrazgo se construye según los mismos principios que definen el sistema de parentesco por filiación o consanguinidad, pero no se confunde con él. La relación padre-hijo es diferente a la de padrino-hijo. Se trata de relaciones complementarias. Las mismas nociones fundamentales subyacen en ambas: identidad y solidaridad. Por eso, en la mayoría de los casos, los parentescos “ficticios” no se oponen a los parentescos “reales”, por el contrario, los refuerzan creando un tejido adicional de solidaridades que apoyan a los primeros, porque presuponen un principio de identificación con los mismos valores fundadores.

Recopilar los actos de habla de la comunidad de San Esteban

En un primer momento comenzamos por recopilar una serie de datos etnográficos que daban cuenta del sistema social, las formas de producir, intercambiar y compartir, así como las reglas que rigen la vida en comunidad. Intentamos comprender qué significa la noción de minga para los kayambi y cómo estructuran su organización social. Analizamos el papel de las cofradías, las estructuras de parentesco, las alianzas, las reglas sociales y destacamos el papel central del huasipungo, que como forma jurídica ha desaparecido, pero permanece como marcador espacial y temporal, y parece ser un elemento clave para acceder a la memoria genealógica, pues da pautas para comprender el funcionamiento del sistema de parentesco.

207 Antonio Lanchango, entrevista, julio de 2010.

Las instituciones kayambi, a veces heredadas de la imposición colonial, constituyen un conjunto en el que cada componente no puede funcionar de forma aislada.

Nuestro método, que se basó en la hipótesis de que las expresiones sociales constituyen un sistema en el que todos los elementos, ligados entre sí, forman un lenguaje, no excluyó a priori ninguna forma de expresión ni ningún contexto.

Análisis de las expresiones míticas y rituales de los kayambi

A partir de los relatos de los comuneros y de sus expresiones rituales, analizamos el funcionamiento de un sistema que les permite superar las tensiones a las que se enfrentan y restablecer el equilibrio necesario para la supervivencia de su sociedad.

Los relatos míticos recopilados entre los kayambi han permitido reconstituir un sistema que asocia los temas introducidos por la evangelización con los del universo acuático de los *apus* o los elementos de la flora y la fauna. Compartieron la importancia de la litomorfosis, según la definición de Antoinette Molinié (1993-1994: 25-26), que la considera una práctica que contribuye “a reproducir el modelo intermedio del sistema mito-rito”.

Al mismo tiempo, podría decirse que, de manera retroactiva, la comprensión de la función de los enunciados míticos y rituales requirió la comprensión de la naturaleza del sistema social que los produce. El sistema social de los kayambi, centrado en la noción de intercambios recíprocos a diferentes niveles, encuentra la posibilidad de su transmisión y de su renovación en relatos míticos que retratan hechos que jamás se afirman, ni se niegan completamente.

El sistema mítico de los kayambi puede ser considerado como un lenguaje creado y recreado dentro de un marco social y en contextos particulares. Las fórmulas que marcan el inicio y el final de las narraciones indican la distancia que toma el narrador con respecto a los hechos narrados. Es una precaución que permite al narrador improvisar e interactuar con el auditorio.

Los relatos míticos kayambi son ambiguos, sobre todo porque el narrador siempre presenta su relato como un conjunto de hechos que le han sido transmitidos oralmente, pero que no puede confirmar realmente. Además, los testimonios, los relatos de sueños y los acontecimientos míticos están entrelazados. Los mitos kayambi son ambiguos porque no designan nada con precisión, sino que forman un sistema en el que todos los elementos están relacionados entre sí, es decir, una estructura en el sentido de Lévi-Strauss (1958: 328-378).

La mayoría de las veces, las expresiones míticas o rituales se expresan de manera secuencial y una secuencia solo puede entenderse por referencia a las demás



secuencias. El vínculo entre las secuencias sigue las reglas de la narración. Es decir, una narración lineal y orientada en el tiempo.

En las danzas kayambi, son los personajes como el Aya-Huma, el Aruchico y la Chinuca quienes, al igual que los héroes de las historias míticas, se encargan de realizar las diferentes etapas del recorrido ritual.

Una relación al contexto, que siempre es reinventada

Es importante tener en cuenta que siempre es una versión particular del mito o del rito la que aparece en un momento determinado y en un contexto particular. Estas expresiones están pobladas por héroes míticos que a su vez son ambivalentes, como Chificha, Cóndor, Sansón, Chisilongo, Aya-Huma, Aruchico, Chinuca o Eloy Alfaro. Ellas actualizan sus contenidos, incorporando nuevas formas que combinan con las formas tradicionales.

A pesar de que sus usuarios los consideran inmutables desde los tiempos míticos, los mitos no dejan de adaptarse no solo para asimilar la narración a los hechos, sino también para adaptarla a los nuevos acontecimientos y así, gracias al virtuosismo improvisador de los narradores, dar forma mítica a los cambios y transformaciones sociales del mundo.

Al igual que reinventan constantemente su relación colectiva con el espacio y el tiempo, los kayambi inventan su relación con los contextos en los que son actores. Del cacicazgo a la encomienda, y luego de la hacienda a la comunidad, han adaptado sus instituciones y ritualizado sus relaciones con el exterior (instituciones, haciendas, empresas productoras de flores) para mantener una capacidad de control.

Los rituales asociados a las fiestas de San Pedro

Cuando los kayambi cuentan sus mitos y realizan sus rituales no nos dan representaciones de su mundo o de la realidad, sino que producen para sí mismos en el contexto de su comunidad la expresión de su realidad del momento, gracias a los instrumentos interpretativos —en el sentido casi musical del término— que son la tradición de sus narraciones míticas y sus actos rituales. Por lo tanto, solo de forma muy indirecta nos permiten comprender su representación del mundo. Es esta representación la que debemos decodificar.²⁰⁸

208 Lévi-Strauss aplica el método estructural, para el estudio de los mitos. Se trata de encontrar en el mito el código que permite revelar su idea secreta, identificando los elementos constitutivos del relato (los mitemas) y sus relaciones de oposición y de homología, independientemente del orden narrativo. Pero para ello, es necesario un conocimiento completo y preciso del

La dinámica de mutaciones en la sociedad kayambi se lleva a cabo y se apoya en el discurso ritual: la vida y la muerte, la enfermedad y la curación, forman parte de sus prácticas ritualizadas.

El ritual no se aborda como un conjunto característico de gestos y actividades marcados por un sello sobrenatural o trascendente. El ritual es acción, no especulación. No se limita a registrar las similitudes, sino que las produce realmente y lo hace con fines prácticos. Es por ello, que lo que se debe observar es lo que ocurre cuando la gente realiza un ritual. Porque, a pesar de la carga simbólica que conllevan, los rituales no están desconectados de la vida cotidiana.

Existe un periodo especialmente propicio para observar, escuchar y analizar los actos rituales de los kayambi. Este periodo, que comienza a finales de junio, corresponde al final del ciclo de cultivos y a la cosecha de maíz, papas, habas y trigo. Comienza con las fiestas de San Pedro y los rituales asociados a ella se perpetúan a pesar de los cambios en las condiciones de vida de los kayambi. Es un medio de reunir a la familia y a la comunidad, de establecer diferentes niveles de prestigio dentro de la organización social, de crear vínculos a través del intercambio y, sobre todo, de comprometer a los individuos, a través de la deuda, a volver año tras año. Durante este periodo se genera una forma particular de interacción simbólica, una nueva identidad de los participantes, específica del entorno ritual.

Los participantes en los rituales no hablan “de la misma manera” que en la vida cotidiana. Inventan juntos un “juego comunicativo” que es específico al tipo de identidad compleja que asumen los participantes para esta ocasión.

El Aya-Huma o Diabluma, figura central de los rituales asociados a las fiestas de San Pedro, representa una síntesis de la “historia del imaginario” (Castoriadis 1999, 2008) kayambi y en la actualidad es considerado uno de los símbolos de la identidad de este pueblo.

En el sistema mítico y ritual kayambi, el Aya-Huma es quien ritualiza los límites espaciales y temporales de la comunidad. De principio a fin, los rituales que realiza el Aya-Huma forman parte de un movimiento cíclico que permite la regeneración de la sociedad. El movimiento “creador” que caracteriza el recorrido que realiza el Aya-Huma a lo largo de las fiestas de San Pedro comienza en una *pagcha* donde podrá impregnarse de la energía de los antepasados. El Aya-Huma se convierte en una de las formas de autoridad divina y, al mismo tiempo, en la encarnación misma del acto ritual. Así, el recorrido del Aya-Huma “dibuja” las fronteras espaciales y temporales de la comunidad dotándolas, a través del ritual, de un carácter “sagrado”.

contexto cultural, geográfico, físico, económico, técnico, social, político y religioso (la lista no es exhaustiva) de la sociedad en la cual estudiamos los mitos” (Vernant 1974).

Conclusión: un conjunto de saberes necesarios para la mediación sociopolítica

Los rituales kayambi se apoyan en el sistema de “don contra don” (Sahlins 1968: 247) y constituyen un conjunto de saberes que corresponden a una mediación sociopolítica cuyos actos no se reducen a los momentos rituales, sino que se extienden a todas las relaciones.

En la sociedad kayambi, la economía del don da una importancia particular a los vínculos sociales más que a los objetos, eventualmente intercambiados. La deuda tiene que ser pagada y no puede ser anulada. En el sistema capitalista, el pago de la deuda permite el cierre de todo circuito y es una condición indispensable para el bienestar social (Ferraro 2004); pero lo que pasa en los intercambios de don, es que la deuda crea un movimiento espiral que amplía sin medida el intercambio del don-contra-don, haciendo intervenir al conjunto de la sociedad.

La transmisión de los relatos míticos, siempre actualizados, y la realización de actos rituales permiten a los kayambi preservar su tejido relacional y reafirmar los fundamentos de su vida social.

En conclusión, a través de este trabajo hemos querido mostrar la coherencia del sistema social kayambi optando por dar un lugar central a las expresiones sociales de esta población. Es absolutamente necesario respetar las diferentes formas de expresiones, que son ante todo lenguaje, “habla”, es decir, la investigación debe ser hecha sobre todo con narraciones. En realidad, nada es verdaderamente cierto: una información no es más que la expresión casi verídica de lo que sucede según el modo de pensar kayambi o del punto de vista del observador. Así, los mitos deben ser vistos como representaciones kayambi del mundo y no como la expresión performativa de un narrador particular, escogido por sus cualidades de narrador, dentro de un contexto sociohistórico particular. Las narraciones sobre las cofradías, la historia kayambi del pasado, el parentesco, los huasipungos, los ritos, la organización comunitaria... son expresadas en diferentes maneras de hablar que juntas crean un sistema y ponen en evidencia la dualidad casi permanente de las nociones estudiadas.

El material objeto de nuestras observaciones consiste, sobre todo, en expresiones orales más que en textos escritos. Desde este punto de vista, el giro metodológico de la tesis apunta al supuesto de que la transcripción escrita de un mito deja de ser una narración mítica. La narración mítica, en tanto que lenguaje, es una forma de relación social, lo cual se pierde cuando se trata solo del “Mito”, es decir, un texto extraído de su contexto social de referencia. El mito solo existe en sus manifestaciones sociales, como expresión, es decir, como una práctica muy particular. Y solo dentro de estos límites, el mito puede responder a nuestras preguntas, es decir, en el marco de una práctica social general, un contexto en el que la expresión

mítica ocupa un lugar privilegiado: a la vez práctica y testimonio de la práctica, a la vez verbo y discurso (Jacopin 2010).

Contar un mito o realizar un ritual es un momento identitario en el que cada persona, narrador y espectador, se reconoce como miembro de la comunidad, aunque para “las sociedades indígenas, más o menos integradas en las sociedades industriales” este discurso mítico y ritual “ya no es el único modo de justificación y explicación de la realidad”. Debemos conocer su “lenguaje”, la organización interna que la hace (por un lado) relativamente autónoma en el sistema social y (por otro) difícil de comprender para los no usuarios.

Al recorrer las diferentes etapas de la vida social, económica y política de los comuneros de San Esteban y situando los cambios organizativos dentro de una perspectiva histórica, constatamos que la difícil situación de vida que mantienen la mayoría de las comunidades rurales del Ecuador, pone en evidencia que las políticas aplicadas no han podido resolver problemas estructurales como la concentración de la tierra o el acceso a recursos tan importantes como el agua. Estas políticas, al contrario, ponen en peligro la economía de subsistencia que hasta ahora ha permitido la autonomía de las comunidades indígenas y campesinas.

Al término de este trabajo es casi imposible no recordar los momentos pasados en la comunidad y las experiencias compartidas con hombres y mujeres que generosamente abrieron su espacio y su vida. Casi diez años he dedicado a comprender el funcionamiento de esta comunidad, años de aprendizaje, a través de una mirada libre de prejuicios y de posiciones *a priori*.

Referencias citadas

- Austin, John. 1970. *Quand dire c'est faire*. París: Seuil.
- Barry, Laurent. 2008. *La parenté*. París: Gallimard.
- Bourdieu, Pierre. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de "Trois études d'ethnologie Kabyle"*. Genève: Librairie Droz.
- Castoriadis, Cornelius. 1999. *L'Institution imaginaire de la société*. París: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius. 2008. *L'Imaginaire comme tel*. París: Hermann.
- Ferraro, Emilia. 2004. *Reciprocidad, don y deuda, formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Quito: Abya-Yala.
- Godelier, Maurice. 1996. *L'Enigme du don*. París: Flammarion.
- Jacopin, Pierre-Yves. 2010. De l'agentivité dans, et de la parole mythique. *Ateliers du LESC*. (34): s. n.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Anthropologie Structurale*, vol. 1. París: Plon.
- Mauss, Marcel. 1960. “Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”. En: Autor, *Sociologie et Anthropologie*. París: PUF.

- Molinié, Antoinette. 1993-1994. Héros mythique, dieu étatique: soleil aquatique. *Société suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft, Bulletin*. (57-58): 25-36.
- Polanyi, Karl. 1983. *La Grande Transformation: Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris: Editions Gallimard.
- Sahlins, Marshall. 1968. Philosophie politique de l' "Essai sur le don". *L'Homme*. 8(4): 5-17.
- Vernant, Jean-Pierre. 1974. *Raisons du mythe. Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris: François Maspero.