

CHIMBORAZO DE LOS INDIOS

Estudios antropológicos
Colección Antropología Aplicada
Nº 1

Luis Fernando Botero

CHIMBORAZO DE LOS INDIOS
Estudios antropológicos



Luis Fernando Botero

CHIMBORAZO DE LOS INDIOS

Estudios antropológicos

Colección
Antropología Aplicada

1
ABYA
YALA



00704

Ediciones
ABYA-YALA
1990

ABYA
111

Colección
Antropología Aplicada
1

CHIMBORAZO DE LOS INDIOS

Estudios antropológicos

Luis Fernando Botero



1ª Edición: * Ediciones Abya-Yala
Casilla 85-13
Quito-Ecuador

* Departamento de
Antropología Aplicada
Quito-Ecuador

Revisión de texto: El autor

Levantamiento, diagramación e impresión de texto:
Talleres Abya-Yala
Cayambe-Ecuador

PRESENTACION



El presente libro tiene la finalidad de ofrecer de una manera sencilla y accesible algunos aspectos que, sobre el hombre andino de la provincia de Chimborazo en Ecuador, nos han parecido importantes.

Los diferentes trabajos aquí recopilados quieren asimismo evidenciar la riqueza de una cultura que ha logrado permanecer en lo fundamental pese a los embates y agresiones de la sociedad nacional en la cual se ha halla inscrita.

Pensamos que con este modesto aporte podremos aproximarnos a esta cultura que, como toda cultura, exige no solo ser respetada, sino escuchada en una actitud consciente que manifieste el reconocimiento de sus miembros como verdaderos interlocutores nuestros y que en su alteridad tienen una palabra importante para nosotros los no-indígenas: o como diría Eliade* en términos más cortantes: "Occidente está llamado (casi diría que condenado) a la confrontación con los valores culturales de los 'otros'".

Los trabajos aquí reunidos, decíamos, procuran ser una aproximación a realidades que estimamos complejas en lo referente a la función y sentido de ciertos elementos culturales. Aspectos como la

* M. Eliade. Mefistófeles y el andrógino. Ediciones Guadarrama. Madrid. 1969. Pg. 14.

utilización y significado del "trago" y la chicha en su vida social y religiosa, las diferentes prácticas rituales preñadas de gestos y simbolismos, la fiesta andina del carnaval, la relación entre la religión y las tareas fundamentales de producción y reproducción del grupo, así como los derechos y obligaciones al interior de la familia, nos hablan de un mundo que apenas sospechamos y que está ahí, sugerente, en una constante invitación a descubrirlo, a aceptarlo, a permitir su continuidad.

"...las diferencias existirán siempre -afirma Levi-Strauss**-...en la humanidad ha de, existir algo como un optimum de diversidad. En el caso, muy probable, de que nuestra civilización se extienda dentro de algunos años sobre toda la tierra habitada, en el seno de esta civilización, que tendrá a convertirse en monolítica, brotarán aquellos principios de diferenciación que la humanidad necesita para sobrevivir y desarrollarse".

En el momento de elaborar esta presentación nos pareció que algunos de los trabajos pudieron haber sido reelaborados para incluir otros elementos, en su mayoría testimonios, que veíamos importantes, pero a lo mejor eso hubiera significado otro proyecto más ambicioso. Optamos por dejarlo como está y solo hemos realizado correcciones de forma y estilo.

Buscamos con este libro, repetimos, un doble finalidad: la aproximación al conocimiento de la cultura del indígena chimboracense y el estímulo para que otros sigan profundizando en esta misma cultura.

Si bien algunos testimonios los hemos repetido en diferentes trabajos, los ubicamos en otro contexto de acuerdo a la perspectiva del análisis asumido.

** Paolo Caruso. Conversaciones con Levi-Strauss. Foucault y Lacan. Editorial Anagrama. Barcelona. 1969. Pg. 47.

Quisiéramos terminar esta presentación dedicando este libro a la memoria de quien, de alguna manera inspiró en nosotros el deseo y la obligación de conocer y optar por los indígenas:

A Monseñor Leonidas Proaño

Pastor, Profeta y Maestro de los indios



CAPITULO I

ECONOMIA Y RELIGION

Su articulación en el mundo andino

Lo religioso es para muchos pueblos un factor fundamental que no solo tiene que ver con lo que respecta a creencias y ritos, sino que está en íntima relación con aspectos tan importantes como la producción de bienes y la reproducción física del grupo: las prácticas rituales y simbólicas están, en la mayoría de las ocasiones, "en función de las condiciones en que se desarrolla su subsistencia" (Contreras Hernández 1985: 116 cfr. Nanda 1987: 275).

"La religión se halla sometida a determinados fines económicos y sociales: los fines económicos en la medida en que los ritos aseguran la realización del trabajo en las épocas adecuadas del ciclo agrícola anual, son los de la preservación de los recursos y la distribución de alimentos de manera conforme con las necesidades del grupo" (Schwimmer 1982: 21).

Tanto las creencias como las prácticas rituales (las fiestas religiosas, por ejemplo) están en íntima relación, entre otras cosas,¹ con

1 "En la sociedad campesina tradicional –afirma Marzal (1976: 130)–, sobre todo en el mundo indígena andino y mesoamericano, la fiesta, celebrada por el sistema de 'cargos', además de cumplir su finalidad cültica, es un mecanismo de promoción de la persona dentro de un sistema de prestigio social, un mecanismo de desahogo colectivo y de retorno al 'tiempo inicial', un mecanismo de identificación e integración del grupo y, en algunos casos, **HASTA UN MECANISMO DE DISTRIBUCION Y NIVELACION DEL PODER Y LA RIQUEZA** (subrayado nuestro)".

la preocupación de producir y preservar los bienes vitales. De ahí que la relación entre economía y religión sea tan apreciable entre los indígenas. "El indio no interpreta la vida en términos religiosos, sino la religión en términos vitales", señala Radin (citado por James 1973: 46).

"Siempre y en todas partes -dice James (op.cit.46)- el alimento y los hijos han constituido las preocupaciones de una comunidad.

De ahí la importancia atribuída a este aspecto de la lucha por la existencia en los mitos y en los ritos, en la sucesión de ayunos y festividades" (Idem. pg. 48)

Se tiene entonces la certeza de que son precisos ciertos actos o prácticas religiosas para asegurar los bienes materiales necesarios y por lo mismo la continuidad del grupo en el tiempo. Se piensa, como lo veremos más adelante, que al no realizar dichas prácticas religiosas y sus correspondientes intercambios simbólicos, cesa la fertilidad tanto de la tierra como de los animales, convirtiéndose esto en una verdadera calamidad para todos.

Nos vamos dando cuenta entonces que de las variadas funciones que la religión cumple aquella que tiene que ver con la cuestión económica es fundamental.

En un trabajo anterior (véase Sumaj, en este mismo libro) hemos visto cómo la religión por medio de ritos y otras prácticas, es un medio eficaz de control social para garantizar la supervivencia de la cultura mediante la actualización de normas prescritas de antemano no solo a nivel ritual sino también en el campo de lo social.

Pero así mismo vemos cómo las prácticas rituales son vistas por los indígenas como medios idóneos para la reproducción física del grupo en los ritos agrarios y pecuarios. La producción de bienes la debemos entender como una de las principales preocupaciones (si no la principal) de los indígenas.

Veremos entonces en el presente trabajo cómo las creencias y la

ritualidad indígenas procuran obtener los recursos que se necesitan para la satisfacción de sus necesidades básicas.

La economía de las familias indígenas de Chimborazo se fundamenta en el trabajo de la tierra complementando por la crianza de animales y otras labores adicionales esporádicas (albañilería, corte de caña de azúcar, comercio, etc.).

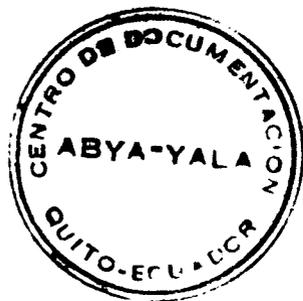
Un aspecto importante para la reproducción del grupo, en relación con los recursos de que dispone, es la presión demográfica sobre el suelo. Esto exige la búsqueda constante de un equilibrio que repercuta directa o indirectamente, a corto o a largo plazo en ciertas prácticas (económicas, rituales, políticas) y en la formulación de normas de comportamiento hasta entonces habituales (Cfr. Godelier 1974: 223-255).

La cantidad insuficiente de tierra de que dispone cada grupo doméstico,² por ejemplo, es uno de los factores que más influye y que implica ese reordenamiento llevando a la unidad familiar a buscar nuevas formas o estrategias para la supervivencia de la familia o el grupo.

De ahí que quiera acceder a los beneficios sobrenaturales para que la tierra que se posee y, en fin, los demás recursos, brinden en plenitud todos sus frutos.

Las prácticas religiosas adquieren su importancia sobre todo en aquellos momentos de crisis en los cuales la subsistencia se ve amenazada: sequías, heladas, plagas, etc.

2	TAMAÑO DE LA PARCELA POSEIDA*	
	Menos de 1 hectárea	25 %
	1 a 2 hectáreas	26 %
	3 a 5 hectáreas	22 %
	6 a 10 hectáreas	6 %
	Más de 10 hectáreas	2 %
	Sin tierra	18 %



* En "Derechos del Pueblo". CEDHU. Nº. 12. Dic. 1982.

En resumen podemos afirmar entonces que prácticas y creencias tienen, entre otras funciones, la de obtener en cantidad suficiente los recursos indispensables para la satisfacción de las necesidades básicas (Cfr. Contreras Hernández 1985: 18): el indígena aplicará siempre lo religioso (prácticas, gestos, rituales, oraciones, etc.) a lo concreto de la vida y sobre todo a aquellos aspectos relacionados con la subsistencia (Cfr. Nanda 1987: 290).

Objeto del presente estudio será entonces tratar de mostrar la articulación que se da entre la economía y la religión de los indígenas de Chimborazo.

Cabe anotar que nuestro trabajo tomará en cuenta, en lo económico, lo relacionado con la producción y la distribución, ya que es allí en donde encontramos con mayor frecuencia explicitada esta articulación

En un primer momento intentaremos presentar, como rasgo específico del hombre andino de Chimborazo, su modo social de producción. No seremos exhaustivos, solo nos limitaremos a presentar algunos indicadores que nos permitan observar sumariamente la cuestión económica.

Posteriormente mostraremos la articulación o relación estrecha que se opera entre ese modo social de producción y el mundo de lo sobrenatural o sagrado.

Para comenzar nuestro estudio nos acercaremos a la vida económica de los indígenas de Chimborazo presentando sus diversas formas de producción, las fases que se suceden en el proceso de producción agrícola y los arreglos o modos de cooperación que se dan en cada una de las fases.

Algunos cuadros nos permitirán visualizar factores tan importantes, entre otros, como la división sexual y generacional del trabajo. Los gráficos nos mostrarán diferentes ciclos o calendarios agrícolas.

FORMAS DE PRODUCCION

Un cuadro nos permitirá observar las diferentes formas de producción:

Cuadro N° 1

Formas de producción y su importancia en porcentajes

Actividades	Principal	Secundaria	Ocasional	No
1. Agricultura	100	0	0	0
2. Ganadería mayor	50	20	20	10
3. Ganadería menor	50	40	0	10
4. Artesanía	50	10	20	20
5. Industria	0	0	0	100
6. Caza	0	40	30	30
7. Pesca	10	10	10	70
8. Recolección	0	10	30	60
9. Horticultura	10	10	50	30

De estas formas de producción vamos a tomar en cuenta la agrícola y la que respecta a la crianza de animales; estas dos formas nos ofrecerán de manera clara el aspecto religioso que queremos exponer en el presente trabajo.

Agricultura

La producción agrícola, según el cuadro anterior, es la forma económica fundamental para el indígena de Chimborazo.

Tradicionalmente el indígena ha estado ligado a la tierra con la cual se siente unido en una relación no solo física, mediante el trabajo, sino mística por medio de creencias y rituales. La tierra es para el indígena lugar privilegiado no solo para la subsistencia, sino también para la práctica y el intercambio simbólicos.

Para el indígena la tierra no es solo un medio de producción u objeto de trabajo: es el lugar y la instancia que posibilitan las relaciones sociales con los demás miembros de su comunidad y el espacio dentro del cual se puede manifestar personal o grupalmente sus creencias y vivencias religiosas.³

Ahora bien, la tierra es en sí misma objeto de un tratamiento especial, tratamiento sagrado para buscar obtener de ella todo lo que puede dar. A la tierra se le invita, se le pide, se le ruega que sea generosa, que ofrezca al máximo lo que puede ofrecer en abundancia.

En esta perspectiva, advertida desde ahora, nos moveremos en adelante. Lo económico en su referencia a la tierra, está mediatizado por lo religioso, por lo sagrado.

En un primer momento vamos a referirnos al proceso productivo en general describiendo sus fases, momentos, instrumentos de trabajo y personas que intervienen. Esta descripción nos va a permitir a copiar elementos para el análisis posterior de los procesos técnico y social del trabajo.

3 "Es la Pachamama que cuida como castiga -dice un aymara, citado por Ramón (1983: 100-101)-, que se mantiene sana, como es propensa a cualquier enfermedad, que puede vivir, como puede resentirse; hay que alimentarla para recibir un buen alimento. La madre tierra es fecunda y puede alimentar a sus hijos, como también por castigo puede dejar morir de hambre o de sufrimiento'.

La tierra -afirma Ramón- no solo produce y cobija, constituye un espacio lleno de simbolismos y ritualizaciones...La tierra adquiere una doble significación: espacio de supervivencia de sectores indígenas fundamentalmente agrícolas y, reivindicación cultural en tanto espacio en el que se fundaron y desarrollaron todas las concepciones rituales, simbólicas, culturales y socio-políticas de una etnia".

Fases del proceso de producción

a. Preparación de la tierra

Esta fase de la preparación del terreno tiene generalmente cuatro momentos.

"Revisar" la tierra. Así denominan los indígenas a la acción de remover la tierra con azadón. Este "revisar" la tierra se realiza después de la cosecha y es una actividad ejercida por los hombres y mujeres mayores de 15 años.

Cruce. Viene este momento después de "revisar" la tierra. Para esta acción se tiene en cuenta el viento y se ara "inclinado" (ver Gráfico No. 1) para que el viento no se lleve la tierra. El cruce lo hace el jefe de familia o, en su ausencia, su mujer.

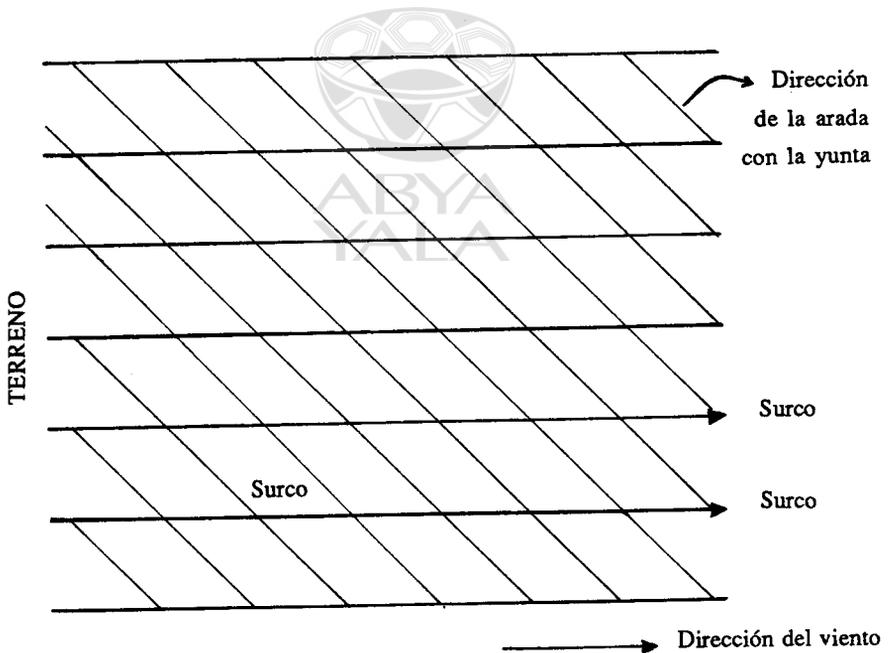


Gráfico N° 1

Huachar. Se hace con azadón. Cuando el terreno es llano y de considerable extensión se utiliza yunta (arado de bueyes). Esta labor la hace el jefe de familia u otra persona mayor. En ocasiones ayudan los hijos mayores.

Abonar. Por lo general se hace después de la huachada. A veces para esto también se deja descansar el terreno permitiendo que los animales coman lo que queda en el suelo después de la cosecha, los cuales con el estiércol van abonando.

En ciertos lugares la abonada del terreno se hace en dos momentos: antes de "revisar" la tierra y después de hacer los surcos o huachos, en este momento lo usual es colocar abono, no en todo el terreno sino a cada planta o grano sembrado.

b. Sembrar

Es una acción en la cual intervienen todos los miembros de la unidad doméstica.⁴ y, en algunas circunstancias, familiares o personas allegadas.

c. Rascadillar

Es la primera deshierba. Se hace con azadón. Generalmente esta labor se realiza para todos los granos* a excepción de la cebada y el trigo.

4 Hay quien habla en términos de la "unidad de producción de autosubsistencia la cual es susceptible de variar considerablemente en volumen, abarcando desde la mujer o el hombre solos hasta la familia numerosa" (Harroy 1973: 101-102). Otros hablarán de "grupo doméstico" (Contreras Hernández 1985: 108). Nosotros denominaremos unidad doméstica o familiar a la familia nuclear o conyugal (Fox 1985: 37); padre, madre e hijos y, familia extensa o extendida, a los parientes (afines o consanguíneos) de la familia nuclear. "Según su actividad productiva -señala Godelier (1981: 17-18)-, las unidades de producción pueden ser familiares, aldeanas o tribales, e incluso llegar a constituir grandes sistemas de irrigación o cultivos aterrizados como los de las altas culturas precolombinas, formadas por grupos tribales bajo el liderazgo de un poder central".

* Así denominan los indígenas a la mayoría de productos agrícolas, sean estos cereales o tubérculos.

Dicha tarea es ejercida por la unidad familiar menos los niños.

d. Aporcar

Se refiere a la segunda deshierba. A esta acción se añade la de colocar tierra alrededor de la planta. Se hace en los cultivos de papa, maíz, haba, oca y melloco. El aporque, para el cual se utiliza el azadón, es tarea de toda la familia nuclear.

e. Tapar o cobijar

Con estos nombres se le denomina a la tercera deshierba. Se le echa tierra a la planta solo de un lado. La planta se inclina y así madura hasta el tiempo de la cosecha. Este trabajo se hace también con el azadón para la papa, la oca, la mashua y el melloco. Toda la familia participa en la tapada.

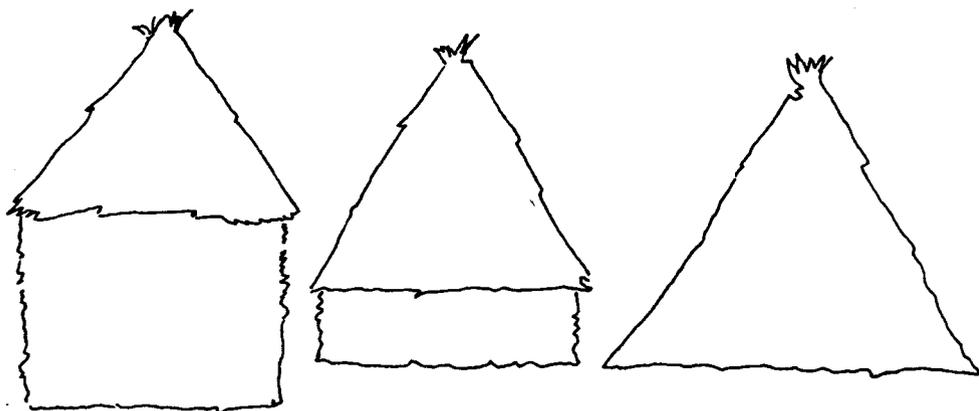
f. Cosecha

Participa toda la unidad doméstica y de acuerdo a la cantidad de grano producido se requerirá o no la colaboración de otros miembros, generalmente de la familia extensa.

Para esta fase se utilizan diferentes herramientas o instrumentos de trabajo: la hoz para los cereales (trigo, cebada y centeno), el huashmo o gancho para los tubérculos (papa, oca, melloco y mashua) y la mano para el maíz, las habas, etc. y en ocasiones para los mismos tubérculos.

g. Parvar

Se le llama así a la acción de hacer parvas para el almacenamiento de los cereales.



Diversas formas de parvas

Gráfico N° 2

h. Trillar

Quitar la cáscara al grano (trigo, cebada, etc.) para su utilización inmediata (alimentación o venta).

Los indígenas acostumbran las siembras asociadas o lo que pudieramos llamar en "complejo". Por ejemplo: en una parcela sembrarán juntamente papas, habas, maíz y quinua; otros cultivarán asimismo lentejas y centeno o arverja junto con cebada.

Podemos ahora, según lo anteriormente descrito, y basándose en los diferentes cuadros (ver cuadros 2. 3. 4. 5. y 6), abordar el análisis en lo que concierne a los procesos de trabajo.

El proceso TECNICO de trabajo está basado fundamentalmente en las actividades realizadas según sexo y edad (ver cuadro No 2) al interior de la unidad doméstica. Este proceso de trabajo se refiere a las condiciones técnicas del proceso de producción.⁵ (Cfr. Godelier 1974).

⁵ "El proceso de producción abarca por igual las relaciones que los humanos mantienen entre si, como la que estos mantienen con la naturaleza" (Godelier. 1981: 14).

El proceso SOCIAL de trabajo, por encima de sexo y edad, hace referencia a la posición y participación de los miembros de la familias nuclear y extensa en ciertos momentos del proceso productivo, sobre todo durante la siembra y la cosecha. En este proceso aparecen factores tan importantes como la reciprocidad y la complementariedad.⁶

Cuadro N° 2

División sexual y generación del trabajo* en % Enero/89

Tareas	H	H+N	H+M	M	M+N	N	H+M+N	NO	TOT.
1. Arar	73	0	27	0	0	0	0	0	100
2. Sembrar cebada	66	0	34	0	0	0	0	0	100
3. Hacer parvas de cebada	60	0	40	0	0	0	0	0	100
4. Sembrar papas	20	0	60	13	0	0	7	0	100
5. Sembrar habas	0	0	33	7	0	0	60	0	100
6. Sembrar ocas	0	0	33	7	0	0	60	0	100
7. Sembrar quinua	20	0	33	40	0	0	7	0	100
8. Sembrar maíz	0	0	27	13	0	0	7	53	100
9. Sembrar trigo	20	0	33	0	7	0	20	20	100

6 Una estrategia utilizada por la familia para su perpetuación o reproducción, es aquella de mantener y fortalecer "la familia ampliada, especializando y responsabilizando a sus miembros en distintas actividades.

La existencia de la familia ampliada posibilita que varios de sus miembros accedan a la organización productiva comunitaria y, con ello, a la asignación de parcelas que van a ser integradas al patrimonio familiar a fin de aumentar la producción de subsistencia, manteniendo el equilibrio entre producción y consumo, sin tener que expulsar a gran cantidad de sus miembros" (Ferrín. 1982: 189.191).

* "Esta especialización sexual de las tareas -afirma Godelier (1981:19)-, demuestra que la cooperación entre sexos es fundamental para la supervivencia en las sociedades primitivas. Lo que clarifica uno de los aspectos de la importancia del matrimonio y los grupos familiares en dichas sociedades".

Tareas	H	H+N	H+M	M	M+N	N	H+M+N	NO	TOT
10. Huertos	13	0	0	7	13	7	0	60	100
11. Escoger semillas	0	0	20	0	0	13	67	0	100
12. Desyerbar	7	0	33	0	0	0	60	0	100
13. Cosechar	0	0	33	0	0	0	67	0	100
14. Chalar	7	0	7	0	60	0	26	0	100
15. Tractorar	73	0	0	0	0	0	0	27	100
16. Regar agua	7	7	13	0	20	0	27	26	100
17. Aventar el grano	13	0	53	13	0	0	21	0	100
18. Cuidar porcinos	0	0	13	20	47	0	20	0	100
19. Cuidar aves de corral	0	7	13	13	33	20	14	0	100
20. Cuidar cuyes	0	0	13	33	47	0	7	0	100
21. Cuidar vacunos	7	0	20	7	7	0	59	0	100
22. Cuidar ovinos	0	0	7	0	67	0	26	0	100
23. Cuidar equinos	0	0	13	0	47	7	33	0	100
24. Cuidar conejos	0	0	13	40	27	0	0	20	100
25. Pastar animales	0	0	7	0	33	7	20	33	100
26. Ordeño	0	13	53	34	0	0	0	0	100
27. Pesca	13	7	0	0	0	7	0	73	100
28. Caza	87	0	0	0	0	0	0	13	100
29. Cortar leña	47	0	47	0	6	0	0	0	100
30. Juntar leña	0	0	13	27	47	0	13	0	100
31. Cortar paja	0	0	40	7	0	0	53	0	100
32. Tejer	47	0	53	0	0	0	0	0	100
33. Hilar	0	0	13	47	27	0	13	0	100
34. Escarminar	0	0	7	7	13	0	73	0	100

Por su parte Nanda (1987: 159. 161-162) dice que "la división sexual del trabajo es una característica universal de la sociedad humana. En toda sociedad se considera que algunas tareas son apropiadas exclusivamente para las mujeres y otras para los hombres. La base más obvia para la división del trabajo es que las mujeres pueden tener hijos. El cuidado de los niños se convierte así en una función femenina universal, con una base biológica en las diferencias físicas entre los hombres y las mujeres...

Tareas	H	H+N	H+M	M	M+N	N	H+M+N	NO	TOT
35. Cocinar	0	0	13	0	67	0	20	0	100
36. Lavar ropa	0	0	40	0	40	0	20	0	100
37. Cuidar niños	0	0	7	60	33	0	0	0	100
38. Pelar cuyes, gallinas	0	0	53	13	7	0	27	0	100
39. Pelar ganado, borregos	60	0	40	0	0	0	0	0	100
40. Pelar chanchos	13	0	87	0	0	0	0	0	100
41. Lavar vísceras	0	0	33	67	0	0	0	0	100
42. Cargar agua	0	0	47	7	13	7	26	0	100
43. Vender ganado mayor	60	0	40	0	0	0	0	0	100
44. Vender ganado menor	0	0	80	20	0	0	0	0	100
45. Vender prod. agri.	33	0	0	67	0	0	0	0	100
46. Vender tierras	13	0	73	0	0	0	0	14	100
47. Vender huevos	0	0	20	80	0	0	0	0	100
48. Escoger anim. venta	13	0	80	7	0	0	0	0	100
49. Comp. prod. de tienda	13	0	40	33	0	0	14	0	100
50. Comprar anim.	40	0	60	0	0	0	0	0	100
51. Comprar tierras	7	0	93	0	0	0	0	0	100
52. Migración	53	0	47	0	0	0	0	0	100
53. Albañilería	100	0	0	0	0	0	0	0	100

La división del trabajo por edades es también universal...aun los niños muy pequeños contribuyen a la vida comunitaria...

La división del trabajo en una sociedad se hace más especializada y más compleja conforme aumenta la población y se intensifica la producción agrícola".

"...el principio de la división sexual del trabajo=señala Lévi-Strauss (1986: 77)- establece una dependencia mutua entre los sexos, constriñéndolos así a colaborar en el seno de un matrimonio".

Tareas	H	H+N	H+M	M	M+N	N	H+M+N	NO	TOT
54. Carpintería	73	0	0	0	0	0	0	27	100
55. Atender partos	0	0	20	80	0	0	0	0	100
56. Curaciones									
"limpiar"	27	0	0	73	0	0	0	0	100
57. Construir casas	53	0	47	0	0	0	0	0	100
58. Pisar barro-tapias	50	0	50	0	0	0	0	0	100
59. Mingas	0	0	40	0	0	0	60	0	100

H = Hombre

M = Mujer

N = Niño (a)

Cuadro N° 3

Cultivos y su importancia en porcentajes Ene/89

Cultivos	Importante	Secund.	Ocasional	No
Papa	100	0	0	0
Cebada	60	30	0	10
Trigo	30	30	10	30
Zanahoria	0	30	0	70
Quinua	10	60	20	10
Oca	30	10	30	30
Melloco	20	30	20	30
Maíz	30	20	10	40
Mashua	20	40	0	40
Habas	50	0	40	10
Alfalfa	20	20	10	50
Fréjol	0	0	10	90
Alverja	30	40	10	20
Lenteja	20	40	10	30

Cuadro N° 4

Producción Hortícola en porcentajes Ene./89

Cultivos	Importante	Secund.	Ocasional	No
Col	70	20	0	10
Cebolla (paiteña)	70	10	0	20
Rábano	0	10	0	90
Acelga	0	0	10	90
Lechuga	10	10	10	70
Zambo	0	0	10	90
Zapallo	0	10	0	90
Culantro	10	20	0	70
Nabo	30	20	30	20
Ajo	10	20	0	70
Espinaca	0	0	10	90

Cuadro N° 5

Medios de trabajo

En orden de importancia:

1. Arado
2. Azadón
3. Pico
4. Pala
5. Hoz, hacha, barra
6. Machete, huashmo (gancho)

No incluimos al tractor por ser este un medio que no está al alcance de la mayoría de los indígenas de Chimborazo. Generalmente su uso se limita a asociaciones y cooperativas.

Cuadro N° 6

Objetos de trabajo

En orden de importancia:

1. Tierra
2. Lana
3. Madera
4. Paja
5. Cabuya

Si vemos los cuadros anteriores nos daremos cuenta no solo del nivel de existencia material del hombre andino de Chimborazo, sino también entrever las relaciones de producción que se establecen entre ellos.

Es decir, cada grupo familiar, cada unidad doméstica es dueña de sus propios instrumentos o medios de trabajo y los cuales en ocasiones fábrica: lo cual le da un mayor derecho a su posesión y uso. Por lo tanto, estos instrumentos de producción, al no estar en manos de una sola persona o de un grupo excluyente, están imposibilitados para ser utilizados como medios de dominación por la apropiación de la fuerza de trabajo de su usuario*. En otras palabras, no se da al interior del grupo familiar (nuclear o extenso) relaciones de dominación o de explotación, es decir de la apropiación indebida (directa o indirectamente) de la fuerza de trabajo y del resultado del trabajo de otro.

La razón de esto la encontramos, al menos en dos factores fundamentales. El primer de ellos, anotado arriba, es aquel en el cual los medios de producción están en manos de las personas que intervienen al

* Recordemos que estamos analizando las formas y las relaciones de producción al interior del grupo familiar. Por el carácter del presente estudio nos abstendremos de analizar las relaciones económicas de la familia con otras instancias de producción, la hacienda por ejemplo.

interior del proceso social de producción, quienes por lo general, mantienen relaciones de parentesco, llamémoslo real (consanguinidad o afinidad) o de parentesco ritual (compadrazgo). Eventualmente son asociadas otras personas que no poseen ninguno de los vínculos anteriores.⁷

El otro factor fundamental es aquel en el cual estas personas o grupos de personas, que intervienen en el proceso social de producción, participan de alguna manera (directa o indirecta) en las prácticas rituales y en todo el trabajo simbólico que tiene que ver con los "seres imaginarios que controlan las CONDICIONES DE REPRODUCCION de la naturaleza y de la sociedad, por tanto, del mundo" (Godelier 1974: 237).

Vemos entonces un aspecto supremamente importante que aparece como hilo conductor en nuestro estudio: la articulación entre economía (o más concretamente producción-reproducción) y religión mediante las distintas actividades o prácticas ceremoniales dirigidas a "aquellos" que controlan, según el texto citado, las condiciones de reproducción físicas y culturales del grupo.

El recurrir a estos seres establece lo que se ha dado en llamar "condiciones imaginarias de reproducción" (Véase Godelier 1974: 169-173).

Basándonos en un trabajo anterior (véase Sumaj) podemos darnos cuenta cómo la mayoría de los rituales o del llamado trabajo simbólico al

7 "En las sociedades precapitalistas —dice Godelier (1981: 18–19)—, el trabajo productivo se organiza generalmente con la ayuda de servicios personales espontáneamente prestado u obligatoriamente impuestos a trabajadores que suplementan con sus esfuerzos la productividad del grupo de parentesco. Los trabajadores suplementarios hacen esto en nombre de determinados lazos familiares, políticos o religiosos, que en cada caso juegan un papel concreto en el conjunto de las relaciones de producción. En la mayor parte de las sociedades precapitalistas, el trabajo es un acto de carácter múltiple, de carácter a la vez económico, político y religioso. El trabajo en cuanto tal, como actividad puramente económica, simplemente no existe".

interior de la cuestión económica en general, se refiere sobre todo a la producción (agrícola y ganadera) y a algunas formas de distribución como veremos más adelante. No hemos encontrado esta misma actividad religiosa en lo que tiene que ver con otras formas de producción (artesanía, caza, etc.). No estamos afirmando que no exista el trabajo simbólico en otras áreas de la economía fuera de la producción y la distribución, sino que no lo hemos encontrado hasta el momento.

Observando los gráficos referentes a los ciclos agrícolas y en particular aquel que muestra las diversas festividades religiosas, nos damos cuenta de la enorme importancia que tiene la celebración de estas fiestas, las cuales son puestas por ellos en relación con los momentos más importantes del año agrario o en circunstancias en que las condiciones meteorológicas normales (estación seca o de lluvias) se ven alteradas (sequía, vientos, etc.).

En dicho año agrario el ciclo litúrgico eclesiástico tiene cabida pero no en el sentido oficial de la iglesia católica sino que tiene que ver más bien con la forma propia como el indígena ha asumido y reinterpretado la simbólica y la imaginería cristianas (Cfr. Marzal 1976: 129).

Detrás del "santo" hay para el indígena toda una carga de sentido que difiere mucho de la visión eclesiástica oficial (Cfr. Marzal 1983: Dalle 1983).

En este momento de nuestro trabajo es importante reafirmar algo que habíamos dicho anteriormente, la concepción que el hombre andino de Chimborazo tiene sobre la tierra.

Ella es madre y tiene vida.

"Santo Dios -dice un indígena-, santo cielo, mama allpa de mi vida en tus manos ponemos estos granitos, da de comer a toda la familia".

"Santo suelo, madre tierra...", dice una indígena mientras ora.

La tierra recibe una atención ritual especial no solo en determinados momentos del calendario agrícola y festivo sino también en el quehacer cotidiano*. La relación hombre-tierra, decíamos, va más allá del simple vínculo económico: es, si se quiere, una relación que se ubica en el ámbito de lo sagrado, una relación afectiva, espiritual.

Tomando esto en cuenta podemos disponer de un elemento que nos ayudará a comprender las diversas y frecuentes manifestaciones religiosas que el indígena de Chimborazo actualiza diariamente.

Si la tierra es considerada un ser vivo a requerir entonces de un cuidado especial y permanente, ese cuidado, para que sea efectivo, debe provenir de aquel ser o seres que crearon y preservan el suelo: Dios, la Virgen, los santos, los antepasados, etc. Estos.

"...aparecen como potencias que tienen el poder de controlar la fertilidad de las tierras...permiten o impiden la reproducción de la comunidad y controlan todas las condiciones que están fuera del alcance directo del hombre..."

Hay que desarrollar una práctica para controlar indirectamente estas potencias que controlan directamente las condiciones naturales y sobrenaturales de la reproducción de la comunidad, una práctica que les obligue a intervenir o a abstenerse de intervenir en la vida de la comunidad y su proceso de reproducción. Y, para obtener estos efectos, se sacrifica, se ofrece a las potencias invisibles riquezas materiales, trabajo, en el marco de una práctica simbólica que pretende actuar (de forma imaginaria) sobre las condiciones de reproducción de la vida social" (Godelier 1974: 105).

* Las mujeres siembran con los pies descalzos y el primer surco se abre con la cabeza descubierta, sin el acostumbrado sombrero.

Cuadro N° 7

Producción pecuaria y su importancia en porcentajes Ene./89

Animales	Importante	Secund.	Ocasional	No tiene	Total
1. Vacas	100	0	0	0	100
2. Toros	90	10	0	0	100
3. Ovejas	90	10	0	0	100
4. Borregos	80	10	10	0	100
5. Gallinas	60	30	0	10	100
6. Puercos	70	20	0	10	100
7. Cuyes	60	40	0	0	100
8. Conejos	20	50	0	30	100
9. Abejas	0	0	0	100	100
10. Llamas	10	0	0	90	100
11. Burros	50	30	20	0	100
12. Patos	0	10	0	90	100
13. Pavos	0	0	0	100	100

Cuadro N° 8

Animales de caza Ene./89

En orden de importancia

Por su carne:

1. Conejo
2. Tortola
3. Perdiz
4. Venado
5. Codorniz
6. Pato

Depredadores:

1. Lobo
2. Zorro
3. Curiquingue

Ganadería y Crianza de Animales

Si la agricultura, como hemos visto, implica en la mayoría de las ocasiones formas de cooperación a un nivel más amplio que el de la sola unidad doméstica, la ganadería y la crianza de animales en general, son usualmente prácticas exclusivas de la familia, ya que si bien en muchos lugares se dispone de pastos o páramos comunales, los animales allí tenidos son propiedad del núcleo familiar.

Ultimamente se ha venido dando la instalación de proyectos comunales (o comunitarios) para la crianza de cuyes, conejos, pollos, etc., pero la norma general es la tenencia de animales (sobre todo ganadería mayor y menor) al interior de cada unidad doméstica (ver cuadros 7 y 8).

La ganadería y crianza de animales, como actividad complementaria de la agrícola, quiere ser una fuente alterna de ingresos a los proporcionados por la misma agricultura, sobre todo en casos urgentes (enfermedad, calamidades domésticas, condiciones meteorológicas inesperadas, compromisos rituales, etc.) (Cfr. Contreras Hernández 1985: 52).

Los animales, a igual que la tierra, son objeto de diversas prácticas rituales por parte del indígena que busca protegerlos y mantenerlos siempre fértiles.⁸

8 "... está interesado —señala Contreras Hernández (1985: 111)— en aumentar su ganado y obligado a criarlo en unas condiciones tales que permitan su máximo aprovechamiento alimenticio o un precio máximo en la venta. Con estas finalidades, pues, se llevan a cabo una serie de ritos propiciatorios, mágicos, para conseguir la mayor fertilidad del ganado, la salud del mismo y para evitar que los animales puedan perderse o ser robados. Estos peligros, por otra parte, no solo existen sino que son frecuentes. Para evitar daños de cualquier tipo al ganado y para conseguir una mayor fertilidad existen y se practican una serie de ritos que están relacionados, de una manera específica, con el fin que se desea conseguir o con el mal que se pretende evitar".

Es importante resaltar la importancia que los cerros, quebradas y rocas tienen en la protección de los animales. Son lugares que para el indígena chimboracense representan la forma más cercana de ayuda a la reproducción y protección de los animales.

"En un cerro botado, en una peña, en los huecos que tiene esta, ponen lana de borrego, 'cerdas' de caballo, sebo de ganado, huesos de cuy y conejo. Era una creencia de los mayores de que ahí estaba Dios. El lugar lo tenían como santo, importante".

"Hay otro lugar que es Panteónpungu y cruz-pungu. En el primero había un hueco y ahí ponían plata, pelos de ganado, sebo de ganado, lana de borrego y cuando llevaban los animales al cerro los dejaban encargando al mismo cerro, como un pacto entre el dueño de los animales y el cerro".

"Creer en una laguna (Acaron), cerca de Pangor, en el páramo Pullungu. Más arriba había una roca: ahí ponían velas, lana, plata para que el páramo cuide a los animales que están en el mismo páramo. Los mismos dueños hacen pacto con el cerro".

"En Corpus llevan velas nombradas a un cerro (el Alajahuan, en Cacha). Estas velas antes de llevarlas al cerro, se hacen revolcar en el lugar donde están los animales y luego se les coloca el pelo o la lana de los animales. Llevan al cerro y hacen quemar las velas para que con la ayuda del cerro los animales produzcan más".

"Cuando se vende un borrego, el que vende quita un poquito de lana de la que está junto al pene del animal y dice que esa lana regresa al corral de donde sacó el borrego. Esto hace para que los borregos no se acaben, para que haya más borregos".

Según los testimonios anteriores vemos que cerros, quebradas y rocas son considerados por el hombre andino de Chimborazo como lugares en donde habitan los espíritus y dioses protectores, espíritus que, al parecer, son reconocidos como sus ancestros (Cfr. Dalle 1983: 65) y a los cuales se les encarga la protección y reproducción de los animales.

Observamos también ciertos comportamientos rituales que como en el caso del último testimonio, buscan idéntico fin.

Desconocemos si hay alguna práctica ritual en relación con el ejercicio de la caza para que los animales sean abundantes y propicios.

Ahora bien, en esta articulación fundamental entre las formas de producción y las llamadas condiciones imaginarias de reproducción, el papel cumplido por los ancestros o antepasados, según veíamos arriba y veremos más adelante, es supremamente importante.

Otro aspecto para tener en cuenta es el que la base económica de los indígenas es comunitaria: o sea que todos los miembros del grupo tienen acceso a los diferentes recursos económicos. En otras palabras, los recursos materiales (pastos, agua, tierra de páramos, etc.) se poseen generalmente en común.

Tradicionalmente la unidad doméstica y el grupo familiar extenso conforman una unidad de trabajo cuyo tamaño puede variar, según hemos visto, de acuerdo al número de familias nucleares que entran en contacto mediante relaciones de parentesco real o ritual.

Aunque de alguna manera entre los indígenas exista la propiedad privada de sus herramientas, prendas de vestir, utensilios, parcelas, etc., no podemos pensar que la posesión de estos llegue a determinar una diferenciación al interior del grupo (habrá muy raras excepciones) y, por lo mismo, la dominación de una sección (o secciones) por otra. Es decir no encontraremos, como algo generalizado, una clase económica que obtenga servicios o bienes de un grupo o grupos subordinados.

Así mismo, no es frecuente encontrar el hecho de que un grupo impida a otro tener acceso a los recursos de subsistencia.

Además de otras razones, podemos decir entonces que al interior de la cultura del hombre andino de Chimborazo todos los miembros del grupo pueden ejercer su derecho a acceder a los bienes materiales, ya que participan de un pasado común enraizado simbólicamente en la presencia siempre actual de sus ancestros o antepasados. Esta presencia es invocada

más fuertemente en los momentos del llamado ciclo vital personal (nacimiento, matrimonio, muerte), en las crisis personales o colectivas (enfermedad, sequía, heladas, plagas, etc.) o en circunstancias que tienen relación directa con la vida económica y la subsistencia del grupo (siembra, cosecha, reproducción y protección de animales, etc) (Cfr. Dittmer 1975: 197).

Cabe anotar que familias nucleares o grupos de familias además de estar unidos por las relaciones reales o rituales de parentesco, lo están también por intermedio de un "santo" común, al cual ofrecerán culto en determinadas épocas del año.

Vamos a considerar ahora algo que nos parece importante: el sentido redistributivo de las festividades entre los indígenas.

Wolf (1980: 193) nos habla de la fiesta como "mecanismo de prestigio y de justicia económica". Por medio de priostes* y fundadores** los bienes económicos acumulados por una familia o grupo de familias serán redistribuidos entre los miembros de la comunidad.

Cabe decir que no siempre se da este movimiento ya que, en determinadas circunstancias, el priestazgo implica endeudarse o conseguir el dinero necesario por medio de trabajos fuera de la comuna como cargador, albañil, zafrero, etc.

De todas maneras la fiesta, además de las características que le son propias, cuenta también con esta de regular y controlar cualquier asomo o forma de acumulación evitando la diferenciación al interior del grupo.

En muchas comunidades que han asumido el evangelismo de las sectas fundamentalistas norteamericanas, al abolir las fiestas religiosas

* El prioste es la persona encargada de organizar y realizar la fiesta del "santo" asumiendo todos los gastos.

** Es el dueño de la imagen del santo al cual se le celebra la fiesta en la comunidad. En ocasiones es el quien elige el prioste para que "pase" la fiesta del santo.

tradicionales que, como estamos viendo, cumplen funciones como la de prevenir o suprimir relaciones sociales y económicas asimétricas, es más fácil encontrar ciertas formas de estratificación social.

"El indio-dice Wolf (Op. cit. 197-198)-trabaja sobre todo para comer, y cuando le parece que ha llegado a alcanzar esta finalidad, lo hace para ahorrar el excedente, a fin de poder patrocinar una ceremonia, y adquirir prestigio ante los ojos de sus conciudadanos indios. Mientras dura esta responsabilidad, redistribuye sus excedentes o los consume, organizando fuegos artificiales o vistiendo la imagen de su santo con una túnica nueva. Cualitativamente, su misión en la economía nacional difiere mucho de la misión del comerciante de productos agrícolas, del obrero industrial o del empresario.

Además, este tipo de consumo es practicado dentro de los límites culturales, determinados y mantenidos por su comunidad".

Estamos de acuerdo con Wolf acerca de la motivación de asumir el priestazgo como cuestión de prestigio, pero pensamos que si bien dicha motivación es importante, no es la única. Hemos podido constatar cómo el "pasar" una fiesta se convierte en obligación que debe cumplirse a riesgo de incurrir en graves faltas rituales que traerán consecuencias funestas no solo para el transgresor sino para su familia y para el grupo en general.

En más de una ocasión hemos escuchado a indígenas decir que por no haber asistido a una romería o por no haber hecho la fiesta a determinada imagen o "santo", fue castigado directa o indirectamente sufriendo enfermedades, cayendo de lugares altos o perdiendo sus animales.

No vamos a entrar a discutir aquí el origen de tales motivaciones, solo las presentamos para agregarlas a las ofrecidas por Wolf.

Podemos entonces afirmar que el comportamiento simbólico expresado por el grupo durante las festividades crea condiciones favorables para la reciprocidad mediante la redistribución de bienes. Estos

bienes no operan como fetiche (característica propia de las mercancías en el modo de producción capitalista) sino como instrumento o medios cargados de sentido simbólico que llevan, mediante su distribución, a una mayor cohesión del grupo, cohesión que, a su vez, posibilitará una mayor eficacia de los procesos técnico y social del trabajo.

En grupos en los cuales el fundamento de su vida gira alrededor de las actividades agrícolas, las fiestas estarán en íntima relación con los momentos más importantes del ciclo agrícola (ver gráfico N° 11) y serán, a su vez, esas fiestas (sobre todo las estacionales propias de la cosecha), las que aparecen como culminación de las restantes actividades religiosas.

En otras palabras, las fiestas anuales agrícolas planifican y relativizan, por su carga emocional y por su sentido vital, las demás prácticas religiosas.

Una fiesta religiosa, con las innumerables prácticas e intercambios simbólicos que supone, intenta actualizar, de manera inconsciente en la mayoría de las ocasiones, ese enfrentamiento entre los seres espirituales protectores del grupo y aquellas fuerzas que, por medio de situaciones anormales (sequías, heladas, etc.) tratan de evitar la producción de bienes vitales.

La fiesta agrícola en Chimborazo siempre va asociada a un "santo", "Virgen" u otra manifestación de lo sagrado, precisamente porque lo que está en juego es la supervivencia física y cultural de un grupo que necesita tomar en cuenta a esos seres como garantes en el renovado enfrentamiento con las fuerzas disgregadoras de la sociedad que atentan contra el bienestar de todos.

Además del almacenamiento de granos y tubérculos para disponer de ellos en situaciones de emergencia, hemos visto cómo los indígenas suelen, por medio de las fiestas religiosas (a las imágenes de santos) y otras celebraciones (nacimiento, matrimonio, funerales; Cfr. Harroy 1973: 164-165.326) redistribuir el excedente logrado en la producción.

A diferencia de otros lugares, en Chimborazo no hemos encontrado personas especializadas en la realización de rituales u otras prácticas

simbólicas que procuren la obtención de los recursos fundamentales para la subsistencia (Cfr. Botero 1989 Sumaj). Dichas prácticas son llevadas a cabo por ancianos, el jefe de familia o por otras personas comunes. Nadie tiene exclusividad para llevar adelante este tipo de actividades; cualquier persona con la edad suficiente puede ser agente religioso dentro de su familia o de su grupo.

CONCLUSIONES

En el presente estudio hemos podido ver cómo la religión tiene que ver con la obtención del sustento y además pudimos analizar que a la base de lo religioso se encuentra la existencia material (Cfr. Lowie 1976: 98).

Podemos decir con Lowie (Op.cit. 297) que lo económico se fundamenta en lo utilitario.⁹

9 "Debemos aceptar -dice Meinhof (en Lowie 1976: 199)- la verdad trivial de que los pueblos tratan de obtener tanto por medios sobrenaturales como que naturales, todos los alimentos necesarios para su subsistencia".

Hay quienes "sostienen que el único motivo importante de la religión es el deseo de obtener materiales. Efectivamente es muy fácil demostrar la relación de este impulso, pero es equivocado extender el significado de la expresión para clasificar todos los beneficios como económicos" (Lowie Op. cit 301).

"La religión solo puede ser correctamente atendida -dice James (1973: 34-35)- si se la sitúa en su adecuado contexto cultural, viendo además en ella la fuerza espiritual que ha dado cohesión a la sociedad y que se ha desarrollado a partir de las exigencias de la vida ofreciéndose a él como un medio de establecer contacto con las realidades últimas y de sentirse fortalecido por otras realidades que determinan su destino, presenta un sistema de valores relacionados con las exigencias fundamentales del individuo y la comunidad...Esa búsqueda multicelular del espíritu inmortal no puede circunscribirse a una determinada fase de la cultura o a un período de tiempo, tampoco puede ser disociada del orden social del que forma parte integrante, de las emociones que le sirven de cimiento y de las necesidades de la vida que son su raíz.

En muchas comunidades las personas que por diversas circunstancias han logrado obtener un excedente en las labores agrícolas o en la crianza de animales, si bien adquieren estima y hasta alguna influencia, esto no quiere decir que se sienta exento de los peligros que amenazan la subsistencia de los demás (heladas, sequías, enfermedades, plagas, etc.). Por lo tanto ellos, como los otros, se preocuparán de mantener actualizadas sus relaciones con esas fuerzas sobrenaturales de las cuales depende la fertilidad y las buenas condiciones meteorológicas.

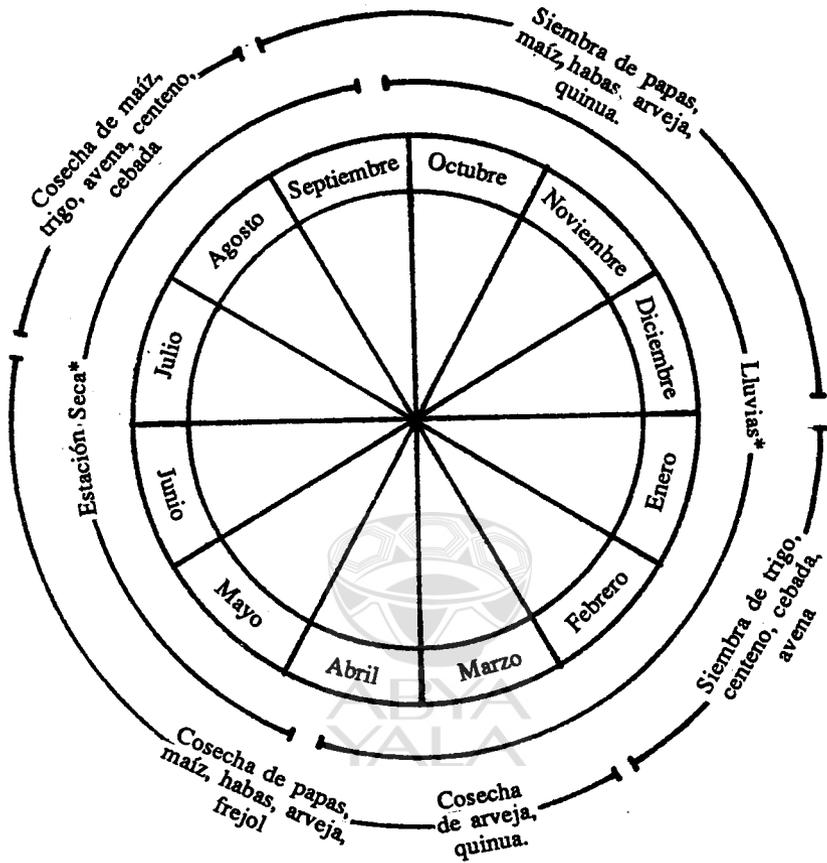
Para nadie es un secreto que los pueblos cuya base de subsistencia es la producción agrícola, dependen en definitiva del resultado de la recolección de los bienes agrícolas.

"Por eso la sementera y la cosecha son los datos más importantes, de carácter cíclico, en la vida de la colectividad y son celebrados como dos grandes fiestas anuales" (Widengren 1976: 221).

En este contexto, decíamos antes, la fiesta y otros "trabajos simbólicos" son el intento o el deseo de que nuevamente las fuerzas del bien, de la vida, de la resurrección (representadas en los "santos", Virgenes y otras imágenes) triunfen sobre el eventual enemigo (plagas, sequías, etc.).

Las fiestas durante la cosecha o recolección serán además el pago que el indígena ofrece a las deidades (cualquiera sea su comprensión) por el beneficio recibido. Se realiza esta fiesta en medio de un sentimiento de agradecimiento y temor; esto último por el deseo, inconsciente casi siempre, de evitar un posible castigo al no hacerle la fiesta al "santo", lo cual se manifestará, tarde o temprano, en desgracias personales o en otro tipo de desgracias.

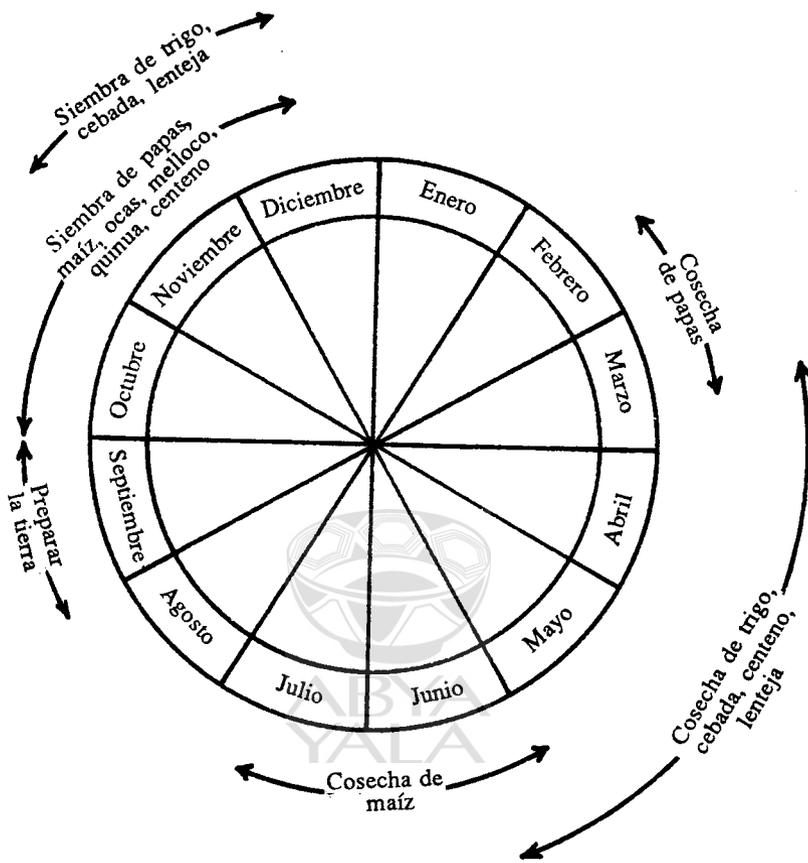
Terminaremos diciendo entonces que la religión no es algo aislado o agregado, sino que es vivida y expresada al interior de un grupo que encontrará en ella el elemento unificador e integrador de lo económico, lo político y lo cultural.



* Las estaciones seca y de lluvias, con ligeras variaciones, son similares para la parte de la Sierra en la Provincia.

Ciclo Agrícola de Cacha

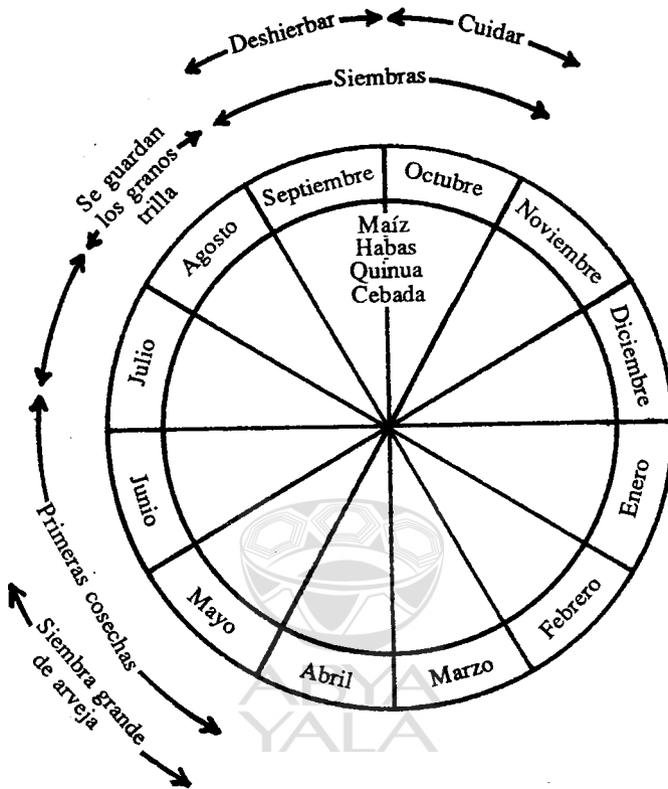
Gráfico Nº 3



La arveja se siembra en cualquier tiempo. Para la preparación de la tierra se esperan las lluvias, si estas no llegan se retrasa la siembra.

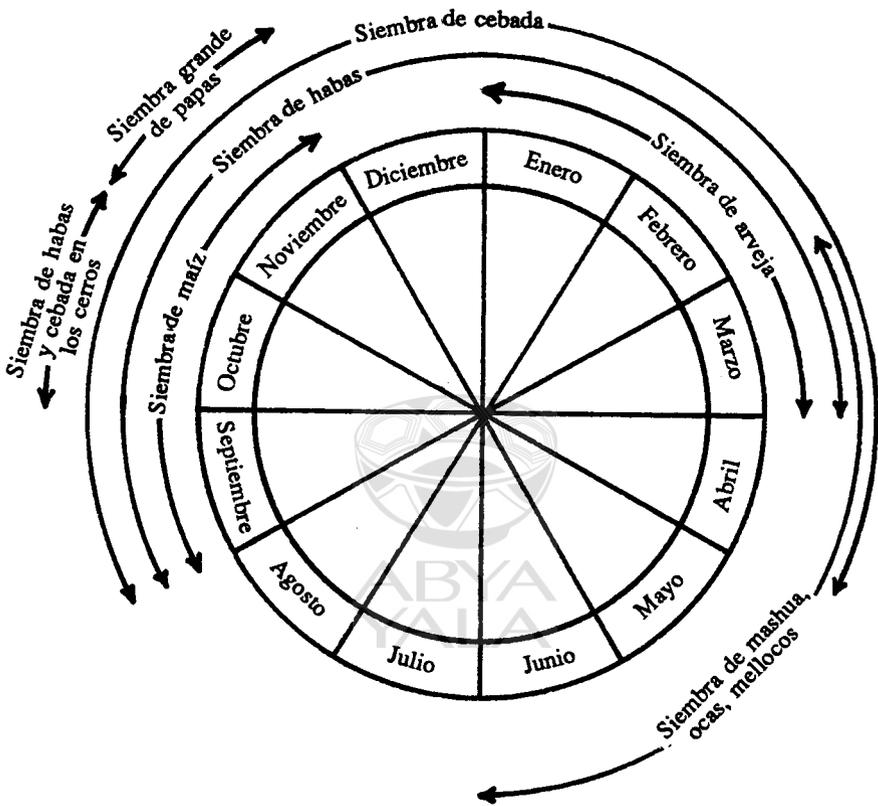
Ciclo Agrícola de Guamote

Gráfico N° 4



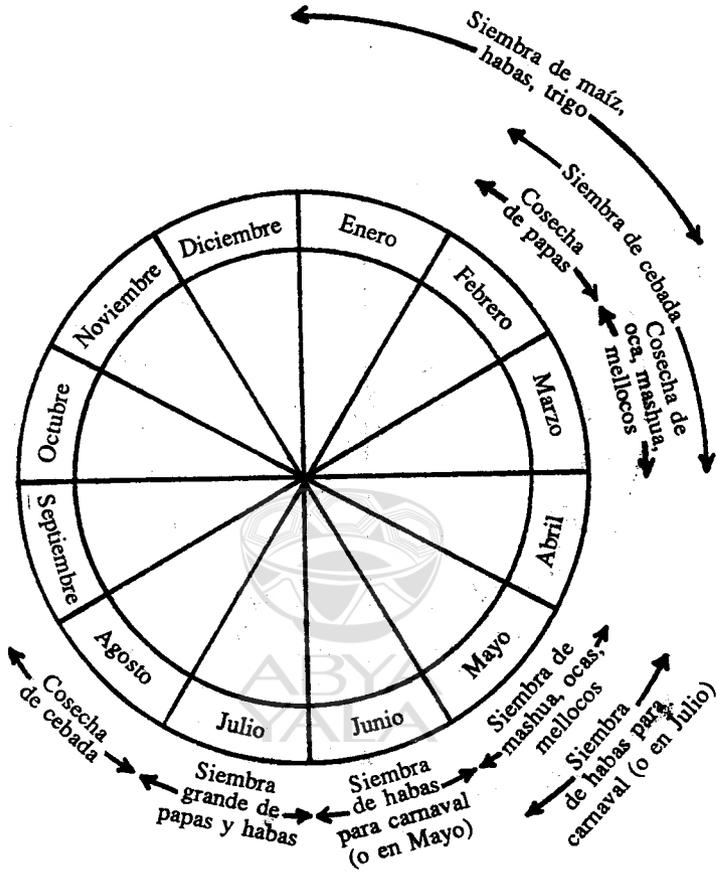
Siembra: Abre el año
 Cosecha: Cierra el año

Ciclo Agrícola de San Juan
Gráfico Nº 5



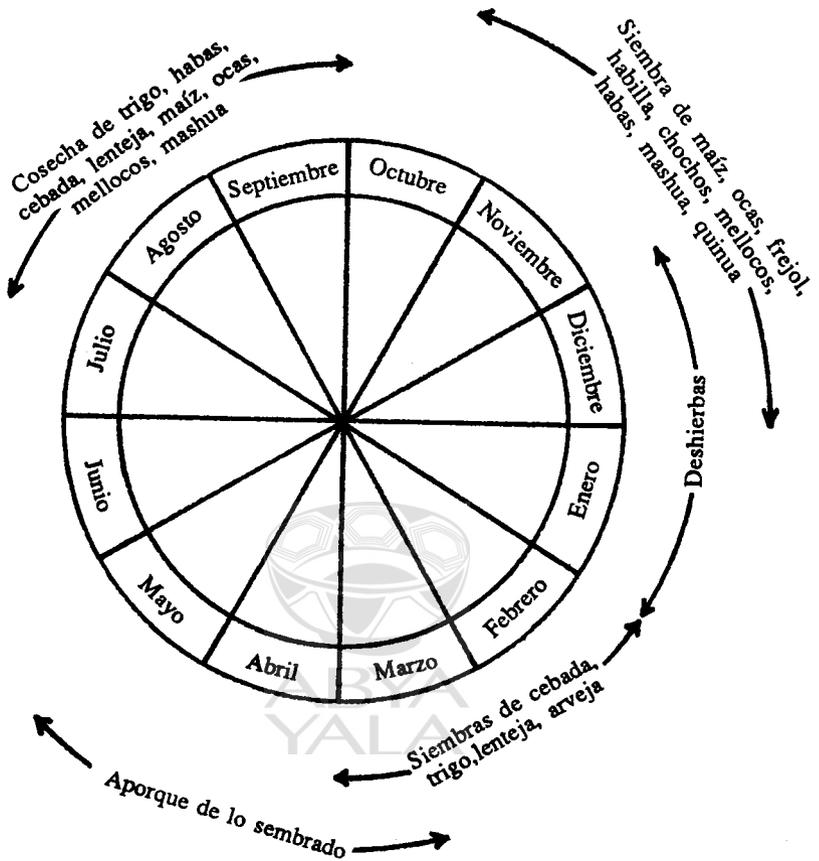
Ciclo Agrícola de Achupallas

Gráfico Nº 6



Ciclo Agrícola de Pumallacta

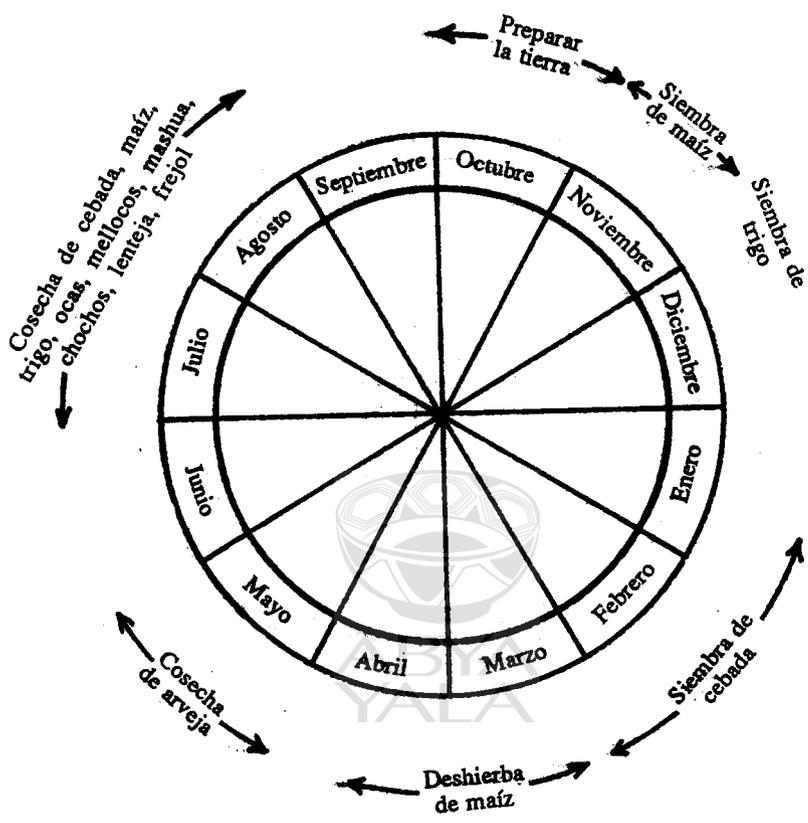
Gráfico N° 7



No hay tiempo especial para la siembra de papa. Se puede sembrar en cualquier momento. Después de las cosechas se deja descansar la tierra uno, dos o hasta seis meses.

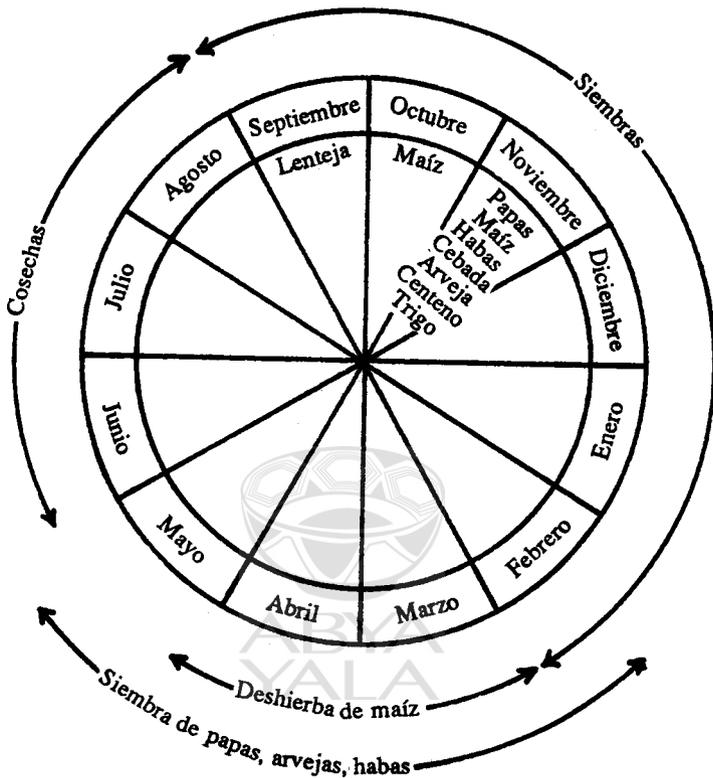
Ciclo Agrícola de Licto

Gráfico N° 8



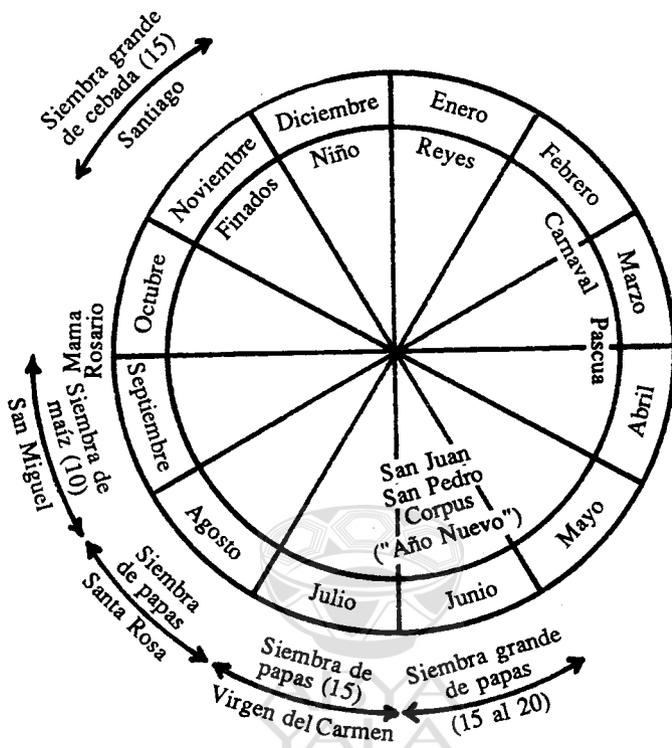
Ciclo Agrícola de Yaruquíes

Gráfico Nº 9



Ciclo Agrícola de Calpi

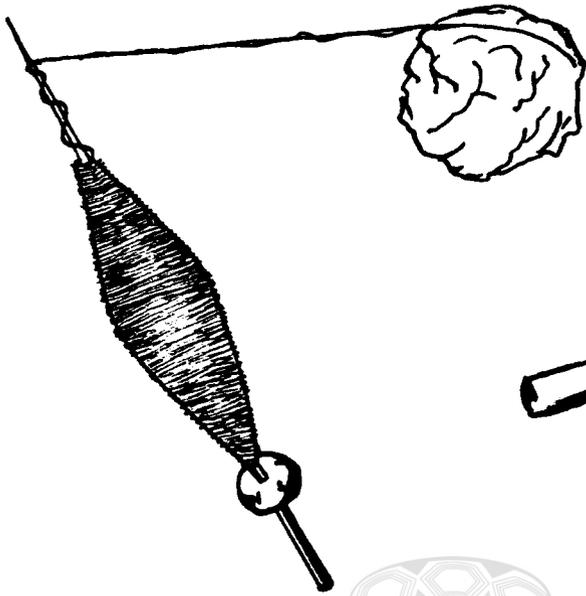
Gráfico N° 10



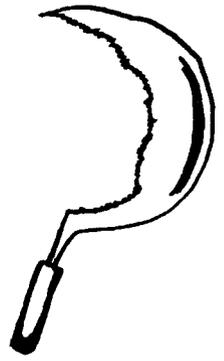
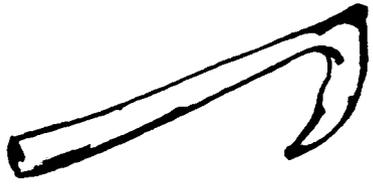
Para uncir la yunta se pide a S. Isidro o a S. Marcos.
 Para arar se pide a S. Isidro o S. Gerardo.
 Para sembrar se le ruega a S. José y a la Virgen María.
 A los santos se les invoca durante la siembra.

Calendario Festivo de Chimborazo
 Sin tomar en cuenta las numerosas fiestas patronales

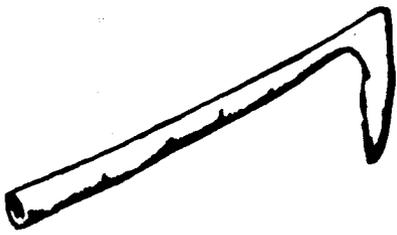
Gráfico N° 11



Huso o hiladera



Gancho y hoz para la cosecha de cereales y cortes de pastos



Ganchos o Huashmos para la cosecha o "cave" de distintos tubérculos (papa, oca, melloco, mashua)

CAPITULO II

LA VIDA RITUAL

Una de las características más importantes que hacen del hombre un ser diferente a los demás animales, es aquella de que es productor de cultura¹ y, dentro de esta, productor de símbolos; o sea, se relaciona con otros hombres no de manera inmediata, sino mediatizada precisamente por símbolos, expresión inequívoca, para algunos de la existencia de cultura².

-
- 1 Al considerar al hombre como animal lo hacemos en el sentido de que este tiene un lugar dentro de la clasificación zoológica:

Reino : animal
Grado: metazoo
Filo: cordado
Subfilo: vertebrado
Clase: euterio
Orden: antropoide
Familia: hominoide
Género: homo
Especie: sapiens

Véase Beals y Hoijer (1973: 25 ss).

Al parecer hay algunos antropólogos que admiten la posibilidad de que también los animales elaboren elementos culturales (Cfr. Rossi y O'Higgins 1981: 43).

- 2 El lenguaje, compuesto de símbolos, es manifestación evidente de la cultura (Cfr. Lévi-Strauss 1985: 41).



Dentro de los diversos símbolos producidos por el hombre, están aquellos que median su relación con lo que consideran una realidad sobrenatural³ y expresan para los demás esa relación. Por lo tanto, los símbolos religiosos siempre son también medios de relación con otros hombres⁴. Generalmente el símbolo, cualquiera que este sea, tiene necesidad de expresarse o manifestarse en algo que sea captado por los sentidos o, al menos, en algo concreto que haga referencia a una realidad

"Es solamente el hombre, entre los animales existentes, quien produce sistemáticamente utensilios siguiendo una tradición de grupo. La producción de utensilios fue probablemente el primer paso en el desarrollo de la cultura. Aunque falta una evidencia directa, podemos inferir de la presencia de utensilios y artefactos, que el hombre primitivo poseía lenguaje.

"Todo comportamiento humano se origina en el empleo de símbolos. Fue el símbolo el que transformó a nuestros antepasados antropoides en hombres y los hizo humanos... el comportamiento humano es un comportamiento simbólico, el comportamiento simbólico es un comportamiento humano" (Leslie White)" (Beals y Hoijer op. cit. 278).

- 3 Lo sobrenatural puede ser entendido como "aquello que no puede explicarse como resultado de causas naturales: aquello que se encuentra más allá de la razón humana" (Salzmann 1984: 366).

También se puede definir lo sobrenatural como "lo ultrahumano, lo no empírico, los seres espirituales o, simplemente los dioses" (Mair 1984: 223).

Para otros "lo sobrenatural se refiere a esos poderes, eventos y experiencias que están más allá del control humano ordinario y de las leyes de la naturaleza normalmente experimentados como fuera de la realidad. Cada sociedad posee un conjunto de creencias y prácticas que se centran en las relaciones de los humanos con lo sobrenatural" (Nanda 1987: 274).

- 4 Como símbolo debemos entender algo que representa una cosa por asociación, semejanza o convención, especialmente un objeto material para representar algo invisible.

Del latín *symbolum*, signo, señal; del griego *sumballein*, comprar dos cosas simultáneamente que son complementarias entre sí y se necesitan la una de la otra para comprender su significado.

"Los símbolos necesitan ser compartidos por los miembros de una comunidad, sin lo cual no podrían ser comunicados" (Schwimmer 1982: 14).

determinada aunque ella misma no pueda ser palpada sensorialmente. De ahí que los símbolos, para aparecer como tales, se manifiesten a través de objetos materiales, sonidos, figuras, etc.⁵.

Ahora bien, lo específico de los símbolos religiosos⁶ es que se encuentran ubicados dentro de un contexto particular: lo sagrado, lo religioso. Por lo tanto están cargados de un sentido del cual no participarán otros símbolos.

5 A más de la definición antes enunciada" Un símbolo puede definirse como un fenómeno físico (tal como, por ejemplo: un objeto, un artefacto, una secuencia de sonidos) que tiene una relación necesaria con las propiedades físicas del fenómeno que lo soporta.

Los hombres simbolizan, esto es, confieren significados a fenómenos físicos, en casi todos los aspectos de su vida diaria" (Beals y Hoijer 278-279).

"Mediante los símbolos, nuestras creencias e ideas se hacen tangibles y se expresan de manera concreta con lo que adquieren una cierta resistencia y resultan más fáciles de comunicar" (Rossi y O'Higgins 1985: 56).

6 "Un símbolo religioso transmite su mensaje aun cuando no se le capte conscientemente en su totalidad, pues el símbolo se dirige al ser humano integral, y no exclusivamente a su inteligencia. El simbolismo desempeña un papel considerable en la vida religiosa de la humanidad; gracias a los símbolos, el mundo se hace 'transparente', susceptible de 'mostrar' la trascendencia" (Eliade 1973: 111-112).

"Los símbolos religiosos pueden ser verbales, tales como los nombres de dioses y espíritus, ciertas palabras, frases o canciones que se cree contienen algún poder sobrenatural. Los mitos o narraciones sagradas... tienen un poder sagrado en sí mismos.

El simbolismo religioso puede expresarse también en objetos materiales: máscaras, estatuas, pinturas, vestuario, decoraciones corporales o en objetos del ambiente físico.

En el ritual religioso todos estos medios simbólicos son usados para expresar ideas religiosas. En razón de que las ideas religiosas son muy complejas y abstractas necesitan una representación simbólica para ser captadas" (Nanda 1987: 277-278).

Qué es entonces lo que hace que los símbolos religiosos sean específicos?

Por lo general estos símbolos se hallan dentro de actos modelados que, realizados en un grupo social, ponen a dicho grupo en relación con la divinidad y a los hombres entre sí. Estos actos modelados son los ritos⁷.

Sin embargo tendremos oportunidad de ver, dentro de ciertos ritos, la presencia de símbolos no religiosos.

Objeto del presente estudio será el tratar de descubrir cómo el rito, el gesto y el símbolo cumplen funciones específicas en lo que se refiere a relacionar a los hombres o a un grupo con lo sobrenatural y a los miembros de ese grupo entre sí pero no solo eso, sino también

7 "Hay que establecer una distinción entre los términos **ritual**, utilizado como sustantivo que implica un complejo de actos en el que entran una serie de personas, y **comportamiento ritual**, que se refiere a los actos individuales de índole ritual,... el hecho de llevar un anillo para indicar que se está casado... las evitaciones 'totémicas'" (Mair 1984: 224).

"Un ritual religioso es un patrón de conductas que implican manipulación de símbolos religiosos. La mayoría de los rituales religiosos usan una combinación de las siguientes prácticas para comunicarse y controlar los espíritus y poderes sobrenaturales: oración, ofrendas, sacrificios, manipulación de objetos, contando o representando mitos alterando de estado fisiológico del individuo, danza y drama" (Nanda op. cit. 280).

"El rito es ante todo una manifestación vívida de la vida comunitaria, el acto mismo de la conciencia del pueblo, por consecuencia, su propia historia" (Urbano 1976: 7).

"El drama ritual es un vehículo culturalmente comprensivo para expresión del grupo y del individuo en las coyunturas críticas de la esfera social y del ciclo vital personal, dado que estas crisis están prescritas por el medio ambiente natural o definidas por la cultura. En tales ceremonias, se funden el arte, la religión y la vida cotidiana, y los significados culturales se renuevan y recrean sobre un escenario tan grande como la misma sociedad" (Diamond y Belasco 1982: 97).

mostrar de qué manera esta doble relación fortalece y mantiene instituciones, sistemas y la misma estructura social y cultural de los indígenas de esta provincia de Chimborazo.

Haremos uso frecuente de citas de diversos autores para hacer más asequible la comprensión de esta exposición a más de la presentación de varios testimonios sobre un mismo aspecto para evidenciar rasgos comunes o diferentes que nos ayudarán en el análisis.

El presente estudio parte de un esquema sencillo que esperamos facilite la contextualización de los diversos ritos que se analizarán y por lo tanto su interpretación y comprensión.

No quisiéramos terminar esta introducción sin agradecer a quienes han hecho posible este trabajo. De manera especial a los alumnos del Seminario Indígena quienes pacientemente nos informaron durante horas en un ambiente de alegría y confianza; a los compañeros del Equipo Misionero Itinerante quienes, sacando tiempo a su importante labor, colaboraron con testimonios inapreciables.

RITOS DE PASO O INICIACION

Dentro de esta parte del trabajo consideraremos como tales al nacimiento, el bautismo, el matrimonio y los ritos funerarios⁸.

Vale la pena considerar desde ahora dos aspectos importantes en lo que se refiere a los ritos del nacimiento y del bautismo:

- a. Tomaremos en cuenta ritos que, si bien no son propiamente de iniciación, son importantes porque expresan la incorporación del individuo a un grupo o cultura determinado, en nuestro caso, al de

8 "Entre los ritos de paso se encuentran aquellas ceremonias relacionadas con el embarazo y el nacimiento, el compromiso y el matrimonio, la muerte y los funerales, los viajes o 'paso territorial'" (Bock 1985: 107).
Para otros (Nanda 1987: 343) hay una distinción entre ritos de iniciación y ritos de paso:

los indígenas de la provincia de Chimborazo.

- b. Mostraremos también que, aunque los rituales se realizan con niños, son también verdaderos ritos de paso o iniciación para los adultos.

Trataremos de ir considerando en cada rito lo que será nuestro propósito a lo largo de este estudio: mostrar la doble relación que se establece entre el hombre y la divinidad y con otros hombres así como también la función de esas relaciones en la perpetuación de instituciones y sistemas, así como el mantenimiento de las estructuras social y cultural.

Nacimiento

Cuando un niño nace, la partera pregunta a sus padres qué nombre le van a imponer. Le bañan y, enseguida, colocándole un poco de agua y de sal en la boca, le imponen el nombre diciendo: "en el nombre del Padre, del hijo y del Espíritu Santo. Vas a llamarte...". Consideran la partera y los padres del niño que este ya ha sido "bautizado". Con este mismo nombre le hacen registrar oficialmente.

"Después que nace, la partera pregunta a los papás que nombre van a dar. Ellos dan el nombre. La partera nombra y pone el agüita. Al poner el nombre lo hace bañar y dice que Taita Diosito ha favorecido".

La pallaj mama, es decir la partera, la que recoge el niño, "pone

"Rito de iniciación. Ritual que marca el paso de la niñez al estatus de adulto...

Rito de pasaje. Ritual que marca la transición de un individuo de un estatus a otro".

"Un ser humano no se convierte en miembro de su sociedad por el mero hecho de haber nacido, sino que ha de ser aceptado en el formalmente. Esto se hace dándole públicamente nombre al niño o representándolo a los parientes de sus padres. La llegada a la edad adulta social está señalada por el ritual, del mismo modo que lo están el matrimonio y la muerte" (Mair 1984: 225).

con el dedo meñique, un poquito de agua y un poquito de sal en la boca diciendo el nombre y "yo te bautizo en el nombre del Padre y del hijo y del Espíritu Santo". Si es mujer le perforan en seguida las orejas".

Este rito realizado por la partera tiene todas las características propias de un rito de paso:

- separación
- transición o marginal
- incorporación o agregación.

El solo hecho de llegar al mundo, de nacer, no quiere decir que el niño sea considerado inmediatamente como persona o, al menos, como un miembro del grupo o la familia. Se encuentra de por sí separado. O sea, culturalmente el grupo o la familia no lo hacen parte de ellos aún; es mirado, en cierta forma, como extraño, como ajeno al resto de las demás personas.

Pero cuando sobre ese niño se ejerce el sencillo ritual anteriormente descrito, inmediatamente pasa a formar parte del grupo familiar, ya posee lo que toda persona tiene porque sobre él ha sido pronunciado el nombre divino y su propio nombre. Ya tiene una identidad y una pertenencia al grupo.

Tal vez valga la pena anotar que el rito celebrado por la partera no es propiamente el rito del bautismo, el cual se realizará después en el templo, con padrinos, etc. Estudiaremos dichos rito más adelante.

Cabe destacar aquí, entonces, cómo el ritual mencionado hace posible que el niño entre en esa doble relación antes dicha: con su grupo familiar y con Dios. Esto ayudará a que instituciones como la familiar y la religiosa salgan fortalecidas. El nuevo miembro no es un cualquiera, sino que es alguien que ha entrado a pertenecer a una familia, de un modo establecido de antemano en virtud de un ritual que tradicionalmente incorpora al recién nacido a una familia y a un grupo social determinados.

Consideraremos ahora algo que habíamos anotado más arriba y que nos parece importante. En caso de que el niño que ha nacido sea el primero para esa familia, dicho nacimiento se convertirá igualmente en un rito de paso para sus padres, en el sentido de que inaugurarán con tal acontecimiento su vida como padres. Antes del nacimiento del niño no lo eran; con la venida de ese niño al mundo él adquiere ese carácter de hijo y, correlativamente, ellos obtienen el estatus de padres.

Volviendo al caso del niño, este, por medio del ritual, ha sido puesto en relación con la divinidad que es la divinidad del grupo familiar y también, en muchos casos, comunal. Por esta relación, decíamos saldrán fortalecidas las instituciones familiar y religiosa y consecuentemente la misma estructura social que engloba dichas instituciones.

En un testimonio descrito más arriba se hacía referencia a la perforación de las orejas en caso del nacimiento de una niña. Este hecho pudiéramos entenderlo también como un signo explícito de aceptación y pertenencia.

Haremos relación ahora a otros ritos que se practican durante el nacimiento de un niño que no consideraremos explícitamente como ritos de paso, pero que pueden ayudarnos a comprender de mejor manera lo que ocurre en un grupo familiar cuando un niño viene a la vida.

Dispondremos esos ritos de acuerdo a dos tipos;

- a. Los que tienen que ver directamente con el niño.
- b. Los que realizan los padres del niño y otras personas.

Veamos los primeros haciendo constar las palabras de los mismos indígenas:

"Le limpiaron los ojos y luego le hicieron la señal de la cruz en la boca".

"Las parteras, cogiendo una aguja gruesa con hilo rojo, 'cosen' la

boca, los ojos, los pies, la nariz, para que no sea chismoso, mentiroso, llorón, etc., la partera va aconsejando mientras 'cose'".

"La madre o de la partera, cuando es recién nacido apenas ha envuelto al niño, lo levanta y sopla sobre él, dirigiendo el soplo desde los pies a la cabeza".

"Después de envolver al niño, la partera le friega al niño con las manos, se saca los cuyes /hace sonar las articulaciones de los dedos de las manos/ y después sopla, para que no le dé ninguna enfermedad".

En los testimonios presentados evidentemente no nos encontramos ante ritos de paso, sino más bien, constatamos prácticas que buscan conjurar eventuales enfermedades o "daños". Fijémonos en un gesto sumamente importante para los indígenas de Chimborazo y que tendremos oportunidad de tratar más adelante: el soplo, utilizado aquí para alejar cualquier mal que pueda causar daño al niño. Con el aire que se sopla se quiere contrarrestar la acción nociva de algún "mal aire" que intente afectar al recién nacido. Este está indefenso y no tiene la capacidad de alejar el mal de sí, por lo tanto su madre o la partera realizan esta acción o gesto repetidas veces durante algunos días. Quizá sea una manera de reforzar o reactualizar el rito original cuando en nombre de Dios se "bautizó" y se dio nombre al niño. Puede tratarse de otro modo de renovar el espíritu bueno que el niño recibió en el momento de nacer.

De todas maneras este comportamiento ritual y el gesto principal utilizado nos llevan a intuir su importancia dentro de la vida religiosa del grupo que quiere preservar, a través de tal ritual, a aquel que ha sido integrado como nuevo miembro de la familia.

Hacíamos referencia también a aquellos ritos y gestos de coser, limpiar los ojos del niño y otros órganos, así como hacer la señal de la cruz en la boca; los mismos indígenas explican que realizan esto para que el niño no sea mirón o curioso y para que no diga malas palabras; pero también puede ser entendido como el deseo, a lo mejor inconsciente, de

que el mal no penetre por estas vías o partes del cuerpo⁹.

"En la entrada de la casa/ donde ha nacido el niño/ las mujeres rezan el Bendito¹⁰ y dan la bendición al niño y a la mamá".

"El esposo fue y prendió fuego, preparó un agua con hierbas amargas y se la llevó a la esposa. Antes que ella tomara el agua los dos rezaron el Alabado y bendijeron el agua, ella primero y después él".

Estos son ritos que se dan alrededor del acontecimiento que ha motivado la intervención de algunas personas de la comunidad (punto b). No tienen que ver directamente con el niño, aunque todo ha sido causado precisamente por él. Estos ritos no pueden ser considerados de paso o iniciación, aunque el hecho de que esas personas visiten al niño y a su familia, está manifestando inconscientemente o indirectamente que ese

9 Todos los orificios humanos, afirman algunos, son considerados por muchos pueblos como vías de penetración de espíritus malignos y para evitar o neutralizar sus acciones hay que crear barreras cercanas a los oídos, ojos, nariz y especialmente la boca y los órganos genitales (Cfr. El hombre, el mito y la magia. N° 4. 1979: 54).

10 El Bendito es quizá la oración cristiana más utilizada por los indígenas y, al parecer, considerada como portadora en sí misma de ciertos poderes. La forma por ellos rezada y que difiere un poco de la original, es:

"Bendito Dios alabado
es el Santísimo Sacramento del Altar,
y María concebida en gracia,
sin mancha de pecado original,
desde el primer instante de su ser natural.
Amén".

Dicha oración, decíamos, es utilizada con mucha frecuencia para las numerosas bendiciones que los indígenas realizan y además es pronunciada en castellano pese a que existe una traducción quichua.

Al Bendito también se le conoce con el nombre de Alabado. Cuando los indígenas dicen que van a realizar el "alabadi", están haciendo referencia a una bendición durante la cual se rezará el Bendito o Alabado.

niño ha sido aceptado como un nuevo miembro de la comunidad que ha sido incorporado al grupo. De hecho las visitas solo se permiten cuando han tenido lugar los ritos enunciados anteriormente.

Nadie, a excepción de la partera y de algunos familiares cercanos, pueden entrar a ver el niño, porque se le considera vulnerable a cualquier enfermedad de tipo, en la mayoría de las ocasiones, sobrenatural. Los rituales referidos dotan al niño de una mejor resistencia.

Sin embargo, a pesar de esto, se piensa que el bautizo "oficial" en el templo y realizado por el sacerdote, está dotado de mayor poder que los ritos realizados por la partera inmediatamente después del nacimiento.

Dentro de los ritos descritos anteriormente vamos a destacar los gestos más importantes que han sido utilizados.

Un primer gesto que tomaríamos en cuenta sería el de la bendición. Es un gesto muy importante para el indígena, el cual es utilizado, como tendremos oportunidad de ver, en numerosas y diversas ocasiones.

El gesto de la bendición va acompañando por la general con la proclamación de la fórmula trinitaria propia.¹¹

Recordemos que desde que el niño viene a la vida ya se realiza sobre él un ritual en el cual el gesto de la bendición, a lo mejor no tan explícito en ocasiones, se asocia a la fórmula trinitaria mencionada.

Aquí la protección que se invoca viene enunciada por las palabras de la partera y acentuada por el gesto de la bendición. La eficacia que se pretende lograr con este gesto está contenida en el gesto mismo de bendecir y en la fórmula pronunciada.

Pero a más de la bendición y de la invocación realizadas por la partera sobre el niño, hay otros momentos durante los cuales el gesto de

11 Fórmula trinitaria: "En el nombre del Padre, y del hijo, y del Espíritu Santo. Amén".

la bendición se actualiza, como habíamos constatado durante la visita de las mujeres al niño y a su madre, y cuando los padres del recién nacido bendicen el agua de infusión que tomará la madre.

Pudiéramos ahora tratar de captar, en parte al menos, el sentido que tienen dichas bendiciones.

Una primera cosa que es preciso no olvidar es aquella de que los ritos, gestos, símbolos, etc., se inscriben dentro de un contexto amplio que es aquel del mundo de las creencias, el mundo de lo sagrado, de la religión. Esto significa, en otras palabras, que hay un poder sagrado, sobrenatural, al cual se puede tener acceso o del cual se puede lograr una intervención favorable precisamente por medio de gestos, ensalmos, oraciones, cantos, etc.

El gesto sería, entonces, una manera concreta, visible, de actualizar y hacer presente ese poder sobrenatural; es el intento de que lo corriente y normal (un objeto, una situación, un momento, etc) sea transformado en algo distinto, separado de lo común. Por ejemplo, en el agua de infusión que recibe la bendición de los esposos se ha operado un cambio, es distinta.

La bendición es, entre otros, ese gesto que hace intervenir el bien de parte de la divinidad.

Pero hay algo también muy importante y es el hecho de que la bendición es un gesto que puede ser realizado por todas las personas (veremos numerosos casos al respecto), no se necesita de un especialista sagrado para llevarla a efecto. La partera, las mujeres de la comunidad y los esposos ejercen su derecho a bendecir, a ser escuchados por la divinidad y, por lo tanto, de participar de los bienes que provienen de ella. La bendición también puede ser entendida, como en el caso de las mujeres que llegan a realizarla, como una manera de desear el bien a esa familia y al niño recién nacido; que ningún mal se acerque a ellos. También es una manera, al parecer, de expresar que no se debe tener recelo por su visita, que vienen a alegrarse junto con los padres del niño y que no deben temer ningún daño.

En el caso de la invocación y bendición sobre el agua de hierbas encontramos la dialéctica propia de toda bendición o de todo gesto en general: conjurar el mal y crear las condiciones favorables para que el bien se haga presente. Al bendecir el agua, los esposos están esperando implícita y a los mejor inconscientemente, esas dos cosas; que esa bebida le traiga el bien a la mujer y que sea alejado el mal que eventualmente pueda llegarle a través de esa bebida.

Vemos entonces, según lo que hemos estado considerando, cómo la bendición y la fórmula (a más de otras palabras utilizadas en ocasiones), parece tener una gran diversidad de sentidos, pero pudiéramos de todas maneras tratar de sintetizar los principales que hemos analizado hasta ahora. La bendición sería un gesto (inscrito dentro de los más diversos rituales) que cumple, al menos, con una doble función muy importante:

- a. Establecer o reforzar la unión con la divinidad. tener acceso a ella y hacerla intervenir a favor de la persona misma que realiza ese gesto o de otras personas. Es una manera de lograr que el mundo de lo sobrenatural y su poder benéfico se actualice y entre de nuevo en relación con el mundo de las personas. Más adelante tendremos ocasión de ver esa relación también con plantas y animales.
- b. La bendición es también un gesto que, utilizado en distintas circunstancias rituales, como hemos visto, sirve para expresar sentimientos y actitudes entre las personas: confianza, solidaridad, amistad, respeto, etc.

Bautismo

Históricamente se dio el hecho de que ritos de iniciación indígenas fueron reemplazados oficialmente por el bautismo cristiano.

Antiguamente el cortar el pelo, poner el nombre y otras acciones importantes constituían la ceremonia o ceremonias primordiales mediante las cuales el niño entraba a formar parte explícita de la comunidad (Cfr. Marzal 1983).

Con el advenimiento de la religión católica de la península española, el antiguo o antiguos ritos fueron desplazados, oficialmente decíamos, por considerárseles paganos, idolátricos e incluso diabólicos; tal fue el caso, afirmábamos, del bautismo.

Los indígenas en general comenzaron a considerar el bautismo católico como el rito oficial de iniciación, no tanto en el sentido de que dicho rito constituyera o transformara en adulto al infante como el empezar a tener un estatus de persona, de miembro del grupo.

Pudiéramos adelantar desde ahora el doble carácter del bautismo como medio de relacionar a quien lo recibe con una institución religiosa, el mundo de creencias del grupo y con otra institución social que sería su misma comunidad.

El bautismo lo consideraremos entonces como un acontecimiento socio-religioso que permite al niño establecer esas dos relaciones importantes: con la divinidad y con su grupo de origen.

Esto sería lo fundamental, pero hemos de ver otras implicaciones también importantes en nuestro análisis.

Habría que decir entonces que podemos entender los ritos del bautismo y los gestos inscritos en ellos desde una triple perspectiva.

- a. Aquellos ritos por medio de los cuales es el niño quien entra directamente en contacto con la divinidad.
- b. Ritos y gestos realizados por intermediarios que piden a la divinidad beneficios para el niño.
- c. Aquellos ritos, gestos y símbolos que ayudan a fortalecer las relaciones familiares y comunales y que están inscritos dentro de la celebración del bautismo.

Cabe advertir que nos referiremos, en la medida en que lo creamos necesario, al ritual católico del bautismo; hablaremos más bien de aquellos ritos que culturalmente han sido establecidos por los mismos indígenas,



Niño indígena



Familia indígena

aunque para ello hayan incorporado elementos propios del catolicismo.

En cuanto a la primera perspectiva en que nos situaremos, la de aquellos ritos y gestos por medio de los cuales el niño entra directamente en contacto o relación con la divinidad o "seres espirituales", contamos obviamente con los propios del ritual católico, pero también con otros que son específicamente de los indígenas.

"El brindis consiste en que todos los participantes se colocan en círculo en el patio y en medio colocan una olla de chicha. Quien hace el brindis hace un llamado a los espíritus de los difuntos de todos los muertos de esa comunidad, los llaman por sus nombres.

Una vez que los espíritus están presentes, el papá saca al niño y se lo entrega a quien hace el brindis, este lo recibe y lo entrega a los espíritus"¹².

Destacaremos en este ritual algunos gestos que nos parecen importantes y trataremos de mostrar la función que cumplen.

Primero, antes de entrar a determinar los gestos allí presentes, veremos las personas que intervienen.

Celebrando este ritual se encuentran el niño, quien ya ha sido bautizado por el rito católico mediante el ministro oficial de la iglesia; se encuentran también su padre y una persona escogida para hacer el brindis. Ahora bien, entre estas personas se establecen relaciones específicas dentro del ritual (perspectiva c), relaciones que se expresan mediante gestos concretos que son captados, a lo mejor

12 "Difundida está la costumbre de depositar al recién nacido en el suelo. Existe todavía en nuestros días en ciertos países... al niño, una vez bañado y fajado, se le deposita en tierra. Acto seguido, el padre lo levanta (de terra tollere)* en señal de reconocimiento... El rito de despositación sobre la Tierra implica la idea de una identidad sustancial entre la Raza y el suelo" (Eliade 1973: 122-123).

* Quitar de la tierra.

parcialmente, como simbólicos, por las personas presentes y por quienes los realizan.

El padre carga el niño y lo entrega a la persona que está haciendo el brindis. Aquí se crea una relación especial entre el padre del niño y quien hace el brindis. Esa relación es expresada simbólicamente con la entrega del niño. No es solo el niño quien hace posible esa relación sino el gesto de la entrega del niño. Pero es un gesto que requiere de otro gesto para su consumación, para que la expresión simbólica sea completa: ese otro gesto se dará de parte de quien ha sido escogido para hacer el brindis: el gesto de recibir al niño.

Hay entonces una relación específica entre dos personas dentro de un ritual instituido, pero esa relación se encuentra expresada, hemos dicho, por medio de dos gestos distintos que son complementarios el uno del otro: no puede faltar ninguno de los porque de lo contrario su función principal y simbólica no llegaría a darse.

Visualicemos esto con un gráfico:



expresión simbólica

Gráfico N°1

Pudiéramos decir además que aquí, en este rito, lo importante, a más del niño por supuesto, es el gesto de dar, de entregar.

Pero vamos más adelante. Una vez recibido el niño, el que hará el brindis lo entrega a su vez (perspectiva b) a los espíritus colocándolo en el suelo. Notemos que aquí el gesto de entregar el niño a los espíritus se concretiza, se hace visible por medio de otro gesto simbólico: colocarlo

en el suelo. Se supone, dentro de todo el contexto ceremonial que se está realizando, que los espíritus de los familiares muertos están presentes; a ellos se les quiere entregar el niño para su protección. El padre del niño y la persona encargada del brindis hasta este momento han sido intermediarios (perspectiva b), es ahora cuando el niño, sin intermediario alguno, está en contacto con los espíritus de sus antepasados (perspectiva a), espíritus que a su vez están en contacto con la divinidad o participando de ella. Los beneficios de este ritual vendrán directamente sobre el niño y, posiblemente, a través de él, a la familia y a la comunidad.

El brindis, entonces, pudiéramos decir, tiene dos momentos:

- a. Es el niño quien se brinda a los espíritus de los familiares muertos para su protección.
- b. Con la chicha que se brinda a los presentes se advierte, y es otro gesto, que el niño ha sido recibido o aceptado por sus antepasados. El niño tiene ahora un vínculo no solo con los familiares vivos, sino también, algo que es sumamente importante, ese vínculo ha sido establecido con los familiares muertos, con los antepasados que son la raíz, el origen y a la vez la posibilidad de la reproducción en el tiempo del grupo familiar. Descubrimos entonces que el niño tiene una ascendencia que lo une a sus progenitores y a su familia extensa. Los antepasados de estos son ahora sus propios antepasados.

A más de lo que hemos analizado en este rito podemos ver también que los gestos utilizados son entonces expresiones simbólicas relacionales que cumplen funciones importantes y explícitas para fortalecer instituciones y sistemas determinados que mantienen la cultura de los indígenas de Chimborazo.

Veamos ahora otros ritos para acercarnos a una comprensión más global de su sentido e importancia para los indígenas de esta provincia.

"El día del bautizo se lava la madrina, se pone la mejor ropa... y pide el huahua a la mamá, le pone un vestido blanco que le ha comprado, le pone también zapatos, medias, etc. Pone al niño en la

espalda y lo lleva a bautizar... En los cruceros de los caminos la madrina se detiene, hace una oración, se santigua y echa chagrillo al suelo. Hace esto todas las veces que encuentra un cruce de caminos".

En el ritual de la madrina, aunque a primera vista parezca incomprensible, los gestos nos ayudarán a captar el sentido de tal ceremonia.

Destacaremos tres cosas que nos parecen importantes para adentrarnos en el significado del rito.

Una primera sería la oración. A quien quiera que esté dirigida esa oración será de súplica o de agradecimiento; de todas maneras podemos deducir que se hace a favor o en vez del niño. Por lo general este tipo de oraciones tienen carácter de súplica, de pedir la protección para el niño que lleva en su espalda.

Otra cosa a destacar es el gesto de santiguarse, unido, nos parece, al de echar el chagrillo en el suelo.

Santiguarse significa, habíamos afirmado más arriba, invocar la presencia de la divinidad, hacerla cercana, a quien seguramente se ha dirigido la oración previa. La bendición que, como decíamos, patentiza una presencia o cercanía divinas, hace que el gesto de coger y arrojar el chagrillo esté mediado por la intervención divina; por eso antes de echar el chagrillo viene la bendición, la cual como es costumbre, se efectúa luego de que la persona extiende la mano para recibirla.

Vemos entonces tres momentos importantes en este rito de la madrina:

- Extiende la mano para recibir la bendición o, lo que es más seguro, como veremos posteriormente, junta las manos para suplicar le sea dada esa bendición.
- Se santigua como expresión de que se le ha dado esa bendición y ella la ha recibido.

- Toma el chagrillo y lo arroja al suelo.

Insistimos entonces en que este acto de echar las flores al suelo, es un gesto religioso mediatizado por la bendición de la madrina.

Ahora bien, el chagrillo no es arrojado en cualquier parte, sino en los "cruceiros" o cruce de caminos: es decir, donde el encuentro de los caminos forman una cruz, alusión a un símbolo religioso importante para la fe de los indígenas, independiente de sus contenidos.

Pudiéramos entonces tratar de explicarnos este ritual en el sentido de que, la madrina (perspectiva b) busca la protección del niño por parte de la divinidad (o divinidades) hasta que sea bautizado, rito mediante el cual recibirá la intervención directa de esa misma (otra?) divinidad (perspectiva a).

La madrina, en este caso, ha sido la intermediaria, quien ha logrado, por medio del rito aludido, invocar y recibir la protección para su ahijado.

Esta es una parte de su función u obligación como madrina, evitar que el mal, que puede encontrarse de cualquier manera y en cualquier lugar o momento, llegue al niño antes de su bautizo.

Este ritual está obedeciendo a una relación contraída de antemano entre los padres del niño y la misma madrina, quien tiene que velar responsablemente por el bien del niño en todos sus aspectos; el compadrazgo será entonces, como parentesco ritual, la intitución que saldrá fortalecida por el cabal cumplimiento de su obligación en relación con el ahijado a ella encomendado (perspectiva c).

Describiremos algunos ritos y los consideraremos desde la óptica indicada, porque los volveremos a tomar para ubicarlos dentro del tema que nos ocupa directamente, el de los ritos de paso.

Veamos entonces, como decíamos, los siguientes testimonios desde la llamada perspectiva c.

"En la casa del huahua los padrinos saludan a los papás como si no se hubieran visto /esto es después del bautizo/. Los reciben de una manera muy comedida y los hacen entrar... Todos se **quitan** el sombrero y la madrina entrega el niño a la mamá... la mamá se **arrodilla** y los padrinos dan la bendición al huahua; enseguida entregan los alimentos".

"En la casa de los papás del huahua, estos **piden la bendición** a los padrinos **arrodillándose** delante de ellos"

"Al regresar la madrina con el huahua lo entrega a la mamá, para esto pone el huahua en el suelo sobre una bayeta roja, le da la bendición tres veces, luego el padrino hace lo mismo. Al dar la bendición pone los dedos /índice y pulgar/ en forma de cruz. Dan consejos al huahua. La mama se pone de rodillas y **pide la bendición**; la mamá recibe esta la madrina y el papá del padrino. Después los presentes **piden la bendición** a los padrinos".

"Al entregar la madrina el huahua a la mamá, le **pide la bendición** y también la mamá le **pide la bendición** a la madrina y a los mayores de la comunidad, quienes dan muchos consejos.

No vamos aquí a analizar cada uno de los gestos que conforman los ritos descritos, solamente queremos, como decíamos, que se miren a través o desde la perspectiva propuesta, como medios culturales de relación y fortalecimiento de relaciones entre personas que han entrado en contacto a través de una institución tan importante como es la del compadrazgo.

Evidentemente podemos descubrir dos tipos de gestos:

- a. Unos propiamente religiosos: la bendición, el arrodillarse (en el contexto explícito dentro del cual estamos analizando ese gesto), la señal de la cruz, etc.
- b. Otros que no son estrictamente religiosos pero que tienen su función dentro del marco ceremonial que se realiza: el saludo,

quitarse el sombrero, etc. Estos gestos los analizaremos desde la perspectiva de ritos de paso.

En efecto, habíamos considerado los ritos de paso como aquellos que inscriben al niño, entre otras cosas, dentro de la normas, roles y estatus de una sociedad.

El bautizo, afirmábamos, hace posible que el infante sea explícitamente recibido y aceptado por la comunidad en la cual ha nacido. Los padrinos (quienes en el caso de ser el primer niño nacido son los mismos abuelos en la mayoría de las ocasiones) cumplen en este sentido la doble función o el doble papel de ser a la vez representantes de los padres y representantes de la comunidad, que se hará presente, de una u otra manera, en los momentos más importantes de la ceremonia.

Decíamos también que el rito de paso está conformado por tres fases o momentos, todos distintos pero complementarios y por lo tanto necesarios.

Tomando como base un gráfico propuesto por Bock (1985: 109), tendríamos entonces:

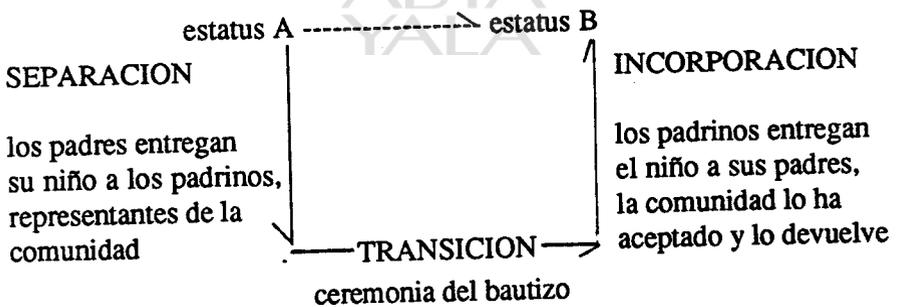


Gráfico N° 2

Para sintetizar lo dicho hasta ahora pudiéramos considerar entonces que ritos y gestos que se suceden dentro de la celebración del bautizo si bien cumplen una función estrictamente religiosa, también cumplen una función cultural de relaciones entre los miembros de una comunidad;

función que está encaminada a fortalecer y a mantener instituciones tan importantes como el compadrazgo, la comunidad, el mismo rito de paso. Instituciones que se verán actualizadas (y por eso fortalecidas) cada vez que nuevamente se realice el bautizo de un niño, lo que podemos entender, globalmente, como la reproducción de la misma estructura social y cultural del grupo¹³.

Matrimonio

Todos los pueblos, cualquiera sea forma de entenderlo y realizarlo, cuentan con el matrimonio como un aspecto fundamental, como una institución o sistema básico en la vida del grupo (Cfr. Panoff 1974: 24-25; Lowie 1979: 9; Lévi-Strauss 1985: 181).

No trataremos aquí del matrimonio en sí, lo cual sería bastante amplio, simplemente queremos asumirlo y situarlo en la perspectiva que venimos considerando.

La ceremonia del matrimonio constituye uno de los ritos de paso más frecuentes e importantes en las comunidades indígenas de Chimborazo. Son muchas las cosas que se ven implicadas en la celebración de los desposorios. Nos limitaremos, repetimos, a la cuestión puramente ritual; lo que expresa y lo que busca en el contexto cultural indígena de Chimborazo.

Si retomamos el esquema utilizado anteriormente para el bautismo (ver pg. 69), no se nos hará muy difícil el comprender así mismo el matrimonio como un rito de paso, mediante el cual dos personas, los novios, sufren una transformación en cuanto el estatus o posición que han tenido dentro de la comunidad, y el que comenzarán a poseer una vez cumplido el rito de paso o de transición.

13 "Una función esencial que cumplen los ritos es la de unir entre ellos a los" miembros de un mismo grupo social. Tienen también que sublimar la tensión creada por la lucha perpetua por la supervivencia del grupo... Son liberación de energía largo tiempo reprimida" (Valade 1983: 373).

Queremos de antemano advertir algo que nos parece importante: lo propiamente transformante del matrimonio no se restringe únicamente al momento del rito; como veremos luego, hay obligaciones que la nueva pareja de casados deberá realizar para ser reconocidos, en algunos lugares, como un nuevo matrimonio por parte de la comunidad, obligaciones que están fuera del momento mismo del rito matrimonial.

Hay un rito del matrimonio con gestos y oraciones propios, pero lo transformante del matrimonio para que sea verdaderamente un rito de paso, no está limitado, repetimos, al mero rito sino al matrimonio en sí.

El matrimonio entre los indígenas de Chimborazo comprende muchos ritos, algunos de los cuales tendremos en cuenta en otro momento y otros serán motivo de nuestra atención inmediata. Consideraremos los más importantes.

Hay un ritual (que no entendemos como propiamente religioso aunque por momentos pueda utilizar tales elementos) que es el celebrado cuando el muchacho quiere oficialmente pedir a una chica en matrimonio. Recibe varios nombres según distintos lugares **rimayaicui**, **mañari**, **huarmirimai**, etc.; pero el rito es fundamentalmente el mismo y con los mismos gestos.

Quando se oficializa el matrimonio viene otro rito llamado **japitucui** por unos y **ricuri** por otros.

El **sirichi** o **puñanacui** será otro rito que se celebrará en la noche después del matrimonio eclesíástico.

En la madrugada del día siguiente realizan el **jatarichi**.

Pudiéramos entonces pasar a mostrar los momentos que nos parecen los más importantes dentro del ritual, o sea en la ceremonia total del matrimonio. Incluiremos algunos ritos que, si bien los analizaremos en otro momento, vale la pena tenerlos en cuenta.

1. **Rimayaicui**, **mañari**, **huarmirimai**. El muchacho pide a la muchacha en matrimonio.

2. **Japitucui, ricuri.** El muchacho, días después del **mañari** oficializa el consentimiento trayendo presentes a la novia.
3. **Huillai.** La novia anuncia oficialmente su matrimonio a la comunidad.
4. **Matrimonio civil.**
5. **Baño del novio (o de los novios)** en la madrugada del día del matrimonio eclesiástico.
6. **Matrimonio eclesiástico.**
7. **Sirichi.** Los novios pasan, oficialmente, su primera noche juntos.
8. **Jatarichi.** Los novios se levantan y son reconocidos oficialmente como esposos por la comunidad.
9. El "entregue". Delante de la comunidad, una persona escogida, entrega un novio al otro y declara sus responsabilidades.

Todos estos pasos (hay otros) constituyen en su conjunto, el matrimonio. Iremos viendo cada uno de ellos.

El huarimirimai

"Cuando los papás del muchacho van a pedir a la muchacha se llama **japitucui, rimayaicui, huarimirimai**".

"Los papás del muchacho llegaron en la madrugada a la casa de la muchacha. El chico se quedó afuera un rato. Fueron llevando azúcar, pan y trago.

Al entrar fueron recibidos por el dueño de la casa y luego dijeron que si sería posible que les prestaran un macho para arreglar la paja porque querían traer paja del cerro. Empezaron en seguida a brindarles trago. Tomaron un poco y los papás de la muchacha

dijeron: "esto ya no se trata de pedir macho sino que debe ser algo más que quieren ustedes, avisen la verdad".

"Después de que el muchacho y sus padres siguen rogando, aceptó la mamá. Ella es la primera que tiene que aceptar. Después acepta el papá.

Luego brindaron trago a cada uno y empezaron a tratarse de compadres entre los papás de cada uno. El novio ya le dice mamá a la que va a ser su suegra y la novia dice lo mismo a la mamá del novio".

"Lo primero que hacen es el rimayaicui, que consiste en que los papás del novio van a hablar con los papás de la novia. Para esto llevan dos botellas de trago y una de chicha. Llegan a la casa con el pretexto de pedir una posada porque se les ha hecho de noche, o cualquier otro pretexto. Luego empiezan a tomar.

Después de que han tomado declaran cual es el motivo de la visita /los padres al principio no aceptan/. Después siguen tomando hasta que llega el momento en que el papá del novio logra que el padre de la novia consienta en el matrimonio. Si este último da la mano como para saludar, es señal de que acepta el matrimonio de su hija. Luego se ponen de acuerdo sobre el día en que será el matrimonio civil".

"El mañari lo hacen siempre de noche. Los papás del muchacho van a pedir que los papás de la muchacha permitan el matrimonio. En un primer momento el muchacho no se presenta, solo sus padres con pretextos conversando del trabajo, de los negocios, que van a consultar algo, etc.

Empiezan a tomar y cuando han tomado bastante ahí entonces comunican el motivo de la visita. La mamá de la chica se pone bravísima.

Hacen llamar al muchacho, este entra y se arrodilla pidiendo la

bendición a los padres de la chica. Estos le hablan bastante fuerte y tratan de desanimarlo. El no se levanta hasta que le den la bendición. La bendición es la señal de que han aceptado el matrimonio".

Aunque difícilmente pueda apreciarse directamente como un ritual, el llamado **huarmirimai** tiene generalmente cuatro partes que lo modelan como tal.

Primera parte: Los familiares o los padres del muchacho llegan a la casa de la muchacha que será pedida en matrimonio. Primeras palabras de saludo e intercambio.

Segunda parte: Los padres del pretendiente explicitan los motivos de la visita o los padres de la chica descubren dicha intención.

Tercera parte: Hay resistencia por parte del padre o de la madre de la muchacha. Aquí se puede observar un comportamiento que en ocasiones es estereotipado en lo referente a la reacción de la madre de la pretendida.

Cuarta parte: Aceptación del matrimonio. Muy raras veces ocurre el rechazo.

Nos damos cuenta que en estos actos modelados para pedir a la muchacha en matrimonio tiene lugar la utilización de gestos diversos como al arrodillarse, la bendición, el abrazarse o darse la mano. Son gestos que expresan sentimientos e intenciones y por lo tanto debemos entenderlos como signos que establecen ciertos niveles de comunicación entre dos personas y, mediante ellas o por ellas, entre dos grupos.

Decíamos más arriba que es difícil denominar estos actos como rituales porque estamos acostumbrados a dar tal designación solo a aquellos que están explícitamente revestidos de lo religioso dentro de un espacio y tiempo sagrados; pero podemos y debemos decir que hay otros rituales que se ejercen en otros ámbitos fuera de aquel de lo puramente religioso. Serían, al decir de Eliade (1973: 172), formas laicas que

entrañan una estructura ritual¹⁴.

Ahora bien, dando otro paso en nuestro análisis, queremos ahora acercarnos a una serie de elementos que están implícitos en estos actos pautados para tratar de, según la óptica aquí mantenida, descubrir su importancia para la vida social y cultural de los indígenas de Chimborazo.

Según los testimonios descritos en ningún momento el novio va personalmente a pedir a la muchacha en matrimonio, siempre van sus propios padres, o en caso de faltar estos, algún familiar ya sea tío, hermano, etc. Pero quien va a pedir la mano no se entrevista directamente con la muchacha que ha sido elegida, sino con sus padres, quienes en definitiva serán quienes acepten o rechacen (lo que raramente ocurre) al pretendiente.

Se manifiestan aquí algunas cosas que nos parecen de mucha importancia.

El hecho de que sean los familiares o los padres de quienes quieren contraer matrimonio los que se ponen en contacto, está mostrando, por lo menos, una doble función de tal encuentro:

- a. Los padres de familia están cumpliendo en ese momento el papel de representantes de dos grupos familiares que son, como sabemos, bastante amplios. Unos y otros tienen que considerar el tipo de relación que se establecerá en adelante dado el caso de que el matrimonio se consuma. La serie de relaciones y contraprestaciones (económicas, sociales, rituales, etc.) que tendrán origen desde el mismo momento en que se acepte la formalización de tal unión.

14. "A las prácticas estereotipadas que no tienen que ver, por lo menos primordialmente, con la religión se les ha denominado por lo común ceremoniales" (Mair 1984: 218).

"No toda práctica constituye necesariamente un rito. Menos cierto es que todo rito pueda ser considerado una práctica religiosa, por ejemplo el rito del saludo, que es uno de los más simples... Los ritos son acciones tradicionalmente pautadas" (Schwimmer 1982: 73-74).

- b. Sirve a la vez como medio de control hacia los jóvenes para garantizar que las normas de la comunidad a ese respecto se seguirán dando para, de esta manera, continuar con la reproducción de la comunidad no solo a nivel social sino a nivel cultural.

Hay un aspecto importante en las dos primeras partes de ese ritual. Por lo general los intermediarios del novio no expresan inmediatamente las intenciones de su visita, por eso van argumentando diversos pretextos a la vez que van ofreciendo trago y eventualmente comida a los dueños de casa. Notamos aquí como se da un doble aspecto del ritual que es asumido por ambas partes. Como así es la costumbre de pedir en matrimonio una muchacha, los padres de esta, desde los primeros momentos caen en cuenta de lo que se trata ya que esto se evidencia por elementos que son utilizados en estos casos por quienes solicitan a la chica: la hora de llegada, el trago que se ofrece, los pretextos que se dicen...

Por su parte los padres de la joven complementan respectivamente dicho ritual al escuchar todo lo que los padres o familiares del muchacho argumentan. La reacción vendrá en el momento cuando se exprese abiertamente el motivo de la visita. Esta reacción la entendemos como algo pautado, algo cultural, como un gesto específico dentro de todo el ritual de mañari. Pudiéramos decir que es un disgusto la mayoría de las veces estereotipado. No descartamos la posibilidad de que se de en ocasiones un disgusto real, pero pensamos que será asumido dentro del contexto del rito celebrado, ya que se ponen en evidencia otros gestos: arrodillarse, pedir perdón, ofrecer trago, etc.

A veces la reacción no será de disgusto sino que se reemplazará por un intento (casi siempre en vano) de disuadir a los padres del muchacho de tal pretensión argumentando que su hija no sabe hacer nada, que no tiene nada preparado, etc.

Otro momento importante a destacar en este ritual es aquel en el cual el pretendiente puede entrar a la casa de la muchacha y esta es llamada por sus padres. En algunas oportunidades, sin mediar ningún acto especial, los dos jóvenes se arrodillan y reciben de sus padres

consejos y bendiciones. En ocasiones, antes de la aceptación (o del rechazo), los dos muchachos son expuestos a una suerte de careo durante el cual se ven obligados a explicitar sus intenciones y la muchacha tiene que decir desde cuando se conocen (en caso de que los padres no se hayan enterado antes), si han hablado seriamente de contraer matrimonio, etc. Si la muchacha responde afirmativamente, los padres por lo general no se oponen a que tal unión se realice. Pero si la muchacha niega reiteradamente que entre los dos se haya llegado a un acuerdo y se mantiene en la negativa de casarse con ese muchacho, sus padres entienden claramente los sentimientos de su hija y expresan abiertamente a los padres del joven que tal matrimonio no será posible; estos entenderán las razones y abandonarán el intento saliendo de la casa.

Nos damos cuenta, por lo que decíamos antes, que este ritual es sumamente importante ya que lo que está en juego es el tipo de relaciones que se darán o se evitarán en el futuro. Son muchos los aspectos que se toman en cuenta para realizar este tipo de uniones, generalmente económicos: tierras, ganado, capacidad de trabajar, etc.

No pocos serán los padres de los dos jóvenes quienes deciden el matrimonio por encima de la voluntad de estos, precisamente por razones económicas. Enunciamos este aspecto que nos parece importante aunque no sea tema de este estudio.

Gestos como el arrodillarse y la bendición, importantes en este ritual, han sido analizados al referimos al bautizo y al nacimiento, pero sería necesario destacar aquí, a más de lo que se ha dicho, que en el *mañari* tales gestos revisten caracteres específicos.

Arrodillarse delante de los padres y recibir de ellos la bendición está expresando:

- a. El futuro matrimonio acepta las obligaciones que contraen con respecto a sus padres a los padres de su cónyuge y a los grupos familiares por ellos representados.
- b. Se sigue dando, como elemento importante para la reproducción de la cultura, el control del grupo familiar sobre sus integrantes más

jóvenes al manifestar que la decisión o sanción para que se llegue a dar la unión (o intercambio) está en los respectivos grupos y no en los muchachos.

- c. Los jóvenes reconocen, al parecer, una cierta autoridad espiritual en sus padres ya que también el gesto de arrodillarse está asociado al de la bendición como expresión simbólica de que tanto la divinidad como ellos están de acuerdo con que se realice el matrimonio y desean una unión que traiga beneficios y alegría no solo a los novios sino también a los grupos familiares que se ponen en contacto.

El ricuri

"Es cuando ya han aceptado los papás de la muchacha y llevan agradros".

Pasaremos ahora a considerar otro rito importante en el proceso de llegar al matrimonio por parte de los jóvenes.

Hay una ceremonia especial (si bien es cierto que hay lugares en donde no se realiza) que oficializa el matrimonio que se va a dar. En algunas partes se llama **pedido**. Es una visita más formal que la anterior en la cual hay demostraciones expresas del mutuo consentimiento de que los desposorios se realicen.

Cabe anotar que el **pedido** o **ricuri** ofrece distintas modalidades según la costumbre de cada comunidad. No es un modelo rígido a seguir, sino más bien un aspecto importante que se vive familiarmente como paso a una experiencia que más adelante se realizará a nivel más amplio, ya que en el matrimonio, como veremos, interviene la comunidad. Dicho acto del **ricuri** se presta entonces para que, conservando los elementos esenciales (intercambio de dones, expresiones de regocijo y mutua colaboración) se de lugar a una gran creatividad.

"Pasados tres días /del huarimirimai/ hacen lo que llaman el **pedido**; la novia ayuda a preparar en la casa de la suegra cuyes, gallinas, pan, plátano, etc., licor también. La novia coloca todo

esto en una canasta y va a avisar a sus padres que esa tarde llegarán para el **pedido**.

"El papá del novio busca a un tío o a una persona de respeto de la comunidad para que vaya a hacer el **pedido**, en la mayoría de los casos escogen esta persona para que sirva de padrino.

Cuando el novio, los papás y la familia llegan a la casa de la novia, la mamá del novio entrega a la novia el **mediano** (cuyes, gallinas, etc., lo que había preparado la misma novia). También le dan otra canasta con menos cosas a la mamá de la novia. La novia pide la bendición a los suegros rezando tres veces el Bedito. Lo mismo hace el novio a los suegros. Después los papás de la novia brindan comida a todos los que han asistido al **pedido**. Tarde en la noche se van a sus casas. La novia se regresa a la casa del novio llevando el canasto con todo lo que le han dado".

"Se hace la celebración del **ricuri** para llegar al matrimonio eclesiástico. Es por lo tarde. Piden bendición a sus padres para casarse; les dan regalos: borregos, pan, cigarrillos, trago, velas, chicha, leña, paja".

"Los padres del novio van donde los de la novia a hacer el **ricuri** o **japitucui**, o sea como una declaración formal. Para esto llevan regalos: gallinas, cuyes, trago. Ahí se ponen de acuerdo; preguntan a los novios si están decididos y por qué, si están de acuerdo entonces los padres de los novios establecen si hay o no matrimonio. Esto no hacen una sola vez sino tres o cuatro veces, después van a realizar el matrimonio civil".

"Pasados tres días /del huarimirimai/ va el novio de noche con el **ricuri**: anaco, bayeta, sombrero, etc., para la novia. Plátanos, pan, ella recibe esto afuera donde está el novio".

Vemos como en algunas partes, al pedido que realizan por primera vez lo llaman **japitucui** y en otras partes el **japitucui** es la ceremonia que formaliza el matrimonio.

Resaltaremos aquí algunos gestos que serán frecuentes a lo largo de todo el proceso que culminará con la celebración de la fiesta de bodas en la comunidad del novio o de la novia.

Un gesto importante es la entrega de los dones que mutuamente se ofrecen las dos familias que inician una relación o que la fortalecen.

Según los testimonios y teniendo en cuenta la advertencia que anotábamos más arriba, esos regalos, según la costumbre, pueden variar: comida, animales, licores, etc. Aquí lo importante es el gesto de regalar, de intercambiar, es, de alguna manera, la forma de simbolizar, por medio de dichos regalos, la unión que se establecerá entre ambos grupos familiares¹⁵.

Ese intercambio de dones lo entendemos como un símbolo porque encuentra su sentido específico dentro del contexto global del ritual que se realiza.

Otro elemento importante que está presente en este rito y en todos los que se llevan a cabo durante el matrimonio, será el de la bendición. Ya habíamos analizado este gesto anteriormente, entre otros significados, como una manera de aceptación oficial del matrimonio que se realizará, como un contacto formal entre dos grupos familiares; pero es también el gesto que quiere expresar el deseo o la preocupación de que la divinidad proteja y beneficie a la pareja y a sus respectivas familias.

La bendición, nos dice uno de los testimonios se pide expresamente pronunciando el Bendito (llamado también Alabadui; ver nota 10). Después de arrodillarse, el beneficiario de la bendición proclama el Alabadui y al terminar recibe la bendición con la cabeza agachada y las manos unidas en actitud de petición. Se destaca esto porque en otros momentos, para recibir la bendición, la persona extiende la mano. ¿Por qué esta diferencia?

15. Hablamos de grupos familiares como sinónimo de familias a la manera como es entendida entre los indígenas de Chimborazo: "la familia campesina... no hace su vida aislada..." (Iturralde 1980: 97).

Cuando la persona pide explícitamente ser bendecida por otra o por la misma divinidad junta las manos y se arrodilla o, en ocasiones, permanece de pie. Pero cuando una persona va a recibir una bendición que expresamente no ha pedido como es el caso de la bendición al final de la misa, extiende su mano derecha, recibe la bendición y luego se santigua; esta segunda bendición quizá es entendida como un don que viene sin necesidad de ser solicitado. De ahí que los gestos o actitudes sean distintos.

El huillai

Hay otro acto modelado importante dentro del proceso de celebración del matrimonio y es aquel mediante el cual la novia comunica su boda oficialmente a los familiares y a la comunidad.

"Al día siguiente /del pedido/ la novia hace el **huillai**, o sea que avisa a sus familiares que se va a casar. Para esto las cosas que le han dado (cuyes, gallinas, etc.) las reparte en pequeñas porciones en cada casa donde da la noticia de su matrimonio. La familia que recibe esto el día del matrimonio tiene que devolver según lo que le hayan brindado. Si le han dado un pedazo de gallina tiene que devolver una gallina cocinada; si le dan pan devolverá pan; si le han dado un pedazo de cuy tiene que devolver dos cuyes, etc."

Esta costumbre que hemos referido y definido como un ritual, aunque no se lleve a cabo en todas partes, es bastante frecuente y podemos extraer, para analizarlos, algunos elementos relevantes.

La novia viene a ser la intermediaria entre la familia del novio y su propia familia. Al recibir lo que los padres de su prometido le entregan está aceptando la relación que se establecerá con dicho matrimonio, pero esta aceptación viene explicitada también por parte de otros miembros de la familia ampliada (o extensa), por eso ella reparte lo que ha recibido a esos otros miembros. La aceptación de esos presentes (porciones de alimento) y la distribución posterior manifiestan el acuerdo entre los familiares de la novia sobre el matrimonio.

Con un gráfico comprenderemos mejor el movimiento que se realiza y las relaciones que se establecen.

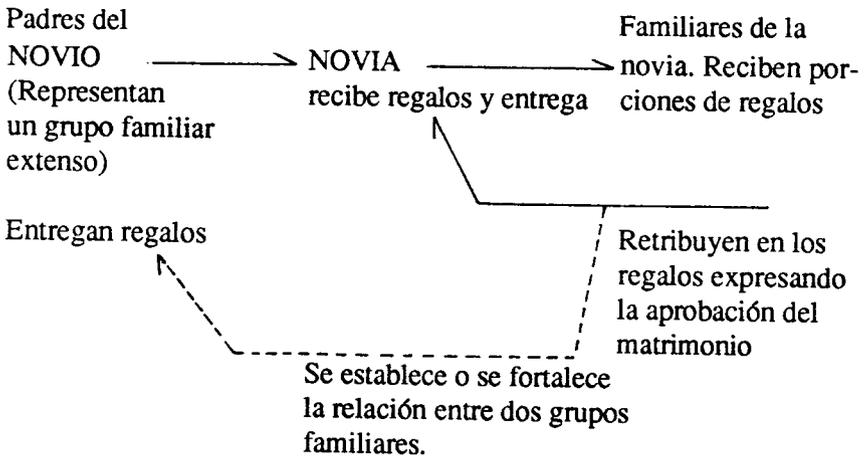


Gráfico Nº 3

O también de esta otra manera:

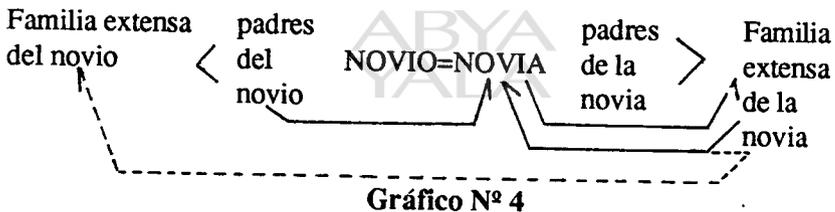


Gráfico Nº 4

Al principio se establece una relación indirecta (línea de puntos), pero al aceptar las porciones de alimento que la novia entrega y retribuirle comida en cantidad, se muestra simbólicamente la preocupación por relacionarse más permanentemente con otro grupo familiar y de esta manera conformar una gran familia.

Aquí la retribución es signo o gesto de aceptación.

Vemos entonces dos gestos que se pueden destacar y que son complementarios en este acto modelado llamado **huillai**.

EL DAR:

- Los padres del novio dan cosas a la novia.
- La novia da a sus familiares.
- Los familiares de la novia le dan a ella e indirectamente a los familiares del novio.

EL RECIBIR:

- La novia recibe de los padres del novio.
- Los familiares de la novia reciben de esta.
- Los padres del novio reciben, indirectamente, lo que los familiares de la novia entregan a esta.

Son entonces dos gestos visibles y explícitos que se complementan y que crean una relación, o la fortalecen, entre dos grupos de familias.

Este rito, entonces, colabora a la reproducción física y cultural de la comunidad, hace que esta se fortalezca y continúe.

El matrimonio civil

"Cuando van al matrimonio civil los padres de la novia, juntando las dos manos, se acuerdan de algunos familiares muertos (especialmente los abuelos o tíos), de Dios, de la Virgen María. Los novios se arrodillan frente a frente y los padres de la novia dan la bendición. Después de la bendición salen para el matrimonio civil".

Aparece un gesto que habíamos tenido en cuenta más arriba. Se juntan las manos, en esta ocasión por parte de los padres de la novia, para pedir la bendición de parte de los familiares muertos, de los antepasados. Una vez que los padres de la muchacha suponen que sus familiares han aceptado bendecir el nuevo matrimonio o han intercedido para lograr la bendición divina, a su vez se disponen a bendecir a los novios.

En este rito inmediatamente anterior al matrimonio civil tenemos, por lo menos, dos cosas muy importantes evidenciadas en la acción de bendecir.

- a. Los padres de la novia piden que los antepasados están de acuerdo con la unión que se va a llevar a cabo; imploran el asentimiento juntando las manos.
- b. El tomar en cuenta a los antepasados mediante este pequeño ritual significa que las familias reconocen que forman parte de grupos familiares más amplios que tienen su origen en los antepasados, en los familiares muertos y que esas familias seguirán reproduciéndose en el futuro por medio de matrimonios como este.

En otras palabras, es una manera de expresar que quienes se van a casar tienen la responsabilidad de continuar la obra iniciada por los familiares del grupo ya desaparecidos.

El matrimonio civil primero y luego el eclesiástico confirman esta voluntad de los muertos y el deseo de los vivos.

El baño del novio

En la madrugada del día del matrimonio eclesiástico el novio cumple la obligación de bañarse; pero este aspecto lo asumiremos posteriormente cuando tratemos los ritos de purificación.

El matrimonio eclesiástico

Las nupcias contraídas dentro del rito eclesiástico católico han pasado a ser para los indígenas un verdadero momento importante dentro de todo el ceremonial del matrimonio.

Pero cabe destacar que no solo el rito católico obra en este sentido, sino que vienen otros aspectos que, si bien no son propiamente rituales, complementan el ritual realizado por los novios en la Iglesia católica.

Nos detendremos un poco en este último aspecto y abordaremos explícitamente el matrimonio como rito de paso en un momento posterior.

"Luego de esta bendición /la que dan los padres de la pareja después de la ceremonia eclesiástica del matrimonio/ van a pedir la

bendición a los caciques /autoridades de la comunidad/. Estos dan consejos para la vida familiar. Una de las obligaciones que adquieren los recién casados es la de pasar una fiesta a cualquier santo, Virgen, etc."

El encargarse de preparar y celebrar una fiesta significará también el derecho que contraen los novios a que familiares y comuneros los respeten porque han adquirido prestigio y un estatus al poder sufragar los dispendiosos gastos que supone una fiesta.

No entraremos a analizar el origen de tal obligación, aunque parece ser que proviene de imposiciones de personas ajenas al grupo (sacerdotes, "apus". "El Apu generalmente es un espíritu que habita en los cerros, peñas, etc., pero es además quien ejerce el control, el mando sobre algo o alguien" (Jara y Mora 1987: 190). En los centros poblados los apus eran quienes obligaban a los indígenas a celebrar las fiestas. Por lo general son dueños de cantinas y chicherías, en las parroquias, etc.). De todas maneras aunque en muchos lugares tal práctica haya sido abandonada, todavía en otras partes es bastante frecuente.

La celebración y la organización de una fiesta por parte del nuevo matrimonio es un aspecto importante aunque complementario de la ceremonia eclesiástica del matrimonio.

Quienes no puedan pasar una fiesta, en algunas partes, serán igualmente respetados; pero en sitios donde el prestigio juega papel preponderante, la pareja que no pueda asumir la celebración de una fiesta, no será bien mirada.

Pero veamos ahora otro aspecto importante.

"Para el matrimonio eclesiástico hacen otro **ricuri**. La víspera entran los papás del novio con leña, papas, espermas, fósforos, tabacos, borrego, cerveza, etc. Los papás de la novia tienen comida para brindar a todos los que v^{án}".

Este acto tiene como fin, al parecer, el manifestar que el matrimonio que se ha oficializado antes, se va a llevar a efecto; que no existe razón alguna para que no se realice; para reafirmar los vínculos y la confianza entre los dos grupos familiares en contacto; como una manera de despejar cualquier duda acerca de la realización de la alianza matrimonial.

Viene luego propiamente el matrimonio eclesiástico, cuyo rito no analizaremos aquí sino en la perspectiva que habíamos tomado en cuenta para el caso del bautismo (ver gráfico N° 2).

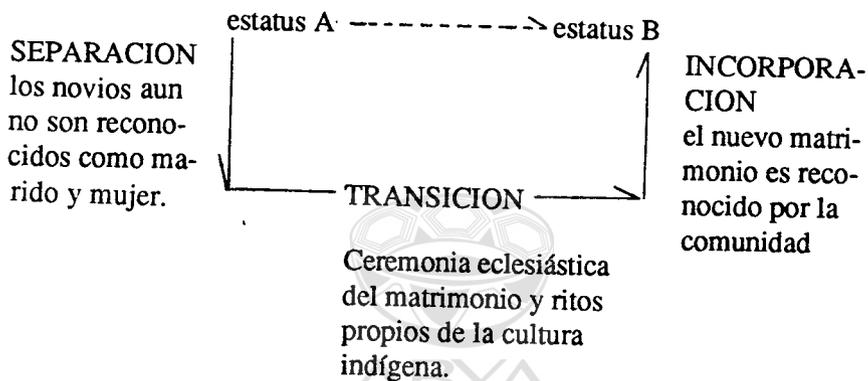


Gráfico N° 5

Se quiere pasar del estatus A, o sea de no ser casados a ser una nueva pareja unida por el vínculo matrimonial, estatus B. Este nuevo estatus implicará derechos y obligaciones con respecto a los familiares y a la comunidad.

La ceremonia religiosa católica parece insuficiente, tiene necesidad de ser complementada por los propios ritos y gestos indígenas, que aunque contienen elementos del catolicismo, han sido sumidos desde otra perspectiva cultural, desde otra racionalidad, reinterpretados y adaptados de manera peculiar a su propio mundo ideológico-religioso.

"Van a la Iglesia y después de la ceremonia, en la puerta, después de que la banda ha tocado una pieza, los papás de la novia

agradecen por haber hecho casar a la hija. Rezan el Bendito. Los novios siguen saludando a los presentes y sobre todo a los mayores y familiares. El saludo consiste en arrodillarse delante de cada uno de ellos y pedirle la bendición rezando el Bendito. Los que dan la bendición les dan algunos consejos en relación a su comportamiento en el matrimonio.

El novio da al padrino una botella de trago y la novia da a la madrina una botella de vino y una copa.

Los padrinos brindan a todos empezando con los más viejos".

"En la casa de la novia /después de salir del templo/ piden la bendición a los papás de ella y a quienes estén en la casa. Ellos la dan después de muchos consejos. Al recibir la bendición besan la mano de quienes los bendicen".

"Cuando salen de la iglesia la banda está afuera tocando mientras los novios piden la bendición a los padres y padrinos.

La novia tiene que pedir también la bendición a todos los familiares del novio y este a su vez pide la bendición a los familiares de la novia.

Para pedir esta bendición los padrinos brindan vino empezando por los suegros y luego los novios, etc. para pedir esta bendición se arrodillan y rezan el Bendito".

"Se casan en la Iglesia pero después hay ceremonias más grandes que en la iglesia. Van los padres de la novia a la puerta de la iglesia esperando a que salgan los novios. Ahí agradecen y se arrodillan para el Alabadui.

Saludan, le dan una botella de trago y agradecen porque han hecho casar a los hijos. Invitan a la bendición.

Los padrinos tienen que ir a la bendición, él con una botella de trago y ella con ponche. Esto para darles a los consuegros.

Piden bendición primero los padres y luego los novios a todos los mayores, abuelos, tíos, primos, cuñados. Van diciendo el Alabadui. Aconsejan: 'Ahora ya no es la vida de la juventud, ahora ya tienen otra vida'. Al hombre le aconsejan: 'Tienes que pensar en la mujer, en los huahuas; tienes que pensar en vestirte tú, en vestir tu mujer, en vestir tus huahuas; en dar de comer'. Así aconsejan al hombre. También a la mujer aconsejan: 'Tienes que cocinar, tienes que levantarte breve, tienes que tostar, tienes que servir a tu marido, a tus hijos, a tu suegra, a tu suegro'.

Es una ceremonia que dura hasta una hora.

Los que dan la bendición llevan trago. por eso muchos novios al pedir la bendición toman de cada uno y terminan borrachos o dormidos".

"Ese día /del matrimonio eclesiástico/ son las bendiciones. Los novios piden la bendición a toda la familia. Se sientan los familiares del novio aparte de los de la novia, se separan también hombres y mujeres. Los novios van pasando delante de cada persona y arrodillándose piden la bendición".

El sirichi

Es un rito entendido por la comunidad y por los desposados como la oficialización de las relaciones conyugales. Los novios pasan la primera noche juntos en un ambiente en el cual la comunidad se regocija por el nuevo matrimonio que posibilitará la pervivencia del grupo.

El papel jugado por los padrinos es sumamente importante. Son ellos los representantes de la comunidad y a la vez lo son de los grupos que, mediante el matrimonio de la pareja, entran en contacto o alianza.

"En la tarde hicieron el **sirichi**. En la casa del novio, al lado, habían hecho una casa bien forrada de paja de manera que no se viera nada. Entró primero el novio con el padrino, este lo fue desvistiendo y al mismo tiempo lo iba envolviendo en una cobija. En el suelo había un poco de paja.

Luego entró la madrina con la novia y lo primero que le quitó fueron las hualcas (collares) y los mullos (pulseras) y los aretes. La desvistió totalmente y la iba envolviendo en una cobija. Hizo acostar a los novios y que se abrazaran.

Después los tapó con una cobija pero quitándoles las cobijas que ya tenían. Les dio consejos de que tenían que vivir así siempre, juntos, abrazados, etc.

'Les dejó una cobija, dice la madrina, porque así tiene que ser la vida, una sola; así como un solo manto les pusieron en la iglesia'.

En la puerta de la choza pusieron un portero. A la casa le echaron candado".

"Los padrinos desvisten a los novios. La madrina a la novia y el padrino al novio. Con la ropa hacen dos 'maletas' una para la madrina y otra para el padrino. Enseguida ponen candado y dos porteros, uno de parte del novio y otro de parte de la novia".

"Esa noche /la del día del matrimonio/ hacen el sirichi (puñunacui). Les hacen acostar en un cuarto aparte y con dos porteros para que cuiden".

"Después del matrimonio eclesiástico van a una posada en el pueblo, a una cantina y ahí hacen, en un cuarto aparte, el sirichi, y les dejan que duerman".

"A la tarde hacen el sirichi. Desocupan totalmente un cuarto de la casa y allí, en un rincón, colocan una estera nueva y un poco de paja.

Llegado el momento los padrinos cogen del brazo a los novios y entran en la choza donde está la estera. El padrino desviste totalmente al novio y la madrina a la novia y los acuestan en la estera llevándose toda la ropa. Padrino y madrina hacen un atado con la ropa de los novios y entregan a dos personas (hombre y mujer) nombrados de antemano a quienes se llama quipi apari.

La mujer coge la ropa de la novia y el hombre la del novio. Pasan con la ropa toda la noche".

Veamos detalladamente lo que entrañaría este rito del sirichi o puñunacui.

Cabe destacar aquí, como aspecto relevante, las personas que entran a participar en tal acto pautado: los novios, los padrinos y algunos otros miembros de la comunidad a quienes se les asigna algunos oficios de diverso grado de importancia.

Vale decir que esta práctica ritual tan difundida entre los indígenas de Chimborazo no tiene que ver nada, al menos explícitamente, con el aspecto religioso, e inclusive, para su ejecución normalmente no se utilizan gestos tan comunes como el arrodillarse o la bendición.

Las personas que intervienen son de alguna manera conscientes de lo que allí se va a realizar. Aunque al parecer no tenga ninguna referencia mítica a un acto generador del "pasado", novios, padrinos y demás personas presentes saben que la realización, de alguna manera simbólica, del **sirichi** entra en la óptica de la celebración de un acto primordial generador de la vida. La comunidad, por medio de tal unión, de tal acto, continuará, permanecerá en el tiempo.

El grupo, representado por los padrinos y las demás personas allí presentes, son testigos garantes de que la nueva pareja se ha inscrito en el proceso ancestral que reproduce el orden, el cosmos, el mundo ordenado del grupo. No hay cabida para las improvisaciones, para salidas originales; la pareja mediante este rito, acepta su rol dentro de la comunidad y adquiere, por lo mismo, ese estatus matrimonial, al ceñirse a los modelos y normas establecidas antaño por los antepasados del grupo.

Decíamos que a lo mejor la actualización del **sirichi** no sea entendida como la preocupación por reproducir un modelo arquetípico conservado en algún mito, pero sí nos parece que existe el deseo, por parte de los participantes directos e indirectos, de que lo que se ha hecho en el pasado, remoto o reciente, se continúe haciendo para dar solidez y

estabilidad al grupo, a la institución matrimonial y, en definitiva, a la cultura.

La preocupación de los padrinos por desvestir a los novios, de devolverles esa desnudez original tendríamos que situarla, para poder entenderla, en la óptica expresada hace un momento y en la perspectiva de esta primera parte de nuestro estudio.

Recordemos que estamos dentro de un momento específico que forma parte del desarrollo de la celebración del matrimonio como rito de paso, de transformación de un estado en otro.

La desnudez ritual de los novios implica precisamente que la comunidad y los padrinos reconocen la importancia que para el grupo tiene el establecimiento o la formación de una nueva pareja. No es algo que se ha dado de espaldas a la comunidad, de manera subrepticia, sino algo no solo aceptado sino querido por todos.

La desnudez de los novios, su unión, es el símbolo concreto del aprecio que se le tiene no solo a la institución matrimonial sino a los novios quienes, con sus esponsales, ayudarán a la permanencia de dicha institución.

Los novios desnudos y envueltos en una sola cobija están repitiendo, decíamos, ese acto que da origen a la vida, a la nueva condición o estatus matrimonial oficialmente aceptado por la comunidad.

Sabemos que en algunos lugares, por razones que no entraremos a discutir aquí, el *sirichi* y por lo tanto el *jatarichi*, ya no se realizan. Pero sabemos también que son casos excepcionales porque en la mayoría de las comunidades indígenas de Chimborazo tales rituales se siguen actualizando.

Otro aspecto que sería preciso abordar y dilucidar en otro momento es aquel de lo que ocurre con el *sirichi*, el *jatarichi* y en general otros ritos en las comunidades que se han acogido a las sectas evangélicas.

El jatarichi

Ahora bien, pudiéramos entonces entender el mismo **sirichi** como un rito de iniciación, en el cual la culminación de este sería propiamente el **jatarichi**. La desnudez ritual de la pareja sería el momento inicial de tal rito, el pasar la noche juntos y desnudos sería el momento marginal o de transición y el **jatarichi** se convertiría entonces en el momento culminante de tal rito.

Basándonos en el esquema hasta ahora propuesto y utilizado tendríamos:

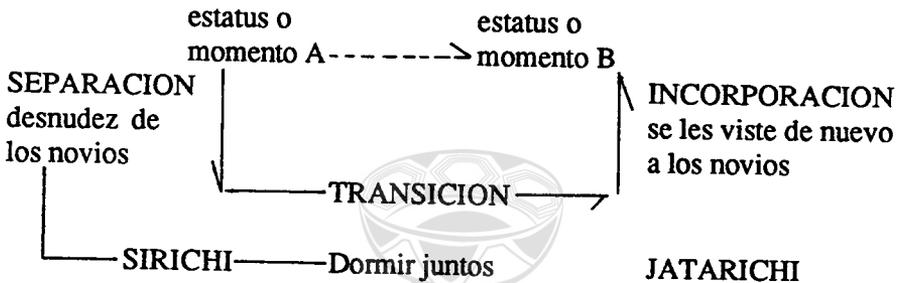


Gráfico N° 6

Describamos ahora con las mismas palabras de los indígenas lo que es el **jatarichi**, que si bien es un rito en sí, lo entendemos ligado, por lo explicado anteriormente, al **sirichi**, como la parte final o incorporación de un rito de iniciación o de paso.

"Por la mañana, después de que han desayunado, la madrina saca a los novios y hacen el **jatarichi**.

Para esto se necesitan dos matrimonios: un matrimonio que llaman el 'lavador de manos' y otro que llaman el 'peinador'.

La mujer de la pareja del 'lavador de manos' lava las manos a la novia. Después el hombre hace lo mismo con el novio.

Después viene la pareja del 'peinador'. El hombre peina al novio y la mujer hace lo mismo con la novia.

Después de esto los novios empiezan a pedir a todos la bendición. Para pedir la bendición el padrino va adelante, luego el novio, después el **chaquipadrino**, enseguida la madrina y por último la novia.

Se van arrodillando delante de cada uno y rezan tres veces el Bendito. Al terminar de rezar el Bendito piden la bendición algunos les dan consejos. Después les entregan la chacra".

"Al día siguiente /del **sirichi**/ los padrinos van a abrir la puerta, van a quitar el candado; esto lo hacen rezando tres veces el Alabado /o Bendito/ y santiguándose. Entregan la ropa a los novios. La novia sale con la madrina a la puerta del cuarto y se arrodilla para pedir la bendición a sus padres y padrinos. Lo mismo hace el novio".

"De mañana se preparan para el **jatarichi**. Los que cargan la ropa de los novios tienen que cocinar aparte fuera de lo que se cocina de parte de la casa. La madrina entrega a los porteros para que ellos cocinen y entreguen a los novios cuando se levanten. La madrina les prepara el ponche".

"Al día siguiente hacen el **jatarichi** más o menos a las 4 o 5 de la mañana. Aconsejan a los novios: 'que a esa hora tienen que sahumar, salir con animales'. Para eso entran con canela y ponche preparados por los tíos del novio".

A más de lo afirmado con anterioridad destacaremos aquí únicamente el gesto de la bendición que reciben los novios de parte de sus padrinos y de otros miembros de la comunidad.

Si, como hemos visto, el **jatarichi** sería el último momento en un rito de iniciación o de paso, deberíamos entonces entender la bendición, los consejos, etc., como la manera explícita y simbólica a la vez de que a los novios se les considera como un nuevo matrimonio en la comunidad, que ha adquirido ese nuevo estatus y se les colocará en la categoría de los demás matrimonios del grupo con los mismos derechos y obligaciones.



Familia indígena



Madre e hija

El hecho de que sea una persona mayor quien intervenga nos hace pensar que la comunidad o el grupo no solo tiene en cuenta a los ancianos y los respeta, sino que ha depositado en ellos la confianza de quienes guardan los elementos más valiosos de la tradición comunitaria. Ellos, a nombre del grupo, garantizan la continuidad de las normas ancestrales con respecto al matrimonio¹⁶.

El "nido" de paja es otro elemento importante profundamente cargado de sentido simbólico por las ideas que, inevitablemente, le están asociadas.

Los regalos que reciben los novios de parte de familiares y amigos, según habíamos considerado antes, es la forma igualmente simbólica en que estos aceptan y respaldan al nuevo matrimonio que viene, lo habíamos ya afirmado, a confirmar y fortalecer esta institución importante para la reproducción física y cultural del grupo.

Como decíamos arriba, son muchos los ritos y prácticas que los indígenas chimboracenses han establecido para el matrimonio; aquí nos hemos referido a aquellos que, según nuestro criterio y, para el presente estudio, nos han parecido más importantes.

Para concluir este análisis pudiéramos constatar algunos aspectos clave en los que hemos estado viendo.

- Si bien es cierto que en su conjunto el matrimonio puede ser entendido como un rito de paso o iniciación, hemos visto que está compuesto de otros ritos, incluso de iniciación, como en el caso, ya analizado del **sirichi-jatarichi**.
- Aunque la mayoría de los ritos incluyen gestos religiosos, oraciones, etc., se puede decir que algunas son prácticas rituales no religiosas; pero son ritos porque, según hemos visto, se presentan

16. "La obediencia a estas figuras es simbólica, un signo de respeto hacia la propia tradición y, por tanto, autorrespeto" (Diamond y Belasco 1982: 92).

como comportamientos modelados tradicionalmente por la comunidad.

- La práctica de estos ritos manifiesta una preocupación del grupo por atenerse a lo que se ha venido haciendo desde antes, desde la época de los antepasados, con el deseo de que el grupo, mediante la actualización de dichos rituales, permanezca en el tiempo y unido a lo original, a aquello de los primeros tiempos, para, de esta manera, situarse también no en el caos, en la improvisación, sino en el mundo ordenado, en el cosmos. Esto garantizará la continuidad del grupo y las reproducción de su cultura.
- Los diferentes ritos analizados tienen como fin, a más del expresado en el párrafo anterior, el establecer o reactivar los lazos necesarios entre los grupos que entran en contacto a través de la alianza matrimonial y buscar la protección de la divinidad por medio de los gestos propiamente religiosos y de las oraciones. Además se refuerzan y mantienen los vínculos con los antepasados quienes protegen no solo a la pareja sino también al grupo en general.

Funerales

Los ritos funerarios son tan antiguos como el hombre (Cfr. JAMES 1973: 21). Las motivaciones para la realización de tales ritos fueron diversas¹⁷.

-
17. Esta práctica funeraria "no expresaba indudablemente más que la creencia en una supervivencia en la que se necesitaban alimentos y los utensilios habituales de la vida terrestre; evidentemente ninguna otra cosa cabía concebir a este respecto. La actitud del hombre de ésta época /paleolítico medio, ca. 50 mil años a.C./ para con sus muertos debió ser una mezcla de respeto, de miedo de veneración y de cuidar por su bienestar. Tales preocupaciones suponen, sin embargo, la idea una prolongación de la existencia después de la disolución del cuerpo" (James 1973: 29).
"Esta práctica es muy antigua, que evidentemente, no se debe a motivos sanitarios, ya que numerosos enterramientos primitivos tienen carácter

Ahora bien, se da un momento en el cual este rito funerario, tal como lo vamos a analizar en esta parte de nuestro estudio, aparece como un rito de paso, mediante el cual se le prepara al difunto para que pueda entrar en otro estado o lugar diferente a aquel en el cual ha permanecido hasta ese momento. Abordaremos la cuestión de los funerales desde el punto de vista aquí asumido de los ritos de paso¹⁸.

No describiremos todas las prácticas rituales que habitualmente se realizan en este tipo de acontecimientos, sino que extraeremos aquellos ritos que, a nuestro parecer, cuentan con el carácter específico de transición o paso.

El rito del lavatorio, al final de toda la ceremonia, lo asumiremos más adelante cuando veamos los ritos de purificación.

ritual, es decir, que se acompañaban de ciertas ceremonias, al mismo tiempo que se depositaban ofrendas de alimentos y otras provisiones en la tumba. Los ritos funerarios son generalmente testimonio de una cierta creencia en la vida más allá de la muerte, pero su práctica puede mantenerse incluso después de haber pedido su primitiva finalidad" (Brandon 1975: 1234). A más de las motivaciones ya citadas la del miedo pudo tener especial atención. "Pudo existir un miedo muy real e incluso reciente al retorno del muerto, con ánimo de vengarse de antiguas ofensas o de negligencias en los ritos funerarios..." (James op. cit. 38).

"Las ceremonias tienen en general por primera función hacer presente al difunto y hacerle participar durante un tiempo de las actividades del grupo, antes de que cumpla su destino...

Cuando se estime que el muerto ha abandonado el grupo, los ritos tendrán por función impedir su vuelta anárquica, fuera de las circunstancias en que su poder sea invocado... parece que lo esencial es siempre la voluntad de arrancar al hombre de la pura naturaleza, de la pura animalidad y de hacer participar a cada uno, vivos y muertos, en la perennidad del grupo" (AA.VV. 1983: 384).

18 "Uno de los efectos del ritual fúnebre es establecer el estatus de la persona fallecida como antepasado" (Mair 1984: 225).

Un primer rito dentro de la ceremonia de los funerales es aquel de lavar o bañar al muerto.

"Hacen bañar al muerto para que llegue limpio donde taita Diosito. Se le viste con ropa limpia como si fuera a irse a alguna fiesta.

Después empieza el velorio colocando al muerto en un rinconcito".

"Llegando con el ataúd le hacen bañar al muerto para que no vaya con toda la suerte (riqueza, espalda para vender, etc.) que tenía y que la suerte quede con los familiares que quedan. En la casa del muerto abren un hueco y ahí echan el agua en la que bañaron al muerto. Después lo visten con ropas nuevas y limpias".

"La viuda mandó a comprar trago. Cuando llegaron con el trago la viuda entregó una botella al que llaman armai. Este después.... desvistió al difunto y lo bañó; en ves de jabón utilizó la cabuya y luego le puso la ropa limpia y lo envolvió en el poncho".

"En el momento en que murió todos gritaron: 'adios', adios!'. Luego lo alzaron de la cama y lo pusieron en otro lugar... le limpiaron con un trapo mojado y le pusieron la mejor ropa".

Este primer rito, dentro de todo el ceremonial del funeral, lo entendemos como una manera de purificar al muerto "para que llegue limpio donde taita Diosito". Podríamos verlo, decimos, como un rito de purificación en el cual el agua y otros elementos cumplen una función importante en esa acción purificadora. La intencionalidad, consciente o inconsciente, es preparar al muerto para que logre no solo entrar en otro lugar o estado, sino para que sea aceptado allí. Por eso hay tanto empeño en llevar a cabo minuciosamente tal rito. La negligencia en su cumplimiento traería graves consecuencias (Cfr. James op. cit. 38).

El vestir con ropa limpia o nueva al muerto es la complementación del rito purificador del baño, forman un todo. Se le viste al difunto para alitarlo al viaje y al encuentro con la divinidad y con los antepasados. Tiene que estar dispuesto para tal encuentro como cuando se va a una fiesta o a un acto solemne.

Al parecer, el lavar o limpiar al muerto, según uno de los testimonios referidos, tiene, en ciertos lugares, otra motivación: la de que el muerto pueda participar, dejando a otros, la "suerte" que tuvo en vida para lograr bienestar económico, físico, etc.

Pero aunque para algunas personas este pueda ser el sentido de la limpieza, no olvidemos que este primer rito se inscribe dentro del contexto más amplio del rito funerario y que:

"siendo la muerte la puerta de entrada del más allá, el ritual funerario ha tenido como finalidad liberar al muerto de su existencia terrestre y de sus ataduras humanas y materiales, así como proporcionarle el medio de pasar victoriosamente a través de las puertas sombrías y peligrosas de la tumba, a fin de poder lanzarse con seguridad y sin peligro por su nuevo camino... Gracias a este ritual de transición entre la vida y la muerte o entre la muerte y la vida, la tensión se ha visto aliviada" (James id. 191).

Durante el velorio, que es otro rito dentro del cual se realizan actos tradicionalmente fijados por los indígenas, cabe destacar algunos gestos y elementos importantes.

Uno de ellos es el llanto ritual de los dolientes, por lo general más acentuado en las mujeres.

Es un lamento sostenido, monótono; es una especie de canto mezclado con gemidos y suspiros repitiendo insistentemente las virtudes y bondades del difunto; lo triste que va a ser la vida de sus deudos sin él; también se le cuenta cómo están las cosas en ese momento en la comunidad y en la familia: "ahora quien le daría de comer, con quien se iba a ir a chumar a la tienda, con quien iba a ir a la misa, con quien irá al trabajo".

Este llanto ritual se mantendrá hasta tiempo después del entierro.

El velorio es la instancia en la cual se refuerzan las relaciones de amistad con los dolientes y oportunidad para trazar lazos de solidaridad por parte de la comunidad. Esto se hace por lo general cuando el muerto

era una persona querida y respetada por el grupo.

Si bien es cierto que en el modo actual de celebración de los funerales por parte de los indígenas se han incorporado muchos elementos de la institución eclesiástica católica, se puede afirmar que la intencionalidad y la visión propias del mundo andino se conservan. Al muerto se le está preparando para un viaje; el estado actual del difunto, durante el velorio, es un momento de transición (recordemos el esquema ya propuesto para los ritos de paso). Es un estado intermedio en el cual el muerto ya no pertenece a este mundo sino que después de algún tiempo (cuando se realice el entierro y luego de algunos ritos más) ese difunto entrará a formar parte de los antepasados.

Ahora bien, la ruptura no será total. Si bien es cierto que el muerto ya no guardará ninguna relación visible con quienes permanecen en este lado, ese difunto, al convertirse en antepasado, será invocado en momentos importantes, como hemos visto para los casos del bautismo y del matrimonio y tendremos oportunidad de ver más adelante en los ritos de intensificación.

En otras palabras, el velorio y los ritos que anteceden a la sepultura son ritos o actos necesarios, pero provisionales, porque lo que sucederá en definitiva es la entrada del muerto en un lugar donde se reunirá con sus antepasados para llevarles encargos y comunicaciones de quienes permanecen todavía en esta tierra.

Pero no solo es eso, ese difunto tiene la gran responsabilidad de mantener la continuidad entre los vivos y los que ya han pasado a otro lugar o estado para siempre.

No entraremos aquí a ver cómo concibe el indígena ese más allá¹⁹ que guarda lo fundamental de la cultura porque allí están quienes conservan y garantizan esa cultura. Baste decir, para nuestro interés, que los antepasados entre los indígenas no se colocan en el pasado sino en el presente, son modelo cultural para el grupo y forman parte de su memoria

19 Sobre una probable interpretación al respecto véase Aguiló (1985: 211).

colectiva. De ahí que en aquellos momentos cruciales para la vida del grupo la invocación a estos muertos se haga vehemente para que, ese grupo, pueda reafirmarse en sus tradiciones y así reproducirse culturalmente.

Hora bien, estos rituales tienen no solo la intención de posibilitar al difunto la entrada en ese nuevo mundo, sino también buscan que el muerto no regrese y esté apartado de lo vivos. Habíamos visto, como una de las principales motivaciones para la estricta observancia de los ritos funerarios, aquella del miedo a que el difunto no llegue a su destino y permanezca en un estado intermedio donde no solo pueda vengarse y castigar a quienes no cumplieron cabalmente con las prescripciones rituales, sino que tampoco pueda invocársele como antepasado.

La observancia del rito funerario, entendido en esta perspectiva va a cumplir, entre otras, las siguientes funciones:

- a. Preparar conveniente y dignamente al difunto para "viajar" y para que llegue a feliz término pudiendo penetrar en el mundo habitado por sus antepasados y en donde también está la divinidad.
- b. Garantizar que el muerto se aparte definitivamente de los vivos y no quede condenado a una situación intermedia que le privaría de llegar a su destino final y que causaría serios problemas a los deudos y otras personas.
- c. No perder la relación entre el mundo de los vivos y el de los muertos en donde están los antepasados, mantenedores de la cultura al proponérselos como modelo a seguir²⁰.

20 "Los ritos funerarios de nuestra propia sociedad y de otras indican que la muerte es un rito de pasaje. Los rituales de la primera etapa, en la cual el pesar puede ser demostrado por la familia y los amigos, marcan la pérdida de la persona social. En esta etapa, los restos de una persona fallecida pueden ser enterrados. En el período transicional, se cree que es peligrosa el alma del muerto y su mismo cuerpo. Puede tomar la forma de un espíritu y vagar entre los vivos y causar enfermedades y otros infortunios. En la tercera

Esta relación busca mantenerse y se expresa simbólicamente en las ofrendas o en lo que se ha dado en llamar "ajuar funerario".

"Para el traslado mandan encargando **chumbis** con ramos, hojas de **zig zig** porque se cree que se va a encontrar con otros en la otra vida y que va a trabajar. Mandan una seña cerca del muerto para que entregue de parte de tal persona.

Mandan también algunos **cucahuis**, pan, otras cosas de comer.

Botan, en el hueco que va a recibir al muerto agua, flores, cosas de comer para compartir con los muertos".

A la mañana siguiente del velorio 'diciendo que el difunto tomaba trago y chicha, le ponen dentro del ataúd trago, chicha, carne, papas, máchica con manteca, caramelos, panela, para que vaya comiendo porque el camino al cielo es muy largo".

"Antes de salir al cementerio colocan el cadáver en el cajón y al lado le ponen dinero, cuyes asados, papas, tostado, chicha, una ollita, un plato de barro, una sogá, esperma, fósforos. Todos lo tocan diciendo: 'adiós' y se santiguan, Sacan el cadáver a medio patio y allí nuevamente llora la viuda".

"Al día siguiente /del velorio/ colocan al difunto en el ataúd. Dentro ponen cuy asado, pan, una botella de agua; en un trapito colocan tierra del patio y le colocan en los pies.

En un saquillo colocan la ropa más vieja del difunto y se la colocan encima del ataúd. Dentro de este también colocan una sogá hecha con ramo bendito, para que el aya vaya cargando con las buenas obras".

etapa, el fallecido es trasladado ritualmente de su aislamiento o 'limbo' e incorporado a su nuevo estatus, tal vez como una ángel en el cielo o reuniéndose con sus antepasados... Con esta fase del ritual, el fallecido de ser peligroso⁴ para los vivos" (Nanda 1987: 289-290).

"Cuando se acerca el momento de llevarle al cementerio, en el ataúd le colocan ropa, comida, herramientas, sogas, etc. Le sacan al patio de la casa y los familiares hacen el ademán de no dejar que lo lleven".

"En el ataúd le pusieron la mejor ropa, también le pusieron una sogá y otros le pusieron pequeñas sogas de ramo bendito, mientras decían: 'esto entrega a mi abuelito, a mi hermano, a mi tío que está más allá dígame que siempre me acuerdo de él, que aquí le mando esta soguita'. Le pusieron también una cruz... Otra le encargaba; dígame a mi hermano que estamos bien, pero no olvidará, cuidado con quedarse con esa sogá.

Estos testimonios debemos entenderlos, según hemos dicho anteriormente, teniendo en cuenta sobre todo los puntos a y c ²¹.

Ahora bien, aunque aparentemente no se inscribe dentro de ningún rito específico, queremos destacar un gesto sumamente importante.

"A los que compran el ataúd les dan trago y estos soplan el ataúd con el trago en el momento de comprarlo".

Este gesto de soplar es uno de los más característicos del mundo andino (Cfr. Urbano 1976: 3-9) y es utilizado con diversos fines.

Anteriormente lo habíamos analizado en lo referente a los ritos del

21 "Las ofrendas hechas a los muertos -dice James- están en estrecha relación con la situación de la vida futura, estos dones se han interpretado generalmente como una prueba de la creencia en que los muertos tenían necesidad de alimento, de útiles y de todos los números y diversos objetos que se les dispensaba sin tasa...

Esta costumbre nació, sin duda, de la creencia en que el alma permanece algún tiempo en la tumba antes de emprender el viaje hacia su última morada... Esta estancia transitoria del espíritu del muerto en el lugar donde el cuerpo ha sido inhumado coincide con el período de duelo" (1973: 186-187).

nacimiento. Vamos a tratar ahora, teniendo en cuenta su aspecto global, de comprenderlo en el contexto citado.

Debemos tener en cuenta primero que asociado al gesto de soplar está el elemento utilizado para ello: el trago. tendremos que considerar también el sentido de la utilización de este elemento.

Para algunos autores el gesto de soplar tiene como finalidad el invocar (SANCHEZ-PARGA 1985: 317; WAGNER 1976: 200); para otros significa alcanzar, comunicarse (URBANO 1976: 9), relación íntima (idem. pg. 9).

Al parecer el sentido o la finalidad más frecuente del soplo es el de invocar la presencia sagrada, el intento de establecer también una relación entre quien sopla y "la comunidad de los seres espirituales que anima la geografía local y regional" (WAGNER 1976: 201).

Ahora bien, en un comienzo el soplo se realizaba con coca y aún en algunos lugares de Perú y Bolivia se utilizaba dicho elemento, pero en Ecuador, históricamente la coca fue desplazada por el trago²².

Según esto podemos adentrarnos en el sentido del gesto realizado por quienes compran el ataúd.

Decíamos que aparentemente el gesto de soplar con trago sobre el ataúd no forma parte de ningún rito específico, pero a lo mejor tengamos que ubicarlo dentro del rito inicial de lavar al muerto y vestirlo con ropa limpia o nueva.

Dentro del ritual de preparación del muerto para el velorio encontraríamos entonces lugar para este gesto ritual de soplar que es

22 "El 'trago' en el Ecuador aparece como depositario de cargas rituales, sociales y simbólicas que originariamente, y todavía hoy en Bolivia y en el sur de Perú, estaban adscritas a la chicha y a la coca... Muchos de estos sentidos de la coca serán trasladados al 'trago' en defecto de ella" (Sánchez - Parga op. cit. 317.318).

utilizado en algunos lugares:

Compra del ataúd
soplo con trago sobre él → Limpieza del difunto
se le viste con
ropa limpia

Rito de preparación para el velorio

Soplar sobre el ataúd es, de alguna manera, alejar de él cualquier eventual contaminación de carácter sobrenatural, es invocar la presencia benéfica de los protectores familiares, los espíritus de los antepasados o de la misma divinidad.

Por otra parte, si el trago vino a reemplazar la coca y el significado que está tenía dentro del mundo de la ritualidad andina, ese trago es considerado entonces, por un aporte cultural²³ como depositario de virtudes que pueden aprovecharse en el sentido dispuesto por el gesto.

Pero sigamos ahora con el tema que traímos antes.

Terminado el velorio, el cual puede durar de uno a tres días, según, entre otras cosas, la capacidad económica de los dolientes para sufragar los ingentes gastos que supone, se barre la casa y se realizan las prácticas que estudiaremos más adelante cuando tratemos sobre los ritos de purificación.

Algunos indígenas suelen pedir, antes del entierro, una ceremonia religiosa en su misma comunidad o en el centro parroquial. Tal costumbre está asociada a diversas motivaciones, una de las cuales ha sido impuesta por la institución eclesiástica en el sentido de que si el difunto no tiene misa antes del entierro, este no entrará fácilmente al lugar destinado a los muertos. Para muchos indígenas se ha convertido en aspecto esencial de los ritos funerarios este de la misa o los responsos y también el hecho de

23. "La intensidad de eficacias conferidas al 'trago' revelan no tanto sus propiedades intrínsecas cuanto las cargas sociales que se han ido acumulando en torno a sus usos..." (Sánchez-Parga idem. 322).

que el nombre del difunto sea pronunciado por el especialista sagrado de la Iglesia católica. Hay mucha preocupación por cumplir esta obligación cuando el muerto es una persona que ha sido bautizada.

En otras comunidades donde el catolicismo ha tenido menor influencia, la celebración de la misa con este fin es ocasional y no reviste gran importancia para el conjunto de los ritos funerarios.

En el cementerio el cadáver es depositado en la fosa por las cuatro personas que lo han transportado desde su casa.

En la mayoría de los casos la comunidad cuenta con un rezachidor que hace algunas oraciones Padrenuestro, Ave María, Bendito, la Salve, etc.) mientras arrojan tierra para sepultar el cadáver.

"Terminada la tarea /de inhumación/ un mayorcito rezachidor hace rezar repetidamente el Padrenuestro y el Ave María, multiplicando también las bendiciones; mientras reza se apoya en la cruz que colocará después en el montículo al lado en donde está la cabeza.

Antes ha rezado también el Credo, la Salve, el Yo pecador; todo lo hace de pie. Para rezar el Bendito, por tres ocasiones, se arrodilla.

Todavía de rodillas hace una cruz sobre el montículo con sus manos y del lugar en donde se cruzan las líneas de la cruz, saca tierra, la besa y la lanza por encima de su hombro izquierdo y luego por encima del derecho; después, en el lugar de donde sacó la tierra, clava la cruz.

Algunas personas hacen lo mismo que el rezachidor, trazan una cruz sobre la tierra, la besan y la lanzan por encima de sus hombros".

En este rito que tiene muchos elementos del catolicismo podemos sin embargo evidenciar algunos gestos y aspectos específicos del

indígena. Resaltaremos de manera especial aquellos que guardan relación con la tierra²⁴.

La inhumación hace referencia a una práctica muy extendida en todo el mundo a la base de la cual puede haber un sinnúmero de motivaciones e intenciones. Ahora bien, en el contexto de la cultura indígena de Chimborazo sabemos que la tierra es considerada por los miembros de dicha cultura como la madre. Aunque esto no se explicita en muchas ocasiones ideológicamente, de la tierra se nace a la tierra se vuelve; de su vientre se sale a su seno se regresa. La tierra es expresión permanente de la capacidad de dar vida, de fecundidad, de producción de lo vital. Para el muerto enterrado es la posibilidad de permanecer, de continuar dando vida a otros al fundirse con la tierra.

Dentro de la acción de inhumar el cadáver hay un gesto frecuente y estereotipado por parte de los dolientes más cercanos y es el amago o intento de lanzarse a la fosa donde ha sido depositado el ataúd con el fin de ser enterrados con él. Los presentes, quienes saben de este comportamiento, evitan tal intento.

Pudiéramos entender esto, teniendo en cuenta lo que hemos estado diciendo, como una manera de formalizar el hecho de que se tiene conciencia que el muerto va a pasar a un estatus diferente, que la situación en que se encuentra es irreversible, que la separación del mundo de los vivos es definitiva. De ahí que, como el muerto no va a regresar a este mundo, se quiere (ritual o gestualmente, por supuesto) compartir su misma suerte arrojándose a la sepultura para ser enterrados con él.

Evidentemente no queremos descartar la idea de que tal acción exteriorice también el sentimiento de tristeza y angustia por la

24. "Los muertos, como las semillas, se entierran, entran en una dimensión CTÓNICA que solo a ellos les es accesible... Semejantes a los granos enterrados en la matriz telúrica, los muertos esperan su vuelta a la vida bajo una nueva forma... Además, mientras los granos permanecen enterrados, están bajo la jurisdicción de los muertos. La 'tierra madre' controla por igual el destino de las semillas y de los muertos" (Eliade 1981: 352. 353-354).

dasaparición del ser querido; pero debemos recordar, insistimos, en que nos hallamos ante un rito que posee las características o finalidades ya mencionadas (ver pg. 101, puntos a y b).

- Garantizar la efectiva y total separación del difunto del mundo de los vivos.
- Posibilitar la entrada del muerto en otro mundo y conseguir el estatus de antepasado para poder invocarlo y obtener favores de él o por intermedio de él en momentos cruciales de la vida de la familia y de la comunidad.

RITOS DE INTENSIFICACION

Si los ritos de paso tienen, entre otras, según hemos estado analizando, la finalidad de incorporar al individuo a un estatus o posición distinta a la que tenía hasta ese momento, los ritos de intensificación buscan atender o asumir los aspectos considerados importantes durante la vida del grupo: siembra, cosecha, delegación del poder, recuerdo de los muertos, etc.²⁵.

El rito de intensificación llama y promueve que aquello que se constituye en fundamental para la vida de la comunidad no se termine, que continúe, que tanto la reproducción física como cultural se siga dando al interior del grupo. Pero a más de esto, el rito de intensificación es una preocupación por lo nuevo, hay que celebrar que lo viejo pasa, que la muerte es provisoria.

En esta parte de nuestro estudio analizaremos algunos de estos ritos; análisis que nos permitirá establecer una perspectiva apropiada sobre ciertos acontecimientos y prácticas indígenas.

25 "Los ritos de intensificación están encaminados al bienestar del grupo o de la comunidad, más bien que al individuo, y tienen metas bastante explícitas: incrementar la fertilidad de las sociedades agrícolas o la disponibilidad de la caza entre los grupos cazadores y pescadores... Los ritos de intensificación son realizados también por mantener los lazos entre el muerto y los vivos, como en el caso del culto a los antepasados" (Nanda 1987: 290).

Ritos agrarios

Para el indígena y en general para el hombre "primitivo"²⁶ "la agricultura no es una simple técnica profana. Por referirse a la vida y procurar el incremento prodigioso de la vida presente en los granos, en los surcos, en la lluvia... La agricultura es ante todo un ritual. El labrador penetra y se integra en una zona rica en sacralidad, sus gestos, su trabajo se cargan de graves consecuencias, porque se realizan dentro de un ciclo cósmico y porque el año... la época de la siembra y de la recolección fortifican sus propias estructuras" (Eliade 1981: 355).

"Para sembrar papa o cualquier otro producto -nos dice un indígena- se hace una oración.

Se abre un saco de semilla, se pone en medio un vaso de chicha. El más mayor hace la oración y bendice las semillas pidiendo a Dios que produzca. Luego pone chicha en la boca y sopla sobre las semillas y se toma el resto.

Cogiendo una semilla, el mayor que ha bendecido, la vuelve a poner en el saco y ya siembran. En el momento de la bendición presentan las semillas que están ahí".

"Antes de sembrar, el dueño de la siembra hace una oración a Dios pidiendo que dé fruto en este terreno".

"El primer huacho de maíz, alverja, papa, se iba nombrando, en el momento de la siembra, a determinadas personas /santos/".

"La procreación y el alimento han sido siempre las primeras necesidades de la especie humana... y en torno a estas necesidades esenciales se desarrolló un culto mágico-religioso encaminado a aumentar y acentuar la fecundidad bajo todas sus formas" (James 1973: 231).

26 "El término 'primitivo' lo utilizamos aquí en el sentido técnico de 'preliterateo', para indicar las sociedades sin escritura y con tecnología simple. La connotación de inferior capacidad de razonamiento y de forma de la vida atrasada es absolutamente ajena a la significación científica del término" (Diamond y Belasco op. cit. 116).

"Antes de sembrar hacían oraciones, después hacían una cruz sobre la tierra con la mano, del centro de la cruz cogía la tierra y la besaba echando después en el huacho.

Se nombraban algunos santos: San José, el Niño, el Señor de la Resurrección... para que ayuden a producir.

La comida para siembras y cosechas era bien preparada con cuy y conejo. Se recogían los huesos del cuy y conejo en los huachos para que produzca bien".

"Al ir a sembrar se reúnen todos para rezar en una esquina del terreno, cogen la tierra, la besan y la tiran al aire. Al besar la tierra dicen: 'Santo Dios, santo cielo, mama allpa de mi vida, en tus manos ponemos estos granitos, da de comer a toda la familia'. Esto acostumbraban en las siembras".

"Para arar sabían rezar a San Isidro, porque él sabe para uncir la yunta".

"Donde nosotros se reza a San Marcos en el momento de uncir la yunta".

"Donde nosotros al empezar a arar se nombra a San Gerardo".

"Antes de empezar las siembras se hace oración a los antepasados dueños de esos terrenos. Que pidan a Dios. Se reza a San José, a la Virgen, Padrenuestro, Ave María.

Bendicen el saco de semilla el dueño del terreno y del grano.

En la cabecera del terreno hacen una cruz en la tierra y en el cruce de las líneas sacan tierra, la besan y echan al terreno.

Por la tarde hacen agradecimientos, hacen oración a Diosito. Se nombra una persona mayor para que haga la oración y dé algunos consejos, después que bendiga la comida y la bebida. Luego comienzan a comer".

"Para la siembra se coge la tierra y algunas semillas. El dueño de la siembra bendice y besa la tierra. Después hace una oración (Credo y otra improvisada). Luego siembran".

"En Guasuntos y Achupallas para la siembra se lleva chicha y se le brinda a la santa madre tierra regando un poquito".

Aunque no es propiamente un rito para la siembra, presentaremos un comportamiento (expresado en forma de juego) que tiene, nos parece, las características propias de un rito de fertilidad. Este se realiza dentro de la fiesta de Corpus que es considerada por los indígenas como el comienzo de un nuevo año ya que están terminando las cosechas o preparándose para las siembras, o sea el inicio de un nuevo ciclo agrícola.

"El oso carga ramos y el sacha runa también. Tienen que andar por en medio de las sementeras de granos.

El oso cuando va a la capilla carga a las huambros con la cabeza para abajo y baila.

Bailan la milicia, el oso y juegan 'malcrianzas' cogiendo a las mujeres y acostándose encima de ellas".

Durante la fiesta de carnaval, época de los primeros granos o "granos tiernos", encontramos otro comportamiento ritual, aunque al parecer es realizado en forma inconsciente.

"No hay respeto para los sembrados, los carnavaleros bailan encima de los sembrados y nadie les dice nada"

De los testimonios transcritos podemos destacar aquellos elementos que nos ayudarán a desentrañar el sentido de los ritos allí expresados.

Debemos partir de un principio general que nos permita entender el contexto en el cual se inscriben estas prácticas.

El hombre busca, en relación íntima con la tierra, la satisfacción de sus necesidades básicas: alimentación y, complementariamente, el tener

acceso a otros recursos mediante la venta de los productos extraídos del suelo. Pero el acercamiento a esa tierra no se hace de forma inmediata sino a través de rasgos o elementos culturales específicos, o sea, entre el hombre y la tierra existe una relación mediatizada por la visión de la tierra como madre.

Pero a más de esto, el indígena entiende que en la tierra actúan otras fuerzas o virtualidades que es preciso convocar para que, en consurso con la misma tierra, puedan ofrecer el máximo de sus posibilidades al hombre.

Ahora bien, este considera que dichas fuerzas y posibilidades están latentes, en potencia, que es preciso invocarlas explícitamente, llamarlas, para que todo su potencial generador, toda su capacidad productiva se desenvuelva en plenitud. Las oraciones, los gestos, tienen esta finalidad, actualizar lo que está latente, dormido.

El sopló con la chicha, como habíamos tenido ocasión de analizarlo anteriormente, procura evocar aquellas fuerzas generativas de las cuales dispone la tierra para que cumplan cabalmente su función. La chicha, producto indirecto de la tierra madres, es asociada a este gesto para que al soplar se logre lo que pretende el grupo por medio de la persona encargada de hacerlo (Cfr. Botero 1989 Aquí me refiero a "Ubiashun", ver la manera de diferenciar este trabajo de otros elaborados en el mismo años).

Pero el gesto de soplar con la chicha está complementado por la habitual oración.

Esta oración, hemos visto, se dirige directamente a Dios o a un número considerable de intermediarios o santos, quienes, de alguna manera, siguen viéndose en la perspectiva desde la cual antes se miraba a las huacas²⁷ locales en épocas pasadas.

27 "Huaca es todo lugar u objeto sagrado. Los represetantes de los seres celestes, divinidades principales, son huacas. Pero también lo son divinidades menores, cuyo ámbito de influencia y culto es regional o local,

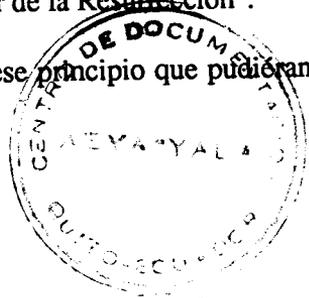
Pero hay, según uno de los testimonios transcritos, un hecho significativo y es que también la tierra será invocada con una oración; ella misma es tratada con deferencia y respeto; al parecer se le reconoce en sí misma la capacidad de actuar sin necesidad de intermediarios, sin que precise la acción de otras fuerzas. No queremos aventurar ninguna hipótesis al respecto pero recordemos que

"en el panteón originalmente presidido por Inti y más tarde por Viracocha, las divinidades más importantes eran... el trueno, dios atmosférico, llamado Illapa, y Pachamama, la diosa tierra, estos dos dioses... jugaban el papel más importante en las creencias religiosas de un pueblo cuya preocupación máxima era todo lo relativo a la agricultura" (Bleeker y Widengren 1973: 663).

"Los ofrecimientos a la Pachamama, se basan en la consideración de que 'la tierra vive', por lo tanto, tiene un comportamiento animado y puede producir bienes para los campesinos; pero reciprocamente, también debe ser alimentada por ellos, debe ser 'pagada', de lo contrario puede no dar frutos o, incluso, 'agarrar' a las personas y producirles enfermedades (Contreras Hernández 1985: 98).

Especial atención debe merecernos el hecho de que una de las invocaciones o ensalmos se dirigen al "Señor de la Resurrección".

Las actividades agrarias cuentan con ese principio que pudiéramos denominar o presentar con los opuestos



e igualmente la serie de héroes civilizadores de los que algunos grupos étnicos creen descender. También los Malqui o cuerpos de los antepasados fundadores del ayllu, y las fuerzas generadoras de seres humanos, animales, vegetales, minerales, identificados en pequeñas figuras o representaciones de aquello cuya abundancia propician" (Ballesteros et. al. 1985: 289).

El invocar al "Señor de la Resurrección" deja entrever la preocupación de que, así como en él se operó el cambio de la muerte a la vida, en el grano sembrado, en la vegetación entera se desarrolle el mismo proceso, la misma transformación, transformación que redundará en algo fundamental: la vida, la permanencia y continuidad del grupo en el tiempo.

Se asocia entonces las posibilidades del grano sembrado, enterrado con lo ocurrido al Señor que resucitó después de la muerte. Con el grano ocurrirá igual y precisamente por eso se le invoca al Señor, para que él haga posible tal transformación de la misma manera como se dio en él.

Los antepasados son también invocados en estos ritos. Dos aspectos sobresalen en este sentido de acuerdo a lo expresado en los testimonios.

- a. Se invoca a los antepasados quienes fueron los primeros dueños de la tierra en donde se va a efectuar la siembra.
- b. Se invoca a los difuntos porque estos piden a Dios.

En el punto a, vale la pena tener en cuenta lo que hemos analizado anteriormente en este mismo estudio en lo referente a los ritos funerarios, los cuales quieren obtener, de alguna manera, que si bien el muerto llegue a otro "mundo" o estado, no se pierda del todo la relación entre él y su grupo.

Al parecer el recurrir a los antepasados puede garantizar una permanencia benéfica en esta tierra que fue de ellos y que de alguna

28 "El drama de la vegetación se integra en el simbolismo de la regeneración periódica de la naturaleza y del hombre. La agricultura no es sino uno de los planos en que se aplica el simbolismo de la regeneración periódica... Lo primordial y esencial es la idea de regeneración, es decir, de repetición de la creación" (Eliade 1985: 64-65).

manera sigue siendo suya. Es quizá una manera de hacerlos solidarios con el grupo de los vivos, una forma simbólica de reafirmar que la tierra sigue estando en sus manos, que el hecho de la separación por la muerte no significa la expropiación del suelo; a lo mejor de esta manera los antepasados mirarán con benevolencia a quienes trabajan ahora esa tierra y ayudarán, según sus posibilidades, a una mejor y más generosa fecundación.

El caso b, hace alusión a la relación entre los antepasados con la divinidad. Estos son intermediarios. Se les convoca por medio de oraciones para que ellos a su vez soliciten a Dios la intervención eficaz para tener acceso a los productos de la tierra. Se tiene, según esto, la seguridad de que los antepasados participan de la presencia divina y de que esta se dispone a favor de lo que ellos soliciten. Los antepasados son entonces medio eficaz para acceder a la divinidad y sus favores, aspecto que hemos tenido oportunidad de ver en otros momentos del presente estudio.

Podemos observar aquí algo muy importante y es que para la celebración de estos ritos de intensificación descritos (e inclusive en la gran mayoría de los presentados a lo largo de este trabajo) no se hace necesaria la intervención de especialistas sagrados. Quienes realizan dichos actos rituales son las personas comunes del grupo, de la comunidad quienes a lo sumo lo único que pueden tener a su favor para ser llamados a presidir el rito es su edad (ver nota 16), un encargo (prioste, compadre, etc.) o un oficio (partera). Es más, son personas corrientes, como tendremos oportunidad de ver, hombres y mujeres que, incluso, no poseen ningún encargo u oficio delegados por la comunidad.

Entremos ahora a considerar los ritos de intensificación concernientes a la cosecha.

A esta debemos entenderla en una relación dialéctica con la siembra. La recolección es el momento final de un proceso que se inició invocando la presencia de las diferentes fuerzas benéficas latentes en la tierra y en el espacio propio de la divinidad. La cosecha es el momento o el tiempo de agradecer a esos seres, incluída la tierra, que han hecho posible que el fruto sea abundante. Si no lo ha sido es entonces la

oportunidad de revisar y encontrar en qué consistió la falta ritual por parte de quienes sembraron.

De todas maneras, abundante o no, la cosecha es un tiempo fundamental para el grupo. Es la instancia para recrear los lazos de solidaridad, de amistad y parentesco; es el momento de regocijarse por lo que se ha obtenido después del mancomunado esfuerzo entre las personas y la tierra y los otros seres que potenciaron poco o mucho la misma productividad; es el tiempo de los planes, de la esperanza en la próxima cosecha que será igual o mejor que la actual. Es entonces preciso festejar, celebrar tal acontecimiento, pero primero hay que agradecer a quienes han posibilitado la alegría del grano recogido.

Sabemos también que para el indígena el tiempo de cosecha tiene un sentido doble: es la época en que termina un ciclo y comienza otro.

En algunas comunidades, durante la fiesta de Corpus, por ejemplo, la cual se lleva a cabo en junio, los indígenas manifiestan que es la fiesta de "nuevo año" explicando que es tiempo de cosechas.

"Al cosechar se agradece a Dios. Hacían oración con los prestamanos (**maqui mañachi**).

Cuando se hace la trilla, al ir a juntar se hace una cruz con la paja del trigo o la cebada, se hace una oración.

Recuerdan a los antepasados muertos dueños del terreno y se les agradece por haber tenido el alimento.

Para recoger ya el grano limpio bendicen el grano, cogen un puñado de ese grano y lo besan poniéndolo luego en el mismo lugar".

"Se amontona el grano limpio y encima del montón se hace poner una cruz y los que están ahí se arrodillan alrededor y ponen chicha en la mitad. Hacen luego como una oración comunitaria de rodillas.

Antes de coger el dueño lo suyo da su ración a los que han

trabajado. La chicha bendice un mayorcito que sepa y el mismo reparte a todos, pero él mismo tiene que tomar diciendo: 'ubiashun!!!'".

"Cuando se ha trillado todo el grano, hacen una cruz con sig-zig (o sigse) y agradecen a Dios diciendo que ese alimento viene para todos.

Para entrar a guardar el grano entran saludando diciendo que viene lleno de gracia".

En estos ritos de la recolección vuelven a aparecer elementos y gestos que han sido provistos tradicionalmente de una fuerte carga ritual: el arrodillarse, la bendición, la chicha, la cruz y también los antepasados. Todo esto se da en un contexto de fortalecimiento de las relaciones grupales. Es decir, aquí el ritual aparece con esa doble característica que hemos destacado anteriormente: unir, cohesionar al grupo por una parte y entrar en relación con la divinidad o divinidades propiciadoras de los grupos agrícolas, por otra.

Recordemos que la característica fundamental de los ritos de iniciación era una acción en favor del individuo y que en los de intensificación la práctica ritual está orientada al beneficio del grupo o de la comunidad.

Hay un gesto importante que hemos visto aparecer en otros momentos y en contextos rituales diferentes: el beso. Se besa la tierra, se besa el grano, etc.

Para comprender tal acción o gesto (ritualmente, por supuesto) hemos de hacer referencia al verbo quichua que designa ese gesto; **muchana**, que significa igualmente besar, alabar, adorar.

Según esto podemos entonces entender tal gesto como una señal de respeto, de reconocimiento, de aprecio. Lo que se besa es digno de consideración, es tenido como valioso, aunque en ocasiones puede también inspirar cierto temor.

Recordemos también que hasta hace muy poco tiempo y en algunos lugares todavía hoy, el indígena saludaba o saluda a ciertas personas (sacerdotes, hacendado, funcionario público, etc.) besándoles la mano en un gesto que puede ocultar múltiples significaciones: aprecio, temor, respeto, etc.

Hacia la tierra, hacia el grano como dadores de vida, el indígena exterioriza su reverencia, su aprecio, su cariño por medio del beso. Puede ser entendido como una manera de expresar su agradecimiento también a aquellos seres o fuerzas sobrenaturales que han permitido de nuevo el surgimiento de los frutos que prolongarán la existencia física del grupo y, por consiguiente, la continuidad de su cultura.

En el ritual de la cosecha ocupan de nuevo un lugar importante los difuntos, los antepasados quienes son considerados presentes y activos durante todas las épocas de la labor agrícola, siempre y cuando se les invoque explícitamente dentro del ritual. Los antepasados convocados son los dueños de la tierra, lo cual podemos ver como una manera de mantener entre ellos y los vivos un vínculo espiritual a través de la misma tierra; vínculo que se manifestará en el hecho de que los antepasados se solidarizarán con los agricultores para obtener de la divinidad su aporte en favor de los demandantes consiguiendo una buena cosecha.

Los antepasados no han sido desterrados, al contrario, se les respeta y se les consulta, se les invoca y se les toma en cuenta porque son ellos quienes, como hemos visto, de alguna manera dotan el suelo de la fuerza generativa que lo hace fecundo y capaz de producir para la vida²⁹.

En general, y para concluir esta parte, pudiéramos decir también que a más de los ritos aquí considerados y analizados, las fiestas religiosas a los santos, a la Virgen, etc., guardan relación con momentos importantes en la vida agrícola de las comunidades³⁰.

29 "La extensión de los ritos en honor de los muertos para la renovación de la vida ha sido uno de los rasgos más antiguos de la religión prehistórica, pero estos ritos no podían menos de relacionar el misterio de la muerte con el del nacimiento y la fecundidad" (James op. cit. 318; ver nota 24).

30 "El calendario festivo suele regularse conforme a la sucesión de las

Ritos pecuarios

Si la tierra es objeto, como vimos, de múltiples ritos para procurar su benevolencia en disponer los frutos vitales, los animales son también colocados en la perspectiva de los ritos de intensificación.

La agricultura es para el indígena la actividad primaria para la obtención de dinero y con este los recursos necesarios para la vida, la educación, la salud, etc. La ganadería es una forma productiva que financiará aquellos gastos urgentes y necesarios que requieren cubrirse en momentos de crisis.

Aunque en ocasiones se le utilice en la alimentación o en las labores agrícolas, el ganado mayor y menor debería verse como una de las principales fuentes de ingreso a más de otras posibles (los trabajos ocasionales en las ciudades, en los ingenios, etc.).

Por ese papel importante en la economía familias, el indígena

"está interesado en aumentar su ganado y obligado a criarlo en unas condiciones tales que permitan su máximo aprovechamiento

estaciones; es probable que muchas fiestas tengan su origen en las crisis estacionales que jalonan el año agrícola o ganadero" (Brandon 1975: 646).

"El mayor porcentaje de fiestas corresponde al tiempo de cosechas. En junio se celebran la Festividad de Corpus Christi, San Pedro y San Pablo, San Juan; es el mes festivo a lo largo de la región andina...

La frecuencia mayor de fiestas reaparece en diciembre correspondiendo a las tareas de deshierre y 'aporque' y a las fiestas litúrgicas de navidad, Año Nuevo, Reyes...

Así los festejos que los campesinos más han adoptado, son aquellos relacionados con el ciclo agrícola y algunos de ellos, con raigambre precolombina" (Rueda 1982: 171).

"La fecundidad de los seres humanos, de los animales y (más tarde) de los campos ha sido una de las preocupaciones mayores del hombre desde los albores de la cultura. Esta preocupación se ha expresado con acento religioso en una variedad de ideas y práctica" (Brandon 1975; 641; véase en "Aya Uma" N° 4 pags. 1-12 el Huaccha Carai).

alimenticio o un precio máximo en la venta. Con estas finalidades, pues, se llevan a cabo una serie de ritos propiciatorios, mágicos, para conseguir la mayor fertilidad del ganado, la salud del mismo y para evitar que los animales puedan perderse o ser robados. Estos peligros por otra parte, no solo existen sino que son frecuentes. Para evitar daños de cualquier tipo al ganado y para coseguir una mayor fertilidad existen y se practican una serie de ritos que están relacionados, de una manera específica, con el fin de que se desea conseguir o con el mal que se pretende evitar" Contreras Hernández 1985: 111).

Estos ritos se realizan desde los tiempos iniciales cuando el hombre domesticó los primeros animales e inclusive antes, cuando quería que los animales de caza les fueran abundantes y propicios.

"El último día de la fiesta le velan al San Pedro con velas. Con las velas limpian borregos, ganados, caballos..."

"En un cerro botado, en una peña, en los huecos que tiene esta, ponen lana de borrego, 'cerdas' de caballo, sebo de ganado, huesos de cuy y conejo. Era una creencia de los mayores de que ahí estaba Dios. El lugar lo tenían como santo, importante".

"En Ichubamba (Cebadas), en Pul-cashucun (Guamote), en ese cerro hay una piedra que se llama Niño-rumi, allí iban con animales y hacían almuerzo comunitario cuando iban con romería. Ahí pedían a la piedra que aumente animales porque no tienen, que para eso iban. Pasaban ahí el día y regresaban a la tarde. Eso hacían los días martes y viernes".

"Hay otro lugar que es Panteón-pungu y Cruzpungu. En el primero había un hueco y ahí ponían plata, pelos de ganado, sebo de ganado, lana de borrego y cuando llevaban los animales al cerro los dejaban encargando al mismo cerro, como un pacto entre el dueño de los animales y el cerro".

"Un mayor ha conversado que en el cerro, en las quebradas botadas ahí existe Dios de manera más pura, que por eso rezaban ahí

pidiendo al cerro y a Dios que cuide a los animales, a la familia".

"Los mayores conversan que en unas peñas descansaban la Virgen y Dios. Ahí ponen lana de oveja, manteca, espermas, pelo de ganado, toda la gente tiene creencia en este hueco y van allá todos los días diciendo que hace milagros y que aumenta animales".

"Más arriba de Tixán hay un santuario de Santa Mónica, pero ahí no hay nada nada. Se ve como dejan platos, espermas, lana de animales".

"En la comunidad de Pul creen en Niño-rumi; allá se van como a romería con sebo, lanas, plata que dejan allá y creen que con eso aumentarán las riquezas".

"Creen en una laguna (Acaron), cerca de Pangor, en el páramo Pullungu. Más arriba había una roca; ahí ponían velas, lana, plata para que el páramo cuide a los animales que están en el mismo páramo. Los mismos dueños hacen pacto con el cerro".

"En Guarguallag (Cebadas) dicen que hay un santo y allí iban a poner velas, lana de animales, para que aumenten los animales".

"Para que aumenten los animales ponen sebo, trago, espermas y un cordero chiquito lo matan para sacrificar al cerro".

"En Corpus llevan velas nombradas a un cerro (el Alajahuan, en Cacha). Estas velas antes de llevarlas al cerro, se hacen revolver en el lugar donde están los animales y luego se les coloca el pelo o la lana de los animales. Llevan al cerro y hacen quemar las velas para que con la ayuda del cerro los animales produzcan más".

Un aspecto importante y que ya habíamos notado anteriormente es que en estos rituales no se precisa la acción de ningún especialista religioso o ministro encargado para hacer la celebración. Será el dueño de los animales, el jefe de la familia o incluso otra persona quien realice estos ritos. (Cfr. Jara y Moya 1987: 96).

Hemos visto en los testimonios que hay preferentemente dos lugares en donde se actualizan estos ritos: en los corrales cercanos a la casa y en los cerros.

Se invoca a los cerros porque se supone que en ellos habitan espíritus y dioses protectores del grupo y de la región, son ellos quienes reciben las diferentes ofrendas (Cfr. Urbano 1976: 123; Jara y Moya 1987: 50).

Hay quienes afirman que los cerros y otros lugares son considerados por los indígenas como sus antecesores (Cfr. Dalle 1983: 65), lo cual vendría a situarnos nuevamente en aquella perspectiva que hemos analizado y es la importancia de los antepasados presentes en todo momento crucial de la vida del hombre indígena de Chimborazo. Podemos suponer, según lo afirmado anteriormente, que estos antecesores serán de alguna manera los protectores del grupo y del lugar ubicados en los cerros y en otros lugares (quebradas, rocas, etc.).

Día de difuntos

Hemos visto en los análisis anteriores la importancia que para la vida ritual de los indígenas de Chimborazo tienen los muertos, los antepasados. Estos son invocados y convocados en momentos importantes para la vida del individuo (bautismo, matrimonio, etc.) y del grupo (siembra, cosecha, etc.).

Los antepasados, hemos observado, tienen relación con el mundo de "allá" y con el de "acá", por lo tanto son ellos los llamados a mantener y garantizar la permanencia y continuidad del grupo en el tiempo. Los antepasados se colocan como modelo a seguir, como celosos guardianes de las tradiciones culturales de la comunidad. Han de ser respetados y tomados en cuenta, como decíamos, en circunstancias importantes del individuo y del grupo.

La solidaridad expresada de múltiples maneras durante esta vida no se termina con la muerte del individuo sino que se mantiene, se prolonga más allá de su descomposición física.

La celebración del recuerdo de los difuntos durante el mes de noviembre año tras año, es la oportunidad de actualizar esos lazos, esas relaciones entre vivos y muertos.

El culto se desarrolla con más intensidad durante los primeros días del mes, destinando el primer día para los "ángeles" (niños) y el segundo para las personas mayores.

No entraremos a analizar aquí la costumbre actual de pedir responso o misas por los difuntos, porque sabemos que aquello que en un principio fue producto del abuso de ciertos representantes de la institución eclesiástica para extraer beneficios económicos, después se oficializó y creó dependencia ritual e ideológica hacia prácticas y personas.

Describiremos las prácticas tales como se nos presentan en la actualidad sabiendo que muchos de los elementos y ritos antiguos propios del mundo andino a este respecto han desaparecido (Cfr. Duviols 1986).

"El segundo día llevan al cementerio cruz, corona, agua. Ponen la cruz llorando bastante. El agua la ponen al lado de la cruz haciendo un hueco en la tierra.

Arreglan la tierra de la tumba y luego se sientan alrededor. Después se sientan a llorar. Siembran flores encima de la tumba en forma de cruz. haciendo también un hueco colocan ahí la colada morada. También ponen algunas papas con achiote y comen".

"El día de los "ángeles" ponen una mesa preparando las cosas: pan, cuy, todos los alimentos que comemos nombrando para cada finadito. Ponen al lado las velitas y amanecen. Rezan como si estuvieran velando al muerto".

"El día de la ofrenda /dos de noviembre/ bajamos al cementerio. Llevamos cositas preparadas para compartir con la familia. En nombre de los difuntos comemos. Más antes poníamos la comida haciendo un huequito encima de la tumba del muertito. Ahora no

hacemos así; comemos en nombre de ellos compartiendo con toda la familia y con otros".

"En el cementerio, en la tumba, llega la familia del difunto. Se reza acordándose del muerto. Se le conversa como si estuviera vivo, recordándole la realidad que está pasando.

Después rezan a Jesús por la familia para que ayude cada día. Se riega un poco de comida (tortilla, papas, pan, cuy) encima de la tumba para que coma el finado. Ponen también agua y cola /gaseosa/. Esto demuestra el amor y la unión que existía.

Después de rezar acomodan el lugar, quitan las hierbas, rellenan los huecos, se pone la cruz como si recién se hubiera enterrado".

"Alrededor de las ollas con comida se sienta la familia, los jefes de la casa hacen una oración, derraman un poco de agua en el suelo, los niños piden la bendición a los mayores.

Terminada la comida hacen un **quipi**, un envoltorio y se disponen a bañar ellos y los hijos. Se ponen la mejor ropa y se van al cementerio llevando la comida, chicha y agua".

"Al llegar al cementerio, al sitio donde están enterrados los familiares, saludan al muerto como si estuviera vivo, se agachan uno por uno colocando la mano sobre la tumba.

Se sientan alrededor de la tumba y con la mano hacen un hueco, colocan un poco de agua y empiezan a conversar con el difunto. Le cuentan todo lo que han hecho en ese año, los problemas que han tenido, lo que han comprado, los adelantos y atrasos de la comunidad y la familia. Esto demora bastante, hasta que hablan todos.

Luego se quitan el sombrero y hacen oración y hacen un hueco más grande en la tumba y ahí ponen la comida y la bebida que han traído. Toman esto diciendo: 'caica micui'. Después empiezan a compartir la comida con aquellos que están en las tumbas vecinas".

Si bien es cierto que los ritos descritos están caracterizados por ser de tipo familiar, no debemos descuidar también el sentido comunitario que poseen. En algunas comunidades el cementerio o panteón está situado allí mismo, lo que facilita el intercambio comunitario en el momento de la comida y la bebida. Más difícil se hace dicho intercambio cuando los muertos de la comunidad se hallan en el cementerio del centro parroquial. Allí la exteriorización de estos ritos contará con muchas reservas debido a la presencia burlona y agresiva de los mestizos.

El hablar con los difuntos, el ponerlos al tanto de lo que ocurre en las familias y en la comunidad, el ofrecerles comida y bebida y otros gestos, está expresando simbólicamente la cercanía que los muertos, que los antepasados tienen para las personas vivas del grupo. Se sigue participando con ellos y se les pide su intervención. Ellos están más cerca del mundo donde habita la divinidad y pueden obtener los beneficios necesarios en casos urgentes y concretos.

Participar de la misma comida y bebida es un gesto que debemos entender como proximidad, solidaridad, amistad (Cfr. Botero 1989). Es la manera simbólica de actualizar las relaciones entre las personas, en este caso, entre los muertos y los vivos del grupo.

Así como al final de cada año o de cada ciclo agrícola el indígena asiste gozoso a la recolección de los frutos cultivados, también cada año regresa al encuentro con aquellos que son las semillas del grupo, los antepasados en quienes se encuentra la raíz cultural de la comunidad.

Todas las familias se sienten unidad en ese destino común precisamente a partir de sus difuntos quienes, en un lugar común, velan por los miembros vivos del grupo.

El ritual propio de "finados" debemos también situarlo en la perspectiva de un hecho cultural que ayuda a la estabilidad del grupo, no solo a nivel social sino también cultural. Los vivos se sienten en la obligación de reconocer la presencia de los difuntos en momentos importantes y a su vez los antepasados, decíamos, garantizan la permanencia de aquellos elementos indispensables para que lo fundamental de la comunidad no se desvirtúe, sino que continúe y se reproduzca en el tiempo.

RITOS DE PURIFICACION

Consideraremos como tales aquellos comportamientos rituales y actos estereotipados que tienen que ver con el individuo y la comunidad en el sentido de despojarse o verse libre de alguna contaminación o manchas sobrenaturales (lavatorio de los funerales, por ejemplo), prepararse para un acontecimiento importante (baño del novio en la madrugada del matrimonio), adquirir fuerza (cambio de dignidades comunales), procurar un nuevo orden de cosas y el inicio de una nueva época (barrer la casa, quemar la basura o el "viejo") y en general diversos ritos propiciatorios.

A estos ritos que han recibido distintos nombres (de execración, confirmatorios, de expiación, etc.) les daremos la denominación de purificación en el sentido anotado arriba, de procurar alcanzar lo nuevo, abandonar un estado de contaminación, despojarse de lo caduco, buscar la renovación; en resumen, declararse limpio ritual y simbólicamente para obtener eventuales beneficios de la divinidad.

Por lo general dichos ritos se inscriben, aunque constituyan ritos en sí mismos, dentro de otros ritos más amplios o ceremonias.

Veremos aparecer frecuentemente en los testimonios dos elementos que hacen relación a la purificación: el agua y el fuego. Además de estos elementos observaremos las acciones de limpiar, barrer, soplar como gestos esenciales en los ritos de purificación. A más de estos gestos existen actos punitivos, "castigos rituales" que procuran igualmente la purificación deseada³¹.

31 "El agua -dice Eliade (1981: 206)- absorbe el mal gracias a su poder de asimilación y desintegración de todas las formas.

La purificación por el agua tiene esas mismas propiedades; en el agua todo se 'disuelve', toda 'forma' se desintegra, toda 'historia' queda abolida... Por desintegrar toda forma y abolir toda historia, poseen las aguas esa virtud de purificación, de regeneración y de renacimiento; todo lo que en ella se sumerge 'muere', y sale de las aguas como un niño sin pecado y sin

"Luego van al lavatorio. Los cargadores limpian toda la casa y tienen que soplar con el agua todas las cosas que tenía el difunto. Si el muerto es un hombre tienen que soplar con agua el azadón, las herramientas. Esto de soplar con el agua se llama chiriachi .

Después limpian el cuarto, toda la gente sale y se cierra el lugar donde vivía el finado. Todo debe quedar bien limpio.

La basura van cargando a donde se van a bañar. Al lado del agua se quema la basura.

Se lava la ropa, se bañan los familiares y los que son bien amigos del finado".

"Al siguiente día /del entierro/ van al lavatorio. Para esto recogen toda la ropa personal y de cama del muerto, la paja donde era la cama; eso lo cargan los mismos que cargaron el cadáver y se van a bañar y a lavar donde se bañaba el finado.

Después ahí en el lugar comen y toman; queman la paja".

"Esas cosas viejas /las pertenencias del difunto/ las queman para ir luego donde se bañaba el muerto y lavan la ropa y se bañan los acompañantes".

"Al día siguiente del entierro, muy de mañana, barren toda la casa y

'historia', apto para recibir una nueva revelación y comenzar una nueva vida 'limpia'".

Sobre la importancia del baño ritual para los indígenas remitidos al lector a la publicación " Aya Uma" N- 2. pags 1-11.

Frazer (1986: 727) a su vez nos habla del fuego como un "agente detergente que purifica a hombres, animales y plantas, quemando y consumiendo los elementos nocivos, ya sean materiales o espirituales, que amenazan todo lo viviente con enfermedades y muerte".

Ver también Tylor (1981: 4610).

Sobre el sufrimiento como valor ritual véase Eliade (1975: 126).

recogen la ropa sucia sea o no del difunto. Preparan la comida. Toda la familia y parte de la comunidad van a la quebrada o al río al lavatorio. Lavan la ropa y se bañan todos; en un sitio los hombres y en otro las mujeres. Después toman y comen nuevamente".

"Al segundo día /al día siguiente del entierro/ hacen el lavatorio. La gente que quiere participar lleva a los dolientes arroz, azúcar, harina, fideos, etc. Recogen toda la ropa, barren la casa y se van a donde corre agua. Se bañan los hombres seguidos de las mujeres. Luego comen, toman y se van a la casa del difunto".

"Al día siguiente del entierro hacen el lavatorio. Barren el cuarto del difunto y lavan todo lo utilizado por el muerto. Queman lo mas viejo y lo bueno lo lavan para seguir utilizando. El lavatorio se hace en una vertiente".

"Al día siguiente /del entierro/ es el lavatorio. Cogen la ropa de todos los miembros de la familia y van a lavar. Después de lavar se bañan y toman agua de canela con trago".

"Al día siguiente /del entierro/ hicieron el lavatorio. Los cargadores bañaron a la viuda y después se bañaron ellos, después los familiares y por último los acompañantes de la comunidad: estos últimos se bañaron solo los pies.

Al que se va bañando le dan agua de canela con trago. Luego lavan la ropa del doliente y alguna ropa de los acompañantes".

"El día del bautismo se lava la madrina, se pone la mejor ropa... y pide el huahua a la mamá".

"Para esto /para el **jatarichi**/ se necesitan dos matrimonios: un matrimonio que llaman el 'lavador de manos' y otro que llaman el 'peinador'.

La mujer de la pareja del 'lavador de manos' lava las manos a la novia. Después el hombre hace lo mismo con el novio".

"Luego van al lavatorio. Los cargadores limpian toda la casa y tienen que soplar con el agua todas las cosas que tenía el difunto. Si el muerto es un hombre tienen que soplar con agua el azadón, las herramientas. Esto de soplar con el agua se llama chiriachi.

Después limpian el cuarto, toda la gente sale y se cierra el lugar donde vivía el finado. Todo debe quedar bien limpio.

La basura van cargando a donde se van a bañar. Al lado del agua se quema la basura.

Se lava la ropa, se bañan los familiares y los que son bien amigos del finado".

"Al siguiente día /del entierro/ van al lavatorio. Para esto recogen toda la ropa personal y de cama del muerto, la paja donde era la cama; eso lo cargan los mismos que cargaron el cadáver y se van a bañar y a lavar donde se bañaba el finado.

Después ahí en el lugar comen y toman; queman la paja".

"Esas cosas viejas /las pertenencias del difunto/ las queman para ir luego donde se bañaba el muerto y lavan la ropa y se bañan los acompañantes".

"Al día siguiente del entierro, muy de mañana, barren toda la casa y

'historia', apto para recibir una nueva revelación y comenzar una nueva vida 'limpia'".

Sobre la importancia del baño ritual para los indígenas remitidos al lector a la publicación " Aya Uma" N- 2. pags 1-11.

Frazer (1986: 727) a su vez nos habla del fuego como un "agente deteritivo que purifica a hombres, animales y plantas, quemando y consumiendo los elementos nocivos, ya sean materiales o espirituales, que amenazan todo lo viviente con enfermedades y muerte".

Ver también Tylor (1981: 4610).

Sobre el sufrimiento como valor ritual véase Eliade (1975: 126).

recogen la ropa sucia sea o no del difunto. Preparan la comida. Toda la familia y parte de la comunidad van a la quebrada o al río al lavatorio. Lavan la ropa y se bañan todos; en un sitio los hombres y en otro las mujeres. Después toman y comen nuevamente".

"Al segundo día /al día siguiente del entierro/ hacen el lavatorio. La gente que quiere participar lleva a los dolientes arroz, azúcar, harina, fideos, etc. Recogen toda la ropa, barren la casa y se van a donde corre agua. Se bañan los hombres seguidos de las mujeres. Luego comen, toman y se van a la casa del difunto".

"Al día siguiente del entierro hacen el lavatorio. Barren el cuarto del difunto y lavan todo lo utilizado por el muerto. Queman lo mas viejo y lo bueno lo lavan para seguir utilizando. El lavatorio se hace en una vertiente".

"Al día siguiente /del entierro/ es el lavatorio. Cogen la ropa de todos los miembros de la familia y van a lavar. Después de lavar se bañan y toman agua de canela con trago".

"Al día siguiente /del entierro/ hicieron el lavatorio. Los cargadores bañaron a la viuda y después se bañaron ellos, después los familiares y por último los acompañantes de la comunidad: estos últimos se bañaron solo los pies.

Al que se va bañando le dan agua de canela con trago. Luego lavan la ropa del doliente y alguna ropa de los acompañantes".

"El día del bautismo se lava la madrina, se pone la mejor ropa... y pide el huahua a la mamá".

"Para esto /para el **jatarichi**/ se necesitan dos matrimonios: un matrimonio que llaman el 'lavador de manos' y otro que llaman el 'peinador'.

La mujer de la pareja del 'lavador de manos' lava las manos a la novia. Después el hombre hace lo mismo con el novio".

"El día del matrimonio hacen bañar a los novios en la madrugada. Al novio lo hacen bañar más. A este baño van los músicos, los familiares y mayores de la comunidad.

El baño no lo hacen en cualquier parte sino en un poggio escogido. El novio, terminado el baño, regresa llevando un balde de agua de ese poggio a los padres de la novia".

"A las cuatro de la mañana /del día del matrimonio/ el novio tiene que bañarse en el poggio. Si no quiere bañarse el novio otro 'se hace el novio' para bañarse en vez del novio. El que lo hace se ofrece voluntariamente.

A este año se van con las familias y con los músicos si los hay. Bailan en el lugar del baño. Se echan agua unos a otros como en Carnaval. Prenden candela para abrigarse".

"Van a la misa /de Navidad/ de la parroquia a media noche. Al regresar se bañan en el poggio; lo hacen en la madrugada porque si se bañan antes de la misa dicen que se baña en 'palla yacu' /agua vieja/ y para bañarse en 'mushuj yacu' /agua nueva/ lo deben hacer en las primeras horas del 25. Esto les ayudará a ser hombres nuevos".

"Se reúnan a eso de las 10 p.m. todos los que querían participar de la misa en la parroquia y allí se distribuían en dos grupos: el de los hombres que iba adelante y el de las mujeres más atrás.

Al llegar al pueblo se saludaban entre ellos como si no se hubieran visto. Terminada la misa se iban a buscar flor de la hierbabuena después pedían la bendición a los mayores. También acostumbraban barrer el patio".

"El 31 de diciembre a las doce de la noche, se bañan las personas en la casa comunal junto con los sacerdotes para que se vayan los pensamientos viejos y vengan los nuevos pensamientos".

"A los dirigentes que salen y a los que entran les hacen bañar. A

los nuevos les entregan los poderes; se les da consejos acerca de lo que cada uno tiene que hacer según el cargo para el cual fue elegido. Eso hacen el 31 de diciembre por la noche".

"En estos días /de la fiesta de Pascua/ piden bendiciones y para pedir bendición le dicen al capitán /prioste/ que le van a pedir el **pascuanchina**. La gente viene, el capitán consigue una correa y la gente obligadamente se acuesta, dos o tres, delante del capitán y este les fuetea, pero más duro en el último fuetazo ya que dan tres: uno por el Padre, uno por el Hijo y el último por el Espíritu Santo. Después tienen que levantarse los que estaban echados y pedir perdón rezando el Bendito. Después rezan todos el Padrenuestro. Luego el capitán pide perdón a los que están en la fiesta. Dice: 'perdonarán que yo voy a dar la bendición en nombre de nuestro Padre, en nombre de Jesucristo resucitado".

"El día de Corpus /que es considerado por los indígenas como año nuevo/ barren la casa y después queman la basura en una loma y cocinan bastante comida".

"El miércoles se baja la bandera y dicen que el Carnaval por los bailes, las borracheras, las peleas ya se hace viejo, hecho una lástima. Entonces subiendo a una loma, para ver al Carnaval, para quemarle, diciéndole adiós... Le desnudan al 'viejo'. y queman la ropa.

Luego viene la bendición de toditos, hombres, mujeres y niños. Todos dando consejos y agradeciendo los días de carnaval; se disculpan y perdonan".

"Después de la comida /del día de huarmi Pascua, es decir Pentecostés/ hay que barrer la casa y recoger todas las hojas de chihuite, 'lana' de cuy, plumas de gallina, cáscaras de haba, etc. y quemar en los caminos grandes, en los cruces.

Al que va llevando las basuras le botan agua mientras sale de la casa. También golpean el suelo con el acial mientras le dicen: 'sal

de aquí!, hambriento!!!³².

Haciendo eso en verdad el año siguiente no hay hambre".

"Después de cocinar limpiaban la casa. Recogían la basura y la iban a quemar en el camino grande, en el cruce, haciendo un solo montón. Las mujeres decían que estaban mandando la Huarmita Pascua en la punta del humo".

Los ritos de purificación con agua y los de cremación podemos entonces entenderlos, dentro de las ceremonias funerarias, como el deseo de procurar apartarse por haber estado en contacto, directa o indirectamente con el cadáver y por lo tanto con el misterio que siempre implica la muerte, así como los contagios sagrados que pueden resultar peligrosos al ser contaminados por ellos.

Ahora bien, para la comprensión de estos ritos debemos situarlos en la óptica del querer lograr una regeneración periódica (sobre todo en los ritos anuales durante carnaval, Navidad, Corpus, etc.), una era nueva, el reordenamiento del mundo y de la vida personal, acabando con la

32 Este gesto nos recuerda la costumbre en varios pueblos de "cargar" a un animal con todos los males y pecados de la comunidad para luego sacrificarlo o desterrarlo.

En Israel, por ejemplo "el sumo sacerdote hacía una solemne confesión de los pecados del pueblo y los 'descargaba' sobre otro macho cabrío... Después de esta transferencia ritual de los pecados, el animal era llevado al desierto; en tiempos del Nuevo Testamento se le daba muerte despeñándolo por un precipicio.. El sumo sacerdote y todos los demás que hubieron tocado a los animales sacrificados en aquel día estaban obligados a purificarse luego bañándose y lavando sus vestiduras" (Brandon 1975: 650).

"En la celebración del día de expiación... el gran sacerdote de los judíos extendía las manos sobre la cabeza de una cabra, confesaba sobre ella todas las iniquidades de los hijos de Israel y transfiriendo así los pecados de las gentes al animal, la enviaba perderse en el desierto.

También puede ser una persona humana la víctima expiatoria sobre la que recaen periódicamente los pecados del pueblo" (Frazer 1986: 642).

confusión, el desorden y el mal que vienen a estar representados en la basura, el sucio, la ropa vieja, etc.

El agua y el fuego son los elementos encargados de obtener fundamentalmente dos cosas:

- a. El alejar todo lo dañino, lo nocivo, lo que no haga referencia al "orden antiguo", a lo absurdo y amenazante.
- b. Obtener de la divinidad, o de los espíritus, la esperada benevolencia para el período o estado que comienza.

En estos ritos no solo se busca la abolición de un espacio cargado de referencias negativas sino también la eliminación del tiempo concreto en el cual las cosas se hicieron viejas, sucias, perdieron, en otras palabras, su "pureza original" (Cfr. Eliade 1985: 82).

EL castigo o el dolor ritual se ha visto revestido de un sentido purificador. Al asociársele a este castigo la fórmula trinitaria, según el testimonio presentado, quiere proveérsele de una mayor eficacia.

El perdón y la regeneración vienen dados en la medida en que el sacerdote, quien en ese momento asume o participa de cierta manera del poder sagrado, azota al penitente.

CONCLUSIONES

En esta última parte queremos ofrecer algunos aspectos que hemos ido viendo a lo largo de nuestro trabajo y que nos parece importante resaltar para tenerlos como puntos de referencia o clave de interpretación de los diferentes ritos y gestos aquí expuestos y analizados.

- Los rituales celebrados por los indígenas de Chimborazo son hechos culturales que no solo integran al individuo a la comunidad o a la familia (ritos de paso) sino que son medios propicios para la estabilidad familiar y grupal (ritos de intensificación).

- Los ritos realizados tanto de carácter individual como grupal, tienden a ejercer un benéfico control sobre todos los miembros evitando espontaneísmos o improvisaciones que no tienen nada que ver con las normas culturales tradicionales del grupo.
- Estos ritos son el producto de un proceso histórico y de una experiencia cultural que ha logrado generar procesos internos específicos determinando una ritualidad también específica.
- Los antepasados o muertos del grupo tienen un espacio importante en la vida ritual de los indígenas, se les propone como modelo a seguir y se les considera como eventuales propiciadores de beneficios.
- En los ritos descritos y analizados se evidencia la carencia y la innecesaria presencia de especialistas sagrados; la ritualidad está al alcance de los individuos comunes.
- Todos los ritos cumplen con dos funciones específicas o al menos con una de ellas: relacionar a los individuos del grupo entre sí o con la divinidad. La relación con la naturaleza y sus manifestaciones (tierra, animales, etc.) la entendemos como mediadora no como término de la relación.
- Los gestos analizados (soplar, bendecir, limpiar, etc.) se inscriben dentro de un universo de sentido propio del grupo de tal manera que fuera de él tales gestos son incomprensibles.
- Los ritos tienen especial referencia y preferencia a cuestiones vitales para la comunidad como son la producción y la reproducción tanto física como cultural³³.
- Los ritos descritos y analizados (religiosos o no) lo son en el sentido de que se ofrecen como actos modelados por la tradición del grupo.

33 Cfr. Contreras Hernández 1985: 91).

Para terminar tendremos en cuenta un texto que nos presenta tres principios fundamentales que complementarán lo antes dicho y que nos ayudarán a comprender de mejor manera la cuestión ritual en el mundo andino.

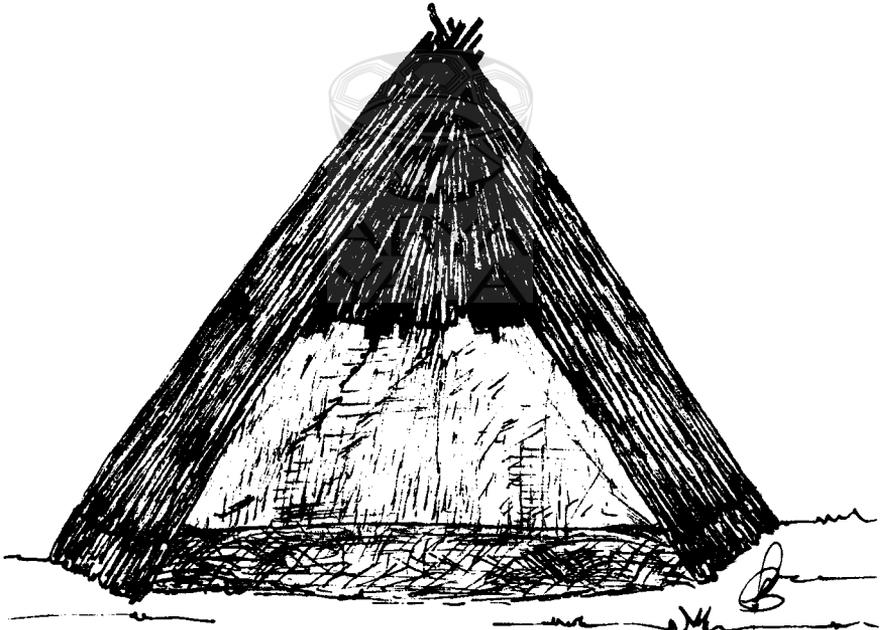
Primer principio.- "El rito escoge los elementos más significativos de la vida cotidiana para decir lo que es y lo que no es esencial al hombre que siembra, que cosecha, que espera las lluvias y la estación seca, que necesita de carne y de lana".

Segundo principio.- El ritual reúne a los hombres de una región alrededor de un cierto número de principios, de valores y de normas que aceptan como fundamento último de su vida comunitaria. Porque un ritual no tiene sentido fuera de la creencia común en su eficacia ya que la fe en el gesto que se realiza, es toda su razón de ser. Así, el ritual no es solo la afirmación de una exigencia individual delante de los peligros o de las dificultades que el campesino enfrenta, es también la afirmación de una solidaridad común, que al fin y al cabo es la justificación de la vida del grupo".

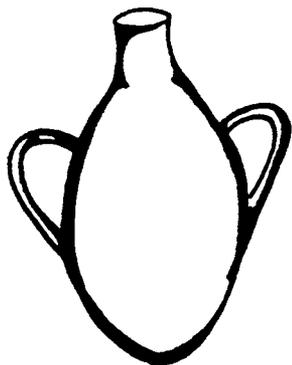
Tercer principio.- "El ritual por su carácter eminentemente objetivo, ofrece la posibilidad de un conocimiento más adecuado de la lucha cotidiana del campesino, no solo frente a la naturaleza, sino también frente a los grupos que lo rodean. Porque él no está solo, y por tanto, tiene que definirse como poseedor de ganado o de tierra, como vendedor o comprador, como partícipe de la vida de la sociedad a la que pertenece. Miembro de una comunidad, él es también miembro de una sociedad amplia que extiende sus brazos hasta las comunidades más alejadas" (Urbano 1976: 121-122).

Somos conscientes de que, a pesar de lo que hemos podido alcanzar en el presente estudio sobre la comprensión de la vida ritual del hombre de Chimborazo, es todavía grande el número de los aspectos teóricos que quedan por dilucidar. Son numerosas las interrogantes que salen al paso esperando pronta y eficaz respuesta, como aquella de la relación entre ritual e ideología y el papel de esta en las comunidades así

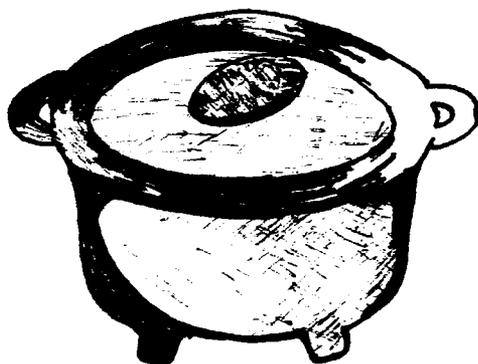
como su pervivencia como sustrato en el mundo andino; porque sabemos que para hablar de ideología, en este sentido específico, tenemos necesariamente que referimos a todo el componente ideológico que fue incorporado desde los primeros tiempos de la invasión hispánica en nuestro continente y que tiene que ver con la manera como el indígena en la actualidad entiende el mundo y se entiende a sí mismo.



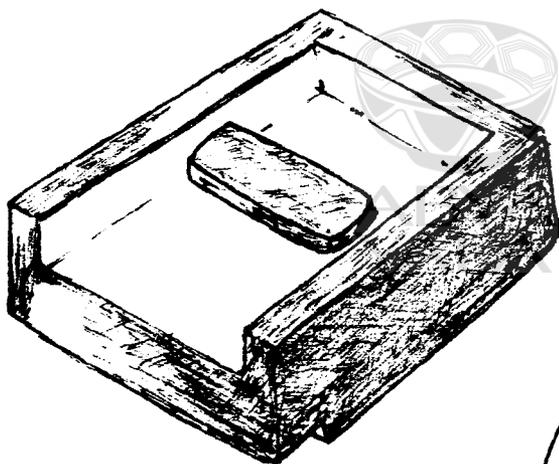
Choza o habitación portátil para el cuidado del ganado
o de los cultivos



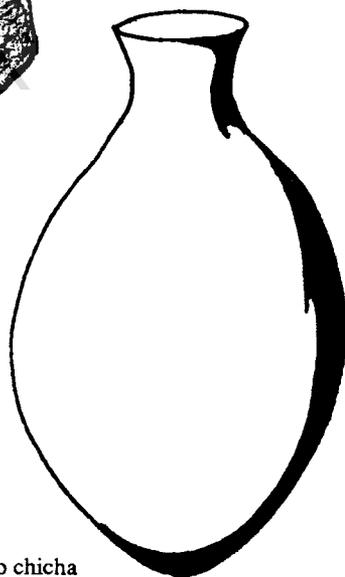
Huallu para guardar o tomar chicha



Piedra de moler ají



Piedra de moler granos



Pondo para guardar agua o chicha

CAPITULO III

PARENTESCO DERECHOS Y OBLIGACIONES*

Al contrario de lo que piensan algunos autores,¹ consideramos que obligaciones y derechos siguen siendo elementos culturales importantes al interior de las familias nuclear y ampliada.

Es así como, en el mundo andino, por ejemplo, la definición de los límites del parentesco viene dada precisamente por los derechos y obligaciones que se crean a partir de la alianzas o uniones matrimoniales.²

Existen relaciones mínimas dentro de los grupos familiares que entrañan obligaciones o derechos, generales para cualquier cultura. El derecho latino ya establecía, por ejemplo, los llamados derechos in uxorem y también los denominados in genitricem. Los primeros "son los derechos sobre una mujer considerada como consorte sexual y doméstica; los derechos in genitricem son derechos sobre una mujer considerada en cuanto madre" (Mair 1.984:96).

Fox (1.985:14) advierte que los derechos y las obligaciones al interior de las familias son la clave para entender las distintas

* Pensamos que siempre se da una relación dialéctica entre derechos y deberes, en el sentido que todo derecho de una persona nos habla también de la obligación o deber de otra.

1 Cfr. Beals y Hoijer 1973: 507-508.

2 Cfr. Sánchez-Parga 1984: 157.

interacciones (políticas, sociales, religiosas, económicas) que se presentan en una comunidad.

Cuestiones como herencias, sucesión, etc..tan frecuentes en las comunidades, solo podrán definirse cuando, al interior de un grupo y cultura determinados, se hayan establecido la red compleja de derechos y deberes u obligaciones (Cfr. Fox.Op. cit. 16).

Ahora bien , en la comunidad andina, los derechos y obligaciones debemos entenderlos como mecanismos sociales concretos encaminados a estrechar los lazos de parentesco, la reciprocidad y la solidaridad.³ o sea mecanismos de control social para la reproducción cultural y , de alguna manera, física del grupo.

Las obligaciones y derechos, según veremos claramente en la segunda parte de nuestro estudio, estan determinados, por el grado de afinidad y consanguinidad y, también por el aspecto concreto que se quiera asumir (trabajo, herencia, sucesión en un cargo u oficio etc.).

Es el caso concreto, por ejemplo, del acceso a la tierra. En ciertos lugares se hace a través de alianzas matrimoniales y de lazos de parentesco que establecen .

"colaboraciones más estrechas y frecuentes con los cuñados, maridos de las hermanas o hermanos de los esposos, que con los primos y aún con los propios hermanos".⁴

Otras veces las obligaciones y derechos estarán en relación con el mantenimiento y control de lugares productivos fundamentales en el interior del espacio físico de la comunidad o grupo.

Hay también ocasiones en las cuales el hecho de compartir la residencia familiar de algún pariente, trae como contraprestación el tener que trabajar en una parcela pero, a la vez, el poder obtener el derecho a

3 Cfr. Ibid 175.

4 Sánchez-Parga. Ibid. 176

mantener, por ejemplo, sus animales junto con los del pariente.

El parentesco ritual o compadrazgo,* como tendremos oportunidad de ver, es un factor importante para la adquisición de derechos y deberes. Entre los indígenas tales relaciones se establecen en términos simétricos, pero asimétricos cuando el compadrazgo se establece con un padrino blanco-mestizo. La resultante será una relación desigual en la cual el padre del niño, se convertirá, por lo general, en un peón del compadre.

Ahora bien, como decíamos arriba, cuando el compadrazgo o parentesco ritual (aunque diferente al verdadero parentesco) se da entre indígenas, las relaciones son igualitarias; por medio de ellas se

"establecen nuevas formas de complementariedad y reciprocidad, nuevas estructuras rituales, simbólicas y de poder..."⁵

Sabemos que cuando se da una alianza matrimonial, o cuando se establecen relaciones de compadrazgo, son, no dos personas, sino dos grupos quienes entran en relación⁶. Creándose así, como veremos, una red compleja de derechos y obligaciones que, generalmente, redundan en una mayor cohesión del grupo o de la comunidad.

"Cada hijo y cada nieto representa la posibilidad de un nuevo compadre y de una extensión de las relaciones del grupo familiar...las relaciones de compadrazgo poseen en razón de su

* Este parentesco ritual o compadrazgo se da en lo referente al bautismo, en ocasiones con indígenas y en ocasiones con blanco-mestizos, pero en el caso del matrimonio, estos últimos nunca podrán ser padrinos. Para el bautizo del primer hijo los padrinos suelen ser los mismos abuelos paternos del niño. Como compadres para el bautizo de los hijos siguientes se buscarán, según diversas motivaciones, ya sea un indígena o un mestizo. Este por lo general es persona de influencia en la sociedad no indígena, ya que es abogado, comerciante, médico, hacendado, etc.

5 Sánchez-Parga, Ibid. 185

6 Cfr. Levi-Strauss 1985; Godelier 1974: 154

funcionalidad misma el carácter de ser más elásticas incluso en lo tocante a sus contenidos de derechos y obligaciones"⁷

Con el compadrazgo se iniciará entonces

"un flujo ininterrumpido y más o menos difuso o controlado de intercambios, deberes y obligaciones"⁸

Una de las características principales de dichas relaciones rituales o "espirituales" de parentesco es la de la reciprocidad que, según Sánchez-Parga (Ibid, 188-189) debe entenderse como una institución que

"va más allá de la lógica del don ('doy para que me des'), y no obedece a criterios de proporción sino a un compromiso de deberes y obligaciones, y cuyo contenido más profundo será el fortalecimiento y estabilidad de la misma relación que le sirve de soporte".

A lo que el autor llama reciprocidad, nosotros, en el caso concreto mencionado por él, lo denominaríamos gratuidad, ya que, como señala, va más allá de la relación "te doy y me das". Es también gratuidad en el sentido que "no obedece a criterios de proporción". Este aspecto de gratuidad es bastante frecuente y la vemos como expresión característica del hombre andino de Chimborazo.

El presente trabajo tiene entonces como fin el mostrar descriptivamente la red de obligaciones (tanto derechos como deberes) que se establecen al interior de los grupos familiares indígenas en la provincia de Chimborazo.

Antes de establecer dichas relaciones queremos presentar la terminología de parentesco propia de dichos indígenas.

Metodológicamente nuestro estudio partió de allí: establecer en un

7 Sánchez-Parga. Ibid. 187

8 Ibid. 188

primer momento esa terminología y luego con las mismas personas que se ofrecieron para esto y, mediante la elaboración de gráficos del parentesco familiar, se fueron estableciendo los derechos y obligaciones de las personas emparentadas.

El diálogo fue entonces muy sencillo, al basarnos en los gráficos de parentesco de cada uno de los informantes (de diferentes comunidades y parroquias de Chimborazo), estos comprendieron muy bien de qué se trataba y respondieron con facilidad y apertura.

Después de presentar la nomenclatura y terminología del parentesco en el Chimborazo, ofrecemos, según las conversaciones con los informantes, una descripción de los derechos y obligaciones que se dan entre los indígenas de esta región del Callejón interandino en Ecuador. Habrá momentos en los cuales, para ilustrar un aspecto descrito, haremos referencia textual a los testimonios de quienes quisieron compartir con nosotros esta valiosa información. A ellos, nuestro cariñoso agradecimiento.

En la tercera y última parte queremos presentar algunas conclusiones e ideas que nos puedan servir como clave de interpretación para entender este mundo complejo e importante del parentesco y a la vez como estímulo para seguir profundizando en él.

Terminología del parentesco

- F* = yaya, taita, ñuca taita, taiticu, taititu
M = mama, ñuca mama, mamita
ZZ = ñaña, jatun ñaña (si es mayor que ego), quipa o cati ñaña (si es menor que ego)
ZB = pani

* Utilizamos la nomenclatura inglesa por considerarla más práctica.

F = Padre

B = Hermano

M = Madre

Z = Hermana

S = Hijo

H = Esposo

D = Hija

W = Esposa

- BZ = turi, jatun turi (si es mayor que ego, quipa o cati turi (si es menor que ego)
- BB = huauqui
- D = ushushi
- S = churi
- H = taita, papá, cusa
- W = mamita, mamá, huarmi
- ZM (F)**= tía
- BM (F)***= tío
- BM = mamapacturi (poco frecuente)
- BW(H)= masha, cuñado, quipa cuñado o cati cuñado (si es menor)
- ZW(H)= cacchun, cuñada, quipa cuñada o cati cuñada si es menor que W o H, Jatun masha o jatun cacchun, si es mayor que W o H. Uvilla masha o uvilla cacchun, si es menor que W o H.
- FF (M) = abuelo, jatun taita
- MF(M)= abuela, jatun mama
- FFF(M) = bisabuelo
- MFF(M) = bisabuela
- BFF(M) = tío
- ZFF(M) = tía
- S (D) B(Z) F (M) = primo si es menor a ego, tío si es mayor a ego. Prima si es menor a ego, tía si es mayor a ego.
- FW(H) = yaya, suegro
- MW(H) = mama, suegra
- SB(Z) = sobrino
- DB(Z) = sobrina
- SS(D) = nieto
- DS(D) = nieta
- BF(M)F = tío segundo
- ZF(M)F = tía segunda
- S (D) DB (Z) F (M) = segundo primo o segunda prima. Prima ñaña cuando es hija de un tío que ha sido padrino de un hijo o hija de

Por eso nos referimos aquí a la persona que habla para referirse a sus parientes.

** Hermana de la madre o del Padre

*** Hermano de la madre o del padre... el término entre paréntesis significa la otra posibilidad.

ego. Primo hermano cuando es hijo de un tfo que ha sido padrino de un hijo (a) de ego.

WS =nuera

HD =yerno

Derechos y obligaciones

Habíamos advertido en una nota anterior que veíamos a ambos términos en una relación dialéctica: el derecho de uno implica la obligación de otro. Probablemente las cosas no sean así de sencillas, pero nos moveremos en ese marco de referencia.

En este sentido no presentaremos de manera diferenciada cuales son los derechos y cuales las obligaciones o deberes; unos y otros se establecerán mediante una lectura detenida y cuidadosa del texto.

Advertimos también desde ahora que si bien presentamos aspectos que se refieren a las obligaciones de acuerdo al sexo y la edad (división sexual y generacional del trabajo), somos concientes que esto obedece no tanto a las relaciones de parentesco* como a una especialización en las funciones o actividades de las personas al interior del grupo independientemente de dichas relaciones entre parientes.

Al interior de la familia indígena de Chimborazo la madre se responsabiliza de todo lo que es la casa: hijos, animales, cocina, cuidado del esposo, lavado de ropa, etc, además exige a los hijos más pequeños que le ayuden en algunos de estos oficios. A su vez la madre exigirá del esposo el mínimo para los hijos; vestido y comida.

* "Se llama relaciones de parentesco- dice Godelier (1989: 1148) a las relaciones que surgen entre los individuos y los grupos como consecuencia de la aplicación de tres series de reglas: reglas de filiación, reglas de alianza y reglas de residencia. Las reglas de alianza determinan con quien, en una sociedad, un individuo, hombre o mujer, puede casarse; las de filiación definen a quien pertenecen los hijos de esta union; las reglas de residencia , por su parte determinan dónde va a establecerse la familia nacida de un matrimonio".

Con respecto a los hijos, la madre, al parecer se siente un poco inferior en lo que respecta a hacer valer su autoridad cuando tiene que reprenderlos, ya que en estas ocasiones tiene que recurrir a la amenaza diciendo que va a informar al padre sobre el comportamiento indebido de los hijos. Solo así estos obedecen a la madre.

Hay entre los esposos una exigencia de mutuo respeto, que no haya insultos ni malos tratos. También la esposa exigirá de su esposo respeto para otras personas.

Hay una exigencia mutua de fidelidad entre los esposos. El no puede mantener relaciones impropias con otras mujeres y ella evitará igual tipo de relaciones con otros hombres.

A la muerte del marido, la esposa tiene derecho a heredar las cosas de lo que considera forman parte del hogar: tierra, casa, animales, herramienta, granos, etc.

Se pudiera decir, resumiendo, que entre marido y mujer las que aparecen como obligaciones máximas son el respeto y el trabajar unidos, fuera claro esta, de lo que tiene que ver con el suministro, por parte del esposo, de los recursos vitales diarios.

Parece ser que, por lo general, el hombre es más exigente con su cónyuge en lo referente a cuidar esos recursos vitales: animales, granos, etc. El hombre cuidará que su mujer no los desperdicie ni malgaste.

La unión matrimonial entre un hombre y una mujer es al mismo tiempo la unión entre dos grupos, entre dos familias extensas; en consecuencia, se exigirá, desde el momento en que se establece dicha unión el respeto mutuo entre los dos grupos. Cada grupo velará porque su derecho sea tomado en cuenta por el otro.

Aunque, como decíamos más arriba, los padres tienen obligación de proporcionar a sus hijos comida y vestido, la máxima obligación para con la progenie será el darles tierra. De esta manera se busca asegurarles la vida futura.

La tierra, para el hombre andino de Chimborazo, es la instancia o el espacio en el cual se definen la mayoría de los derechos y obligaciones entre parientes.

De ahí que la máxima preocupación de un padre de familia será el tener acceso a la mayor cantidad de tierra posible, no tanto por el afán de acumular como por el deseo de poder dejar un pedazo de tierra a cada uno de sus hijos y asegurarles de esta manera la posibilidad de su reproducción económica y social.

Otra obligación fundamental de los padres para con sus hijos es el educarlos en los elementos conformadores de su cultura. Se les enseña la lengua, el trabajo de acuerdo al sexo y la edad, el respeto a los mayores, la importancia del vestido, ciertas prácticas rituales, etc.

Cabe decir que en ocasiones, para determinados aspectos culturales como la lengua, el vestido, etc, la enseñanza es explícita, en otros aspectos la enseñanza se da por observación e imitación.

Otra obligación de los padres para con sus hijos varones es la de asistirles como padrinos de matrimonio.

En este sentido los padres del muchacho tendrán que sufragar los a veces cuantiosos gastos del matrimonio.

Si viven ambos padres, por obligación serán los padrinos de la boda de su hijo, no pueden ser otros.

Ahora bien, cuando el padre de familia ha muerto, el padrino de matrimonio suele ser un hermano del novio (bien sea mayor o menor que él), un tío e inclusive puede ser un cuñado, o sea el hermano de la novia. Cuando es la madre del novio la que falta, o sea la que debiera ser madrina, hará las veces de ella una hermana del novio, una cuñada o una tía. El novio es quien, en estas ocasiones, escoge a quien desea como padrino o madrina para su matrimonio.

En la introducción hacíamos referencia a otra práctica común que puede ser tomada como una obligación, aquella que convierte a los

abuelos en padrinos obligados del bautizo de su primer nieto.

Resumiendo diríamos que los padres de familia deberán cumplir con su obligación de ser tanto los padrinos de matrimonio para su hijo como padrinos de bautizo para su primer nieto.

Pudiéramos especificar más esto diciendo que en caso de que el primer hijo sea varón, el abuelo será el padrino: si es una niña, a la abuela le corresponderá ser la madrina.

Mientras fijan su lugar de residencia los recién desposados pueden ir a vivir a casa de los padres del novio; lo contrario, o sea el vivir en casa de los padres de la novia, sería una vergüenza. "Se ha ido siguiendo a los suegros", comentan con tono burlón los demás miembros de la comunidad.

Otra obligación de los padres, tanto del novio como de la novia, es dar a sus hijos algunas cosas para ayudarles a empezar su nueva vida: animales, trastos, herramientas. Los hijos exigen esto a sus padres antes que se realice la boda. Aunque no es obligación, existe la práctica común de que los hermanos mayores regalan algunas cosas a sus hermanos el día de su matrimonio.

Tanto el yerno como la nuera tiene el derecho de ser tratados bien por sus suegros; de recibir, en caso de necesidad, su ayuda generosa. Incluso pueden exigir el buen ejemplo de sus suegros si estos están viviendo problemas conyugales.

Los suegros, a su vez, piden al yerno que, al menos los primeros días después de su matrimonio, trabaje para ellos en la tierra, tejiendo, haciendo leña o aserrando.

Los padres del novio y de la novia tienen el deber de ayudar para la construcción de la casa donde sus hijos van a establecer su nuevo hogar. Para ello dan madera, paja, hacen adobes, etc, así como también preparan comida y chicha para brindar a las personas que intervienen en ese trabajo.

El día de Pascua, en algunos lugares, los padrinos de matrimonio, tienen la obligación de castigar a los ahijados que no estén viviendo bien. Estos por su parte deben visitar a sus padrinos algunas veces en el año, sobre todo durante ciertas fiestas principales: Carnaval, Pascua, Corpus, etc, llevando presentes como cebada, alverja, máchica*, etc.

"Los padres de la novia tienen la obligación, pasado un año de matrimonio, de agradecer, en cosas o en dinero, a los padres del novio por hacer casar a su hija. A esto lo llaman "pilluite".

Los abuelos aconsejan a los nietos, pero les ayudan también con animales, granos, dinero, etc.

Los nietos saben que en momentos de necesidad pueden recurrir a sus abuelos, sobre todo cuando esos abuelos son al mismo tiempo padrinos de bautizo. La ayuda en esos casos, además de la señalada arriba, es prestar un trozo de terreno para que el nieto-ahijado lo cueltive, o si no, realizan siembras "al partir"**. .

Los ahijados deben visitar a los padrinos, sobre todo en días de fiestas especiales, llevando algún obsequio; comida, leña, hierba, etc.

A través de los siguientes testimonios apreciaremos las obligaciones de unos y otros.

"El día del Espíritu Pascua (Penteostés) la mamá del huahua va a agradecer a los padrinos de bautizo y para eso lleva cuy y gallina. Se agradece porque ha hecho bautizar y porque el huahua está bien, ese día el padrino tiene que regalar un puerco o borrego vivo al ahijado. Por lo general regalan animales hembras".

"Los padrinos le compran al ahijado dos vestidos: uno blanco y

* Cebada tostada y molida.

** Entre nieto y abuelo se dividen por partes iguales la cosecha. El abuelo coloca la tierra y, en ocasiones, también la semilla: el nieto es quien trabaja.

otro de color, el primero completo: zapatos, gorro, interiores, etc. Además los padrinos compran alimentos para la mamá del huahua".

"El domingo de Pascua de Resurrección el ahijado va a visitar al padrino y le lleva algo de comida, especialmente cuy y papas. Así mismo el padrino da comida al ahijado para que lleve a su casa para brindar a los compadres [los padres del ahijado]. También le da algo de dinero y, si tiene, le da otro animalito.

Cuando los ahijados no van a visitar a los padrinos, estos quedan muy resentidos con los papás".

"El padrino compra al ahijado todo lo que necesita para el primer año de escuela".

"Dan la bendición y algunas cosas en el momento del matrimonio del ahijado...algunos dan animalitos, herramientas.."

"La madrina coge a una persona que llaman peón para que lleve a casa del ahijado un borrego o un chancho".

"Cuando entran los huahuas a la escuela ya se les pide a los padrinos una ayuda para cuadernitos y otras cosas. Dan entonces en platita, si no, dan también en ropita".

En el caso del matrimonio

"Para ir al matrimonio civil el padrino tiene que dar 25 o 30 cuyes a los padres de la novia y lo mismo el novio. También tiene que dar un puerco pelado".

"Un año después los novios tienen que agradecer a los padrinos porque con su ayuda se han podido casar".

"Después del matrimonio la obligación de los padrinos es aconsejar, ayudar a construir la casa. A veces los obligan [los padrinos a los novios] a que vivan un año con ellos para que

aprendan algunas cosas. Cuando no están viviendo bien fuelean, castigan".

"Si la pareja no tiene nada, los padrinos estan obligados a ofrecerles cosas y a hacer la casa".

"Los novios agradecen a los padrinos llevando algo. Esto lo hacen en las fiestas: Carnaval, Finados, Pascua, Ramos. En algunas partes solo en Carnaval y en Finados".

"Los novios agradecen a los padrinos [cuando estos son los papás del novio] trabajando un año en su casa".

"Ese día [Huarmi Pascua, Pentecostés] tienen que saludar a los compadres y comadres de bautizo y matrimonio: a los suegros y a las suegras. A ellos tenían que pedir la bendición para que haya amor y respeto".

"El lunes de carnaval salen a hacer carnaval por otras comunidades. Llevan algo de camari [obsequio] a los padrinos de bautizo o matrimonio".

Entre compadres se da la ayuda y el respeto mutuos. No pueden disgustarse ni tratarse mal. En caso de problemas de agresión por parte de otra persona, el compadre tiene que ayudar defendiéndolo del agresor.

Los hijos mayores reciben alguna preferencia por parte de sus padres. A ellos primero se les brinda la comida, se les regala algún animal, herramientas, etc.

El hermano menor debe respetar al mayor y tiene la obligación de obedecer cuando lo que se le ordena no va en perjuicio de alguien.

Existe el deber entre hermanos de defenderse en casos de agresión por parte de alguien ajeno a la familia.

Con los tíos debe igualmente existir el respeto mutuo, se comparte lo que se tiene y se facilita el préstamo de herramientas o de animales para

el trabajo lo mismo que la ayuda incondicional en épocas de siembra y cosecha. A igual que con los abuelos, con los tíos también se da la aparcería, o sea el trabajo "al partir".

Los tíos dan la bendición, aconsejan y en algunas ocasiones, en el matrimonio, por ejemplo, regalan a sus sobrinos algunas cosas: animales, herramientas, hilados, trastos, etc.

Las obligaciones con los cuñados son similares a aquellas que existen entre los hermanos: respeto, defensa en situaciones difíciles, obediencia, etc.

Entre primos no son muchas las obligaciones. Si hay amistad y cariño habrá ayuda mutua en los trabajos de siembra y cosecha, algún préstamo de dinero, de animales o de herramientas e inclusive, de tierra para siembras "al partir".

Conclusiones

Lo que hemos visto hasta ahora nos da una idea aproximativa de la compleja red de derechos y obligaciones que se establecen al interior de las familias indígenas de Chimborazo.

Seguramente en diversos lugares tales derechos y deberes ya no se dan como antes, pero lo aquí expuesto parece ser la norma general de comportamiento.

No hemos querido ser exhaustivos en el presente estudio, pero pensamos que podemos extraer algunas conclusiones generales que permitirán y estimularán una profundización ulterior.

Vemos que hay diferentes grados de obligaciones entre los miembros de una familia extensa, grados que vienen determinados en virtud de la relación de parentesco.*

* Es de advertir que el parentesco se refiere más bien a un elemento de la cultura que a un hecho biológico o de la naturaleza. De ahí que obligaciones

Habrá, según esto, personas que se sentirán mayormente exigidas que otras.

Confirmamos también algo que aludíamos al comienzo de este estudio: la solidaridad entre los miembros del grupo familiar mediante el préstamo de tierras, animales, herramientas, dinero, etc, o la defensa en casos de agresión.

Esto, nos parece, crea un sentimiento de unidad y de identidad de los grupos familiares que se ponen en relación; a su vez hace emerger un sentido de obligación moral para ayudar en los momentos de escasez a aquellos con quienes se tiene un parentesco de cualquier grado: de igual manera esa red de derechos y obligaciones favorece la superación de conflictos al interior del grupo; por último, pensamos que las llamadas estrategias de supervivencia⁹ funcionan sobre la base de esta red o sistema de relaciones intrafamiliares.

La tierra, deciamos también, cumple un cometido fundamental en lo referente a derechos y obligaciones tanto dentro de la familia nuclear como de la ampliada.

Muchas alianzas matrimoniales, que, como hemos dicho ponen en relación dos grupos familiares para fortalecer esa relación o para crearla, tienen como principal objetivo el acceder a la tierra ya sea por medio de la posesión o, al menos, obtener el derecho a su uso.

Históricamente se ha venido dando un intrincado proceso de

y derechos al interior de la familia ampliada o extensa esten probablemente más de acuerdo a los patrones culturales fijados por el grupo. El caso de los primos, por ejemplo, aunque est n en un grado de consanguinidad más cercano, culturalmente, en lo que respecta a derechos y obligaciones no lo es tanto si comparamos esos mismos derechos y obligaciones con los cu nados (parentesco por afinidad) o con los de los padrinos (parentesco ritual).

9 Cfr. AA. VV. 1984

delimitaciones y posibilidades en lo que se refiere al parentesco, a la base del cual encontramos, inequívocamente, entre otras cosas, la preocupación por la posesión, y control de los recursos o medios de producción, principalmente de la tierra.

Los derechos y obligaciones establecidos en la familia extensa por medio de las relaciones de parentesco (ya sea por consanguinidad, afinidad o ritualidad) crea lo que Evans-Pritchard (1977:127) denominaba la distancia estructural, es decir, la verdadera cercanía entre las personas de una comunidad, la identidad, la solidaridad, etc. que señalábamos arriba, no están dados por la vecindad o la proximidad en el espacio físico o en la ubicación de las residencias, sino precisamente por su vinculación a un grupo del cual se sienten partícipes mediante la red de derechos y deberes que son el resultado de las relaciones de parentesco¹⁰.

Es así como un padrino de bautizo estará estructuralmente más cercano a su ahijado o a sus compadres aunque viva en otra comunidad, que su vecino de habitación con el cual no tiene ningún vínculo de parentesco y por lo tanto, ninguna obligación que vaya más allá de la simple relación de buena vecindad.

Pensamos también que el mantenimiento y fortalecimiento, mediante la práctica, de las obligaciones y derechos entre las familias indígenas de Chimborazo favorecen la permanencia en el tiempo de la estructura social en general y de las relaciones de parentesco en particular.

Un estudio con enfoque diferente a este podrá arrojar luz sobre aquellos factores que pueden influir y que de hecho influyen negativamente en el cumplimiento de derechos y obligaciones de los indígenas de Chimborazo y, en consecuencia, en sus relaciones de parentesco.

10 Aunque como veíamos, a lo mejor algunas de las formas de relación entre parientes se establecieron en sentido inverso, o sea creando primero derechos y obligaciones para posibilitar o impedir el acceso a los recursos.

CAPITULO IV

LA FIESTA DEL CARNAVAL

Hay diversas fiestas que son motivo para una especial celebración entre los indígenas de Chimborazo, pero al parecer dos de estas fiestas revisten especial importancia para ellos: la celebración del día de difuntos, durante el mes de noviembre y el carnaval, que por ser una fiesta móvil en relación con el miércoles de ceniza, no tiene fecha fija. De todas maneras se ubica dicha celebración especialmente los días domingo, lunes y martes anteriores al miércoles de ceniza, aunque en muchos lugares dicha fiesta se realiza durante toda la semana.

Entraremos en nuestro trabajo a definir primero que debemos entender por fiesta y luego tratar de captar el sentido del carnaval, sabiendo de antemano que este mismo término tiene serias dificultades para su comprensión. Intentaremos mostrar también, de manera sumaria, el desarrollo histórico del carnaval a nivel general.

Más adelante intentaremos descubrir el momento histórico en el cual esta fiesta entró a formar parte del común de fiestas ecuatorianas y particularmente entre las fiestas de mayor relevancia para los indígenas chimboracenses.

Posteriormente describiremos la celebración indígena del carnaval teniendo como punto de referencia la observación de dicha fiesta en algunas comunidades y también algunos testimonios de indígenas.

Para finalizar, en el presente trabajo expondremos algunos elementos de interpretación para acercarnos al sentido de esta fiesta en el medio indígena y sus perspectivas para el futuro.

La fiesta y el carnaval

Ofreceremos primero algunas referencias bibliográficas acerca de lo que algunos autores entienden por fiesta, esto nos llevará a entender mejor dicho concepto.

"Este término -fiesta- abarca una amplia gama de connotaciones. Estrictamente hablando, por fiesta entendemos una celebración religiosa de tono gozoso, pero ha de tenerse en cuenta que también se aplica en ocasiones que carecen de ese rasgo. Las fiestas suelen estar relacionadas con el calendario, y la mayor parte se celebran anualmente, aunque algunas tienen lugar a intervalos más prolongados. El calendario festivo suele regularse conforme a la sucesión de las estaciones: es probable que muchas fiestas tengan su origen en las crisis estacionales que jalonan el año agrícola o ganadero" (Brandon 1975).

"La fiesta es una celebración jubilosa. Es una condensación de ritos significativos, no cotidianos y anunciadores... es un vivir intenso fuera de lo ordinario: no se vestirá como siempre, no comerá lo de todos los días, no hará lo que hace cada día, no estará allí donde suele estar, no se encontrará con solo los suyos, no hablará lo que se ocupa ordinariamente la mente. Es un vivir no cotidiano, si bien enraizado en la vida. La fiesta es enunciativa.

Ella es prometedora de algo mejor, es jubilosa. Se celebra la muerte, se festeja la vida" (Rueda 1981).

"Participar religiosamente en una fiesta implica el salir de la duración temporal ordinaria para reintegrar el tiempo mítico reactualizado por la fiesta misma.

Una fiesta se desarrolla siempre en el tiempo original. Y precisamente es esta reintegración del tiempo original y sagrado lo que diferencia el comportamiento humano durante la fiesta del

comportamiento de antes y después" (Eliade 1973).

Según los textos citados alcanzamos a comprender globalmente lo que debemos entender por fiesta.

En la fiesta, todo lo que es monótono, rutinario, cotidiano se interrumpe para dar paso a una expresión de lo que el hombre lleva en lo más profundo de sí mismo: el deseo de ser, de existir, de vivir plenamente. Por eso, al contrario de lo que muchos piensan, la fiesta, la celebración no es una evasión de la realidad, sino que es la afirmación del deseo de decir sí a la vida. Por eso, ante todo, la fiesta es una experiencia de gozo, de confirmar lo bello y agradable de la vida, de participar en lo realmente importante, en un acontecimiento fundamental para el ser del hombre. Una característica que marca la celebración festiva es el hecho de ser una experiencia comunitaria. En una fiesta participan todos quienes se han reunido para tal ocasión, no se excluye a nadie. Una fiesta en donde se dé la exclusión de alguien es negarle la posibilidad de participar o de expresar la afirmación gozosa de su vida. La fiesta lleva también un sentido ritual; por lo tanto está sujeta a una regulación mínima para evitar que sus expresiones caigan en la anarquía (aunque habrá ocasiones en que explícitamente se busque esto. cfr. Eliade 1973: 126) o en un espontaneísmo que la prive del significado que quiere manifestar. Lo importante entonces de la celebración no es tanto el ritual como la experiencia que quiere revelar.

Recurriremos de nuevo a algunas fuentes bibliográficas para acercarnos al significado etimológico e histórico del carnaval.

"Días de diversión que en los países católicos preceden al miércoles de ceniza. Este término se explica muchas veces como una derivación de **Carne Vale**, es decir, adiós, carne, en relación con los ayunos y abstinencias cuaresmales, que se inician precisamente el miércoles de ceniza.

Hay también motivos para pensar que se deriva del latín **Carnavale**, en recuerdo del carro en forma de barca que se llevaba en las procesiones relacionadas con los cultos de Isis (en

Egipto) y Dioniso (en Grecia). Es probable que el carnaval tenga un origen anterior al cristianismo y que en su celebración se hayan recogido muchas tradiciones paganas, incluida una fiesta de primavera relacionada con el culto a los muertos, conocida entre griegos, romanos, celtas y germanos" (Brandon 1975).

Vamos a mostrar, basándonos en Bourke (1976) algunos aspectos históricos, que nos permitirán comprender de mejor manera la naturaleza y sentido de las fiestas carnavalescas.

"Los participantes -de la Fiesta de los locos en Europa-, montados en carros cargados de inmundicias, se divertían lanzándolas a la multitud que les rodeaba [...] Semejantes escenas iban siempre acompañadas de canciones obscenas e impías' (Dulaure 1825, citado por Bourke 1976: 34-35).

Bourke sigue hablando de esas fiestas en las cuales

"Los principales autores (los cuales tomaban posesión de la iglesia durante la misa cantada) tenían el rostro embadurnado y pintado, o enmascarado de payaso, iban vestidos de bufones o como de mujer y comían salchichas o morcillas en el mismo altar".

Es interesante ir observando cómo estos elementos propios de la fiesta de los locos en Europa durante la Edad Media han sido asumidos para la celebración del carnaval en Chimborazo, elementos que, si bien no todos, también forman parte de la carnestolendas indígenas.

Pero hay más.

Bourke nos habla de una Fiesta de los locos como derivación de las Saturnales romanas (ver Brandon 1975), y que se celebraba en Navidad.

"Unos iban enmascarados o tenían el rostro embadurnado de tal modo que causaban miedo o daban risa: otros iban con vestidos femeninos o de pantomina, como actores teatrales.



Día de feria



Procesión para despedir el carnaval. Chamboloma (Calpi)

Danzaban en el coro y cantaban canciones obscenas...

Finalizada la misa, todos corrían, saltaban, danzaban por la iglesia con absoluta impudicia, no teniendo ninguna vergüenza en dedicarse a todo tipo de indecencias y en desnudarse totalmente: después se hacían transportar por las calles en carros cargados de inmundicias, que se divertían lanzando sobre la gente que se agolpaba a su alrededor" (Picart 1729, citado por Bourke pgs. 36-37).

Bourke, haciendo referencia a Diderot y d'Alembert (1779), nos habla que dicha Fiesta de los Locos tenía lugar en Europa durante el período que va de navidad a la Epifanía. Notemos como ha habido un desplazamiento en cuanto al tiempo, la fiesta referida va ya hasta los primeros días de enero. No quedará allí sin embargo.

"Las fiestas del período navideño -afirma Forlong (1883), en cita de Bourke- se distinguían por el hecho de que en el curso de las mismas había hombres que se vestían de mujeres y viceversa, demostrando de este modo aferrarse a las antiguas **sigillaria** de las **saturnales**, las cuales originalmente celebradas el 14 de enero, posteriormente se extendieron, llegando a abarcar tres, cuatro, cinco e incluso siete días, mientras que la plebe llegaba a celebrarlas hasta la candelaria*".

"Brand -dice Bourke- enumera diversas y curiosas costumbres carnavalescas, que tenían lugar inmediatamente antes del miércoles de ceniza e incluso ese mismo día, después de la distribución de la ceniza. En Alemania algunas mujeres jóvenes eran llevadas sobre una carreta por los jóvenes del pueblo hasta el más próximo curso de de agua o estanque, en el que eran sumergidas completamente, lanzaban polvo y cenizas a su alrededor. En el Oxfordshire existía la costumbre de que bandas de muchachos fuesen de casa en casa cantando para pedir que les regalaran huevos o bacon**..." (pg. 42).

* Es decir el 2 de febrero.

** Tocino.

Con lo visto hasta el momento podemos ver como la mayoría de los elementos característicos de la Fiesta de los Locos en Europa (prácticas, disfraces, época. etc.) fueron asimilados a la fiesta del carnaval en la cual "la introducción de la religión cristiana tuvo lugar tras múltiples compromisos: allí donde se le oponían hostilidades demasiado fuertes, esta permitió el mantenimiento de prácticas que repugnaban a sus enseñanzas" Bourke pg. 38).

Sobre el posible origen del carnaval en el Ecuador, Vargas nos dice:

"El carnaval fue un trasplante de las costumbres españolas a la América. Según un etnólogo moderno (Julio Caro Baroja en Análisis de la cultura) el carnaval en España es un producto sincrético, relativamente moderno, de los rituales paganos y el cristianismo popular. Respondía las fiestas de invierno y se traducían en libertades y bromas, lidia de gallos, quema de muñeco representativo del carnaval saliente, etc. Entre nosotros el tiempo de Carnaval se contrae a los días que preceden al miércoles de ceniza y la fecha varía en relación con la fiesta de pascua, que fluctúa entre el 22 de marzo y el 25 de abril. El adelanto máximo de la Pascua ocasiona que el carnaval pueda celebrarse en los primeros días de febrero.

El Padre Pedro Mercado, refiriéndose a las costumbres introducidas por los jesuitas a principios del siglo XVII, afirma que en el tiempo de la Compañía se tenía expuesto el Santísimo los tres días de carnestolendas. Para evitar con su presencia los desórdenes de aquellos días, en los juegos que el demonio suele introducir. Cuáles eran esos juegos? De muy antiguo data en los pueblos del Ecuador el juego del carnaval con agua, que a veces degenera por su exageración. No hay familia, pobre o rica, que se prive de una comida para despedir al carnaval. En algunos pueblos se han vuelto rituales ciertos potajes propios de este tiempo, como el jucho, cocimiento de capulíes, peras y duraznos en las provincias de Tungurahua y Chimborazo..."

Anotaremos todavía la versión que sobre el origen del carnaval nos presenta otro autor:

"El origen del carnaval en nuestro país todavía sigue siendo oscuro. Sin embargo el carnaval, de Guaranda es el más tradicional; por eso recurriremos a una leyenda, que le atribuye un origen ecológico (?) y espontáneo.

Ella nos ha dicho que se llamaba Encarna, pero que todos, incluso los suyos, simplificaron su nombre llamándole solamente Carna. El en cambio, respondía a Valerio y por Valerio también le conocía el patriarca de la parcialidad y les conocía así; guapos y solteros, y viéndoles en estado y aptitud para que multipliquen la especie resolvió llamarles al estado del matrimonio.

Ambos eran ramas de un mismo tronco común: habían tenido por ascendientes a mitimaes que no se sabe si fueron de Cajamarca o de donde. Sus mayores, sus antepasados, unos antes otros después, desde hace mucho tiempo descansan bajo la tierra de las penalidades de este mundo, en el que como hojas arrebatadas por el viento del destino cruel, obligóles a vivir ahí para siempre y morir luego lejos del suelo que nacieron...

...Y un día, en que la pareja salió de paseo por montes y collados, al caer de la tarde, cuando el sol agonizaba lento, cubriendo a instantes de sombra densa los campos por donde habían pasado, dejando huellas imborrables de un amor tierno y bien sentido, sentáronse a descansar para luego, vencidos por el agotamiento que produce el cansancio, quedarse profundamente dormidos, quizás soñando en la amarga condición de ser nada ni nada menos que obedientes gobernados.

Más he aquí que escucharon al viento con su gemir lastimero: a las aves montaraces con su trinar melodioso: al río cercano con su murmurar alegre y danzarino: música con acentos de danzante que, habiendo penetrado muy hondo en el sentimiento de los dos, al despertarse lo entonaron al unísono. Entonces sonrieron y

emprendieron camino de retorno, llegaron a la casa del patriarca huaranga para ofrecerle las dulces melodías que les había brindado la voz de la naturaleza. El patriarca les escuchó y estudió los efectos psicológicos que producían en sus pueblos. Considerándolas buenas, acto seguido mandó tañir la bocina que acostumbraba, para convocar al pueblo a una reunión general. Delante de su pueblo congregado, ordenó a la Cama y al Valerio que la entornaran nuevamente. La emoción de la concurrencia fue tal, que en el mismo momento solicitó que esta música que fielmente interpreta agridulce de su vivir reciba un nombre, como homenaje a esa mujer, la más bella y hermosa de la parcialidad, lo tomarían del que lo llevaba, formando contracción con las tres primeras letras de él: mas como la pareja lo había ofrecido al patriarca, este era el dueño, la música era de él y de nadie más que de él. Ratificada la aprobación por la concurrencia, se autorizó hacer la proclamación con el nombre que debía llevar: sonó de nuevo la bocina y ante el pueblo le puso el nombre de **Carnaval de Huaranga**, nombre con el que hasta ahora le conocemos, y así se llamará mientras habite en tierra guarandeña un descendiente de nuestros aborígenes los guarangas" (Saltos 1985).

Después de este pintoresco relato ofreceremos un nuevo aporte en cuanto a la historia del carnaval en tierras ecuatorianas.

"Antes de la conquista española, los indígenas, efectuaban danzas, rituales acompañados de pingullos y tambores festejando el equinoccio invernal del sol. Los españoles y posteriormente los criollos impusieron letra castellana a los ritmos indígenas, para ser aprovechados en sus diversiones, ya que coincidía con las fechas en que los europeos hacían los carnavales.

La celebración mantiene muchos elementos de la modalidad europea. De ahí nos vienen los bailes de disfraces, las comparsas, los carros alegóricos, la música, las canciones y hasta el juego con el agua.

Pero al igual que las otras costumbres traídas de España, el carnaval recibe aportes y es transformado, tomando para sí parte de

los pueblos mestizos que le dan un toque espontáneo, fecundo y artístico a esta festividad.

Así la gente sencilla del pueblo rompió con los patrones y cánones culturales que trataron de imponernos los europeos, de ahí que el carnaval presente matices peculiares con diversa intensidad según los lugares donde se lo practica.

La fiesta del carnaval tiene gran acogida en el pueblo ecuatoriano e históricamente ha tenido diversas formas de manifestarse. Algunas de estas costumbres han cambiado con el tiempo, en tanto que otras se siguen manteniendo hasta nuestros días, sobre todo en algunas ciudades y pueblos de la Sierra" (Saltos Op. cit.).

Hemos considerado conveniente ofrecer algunas referencias bibliográficas sobre la posible etimología del término carnaval así como su origen y arribo a tierras ecuatorianas en particular; de esta manera, teniendo en cuenta un contexto semántico e histórico podremos de mejor manera ubicar la importancia de dicha celebración entre los indígenas, aunque quedan algunas interrogantes por responder, interrogantes que plantearemos al final de este trabajo.

El carnaval

En esta parte presentaremos algunos de los rasgos más característicos en cuanto a la celebración del carnaval por parte de las comunidades indígenas de la provincia de Chimborazo. No pretendemos agotar todo lo que a nivel etnográfico pueda encontrarse en esta fiesta, simplemente, como hemos dicho, queremos destacar algunos aspectos de esta celebración.

La manera de celebrar el carnaval y su duración varía de comunidad a comunidad. Algunos lo celebran de viernes a viernes, otros lo harán desde el sábado hasta el miércoles de ceniza y no faltará algún lugar en donde precisamente ese miércoles comiencen las carnestolendas.

Lo que de alguna manera si es común es la comida y su preparación. Las mujeres cocinan mote y arroz: elaboran la

imprescindible chicha de jora*. Preparan diversas carnes: cuy, puerco, gallina, y pescado, este último en los lugares donde puede adquirirse. Ciertos informantes dicen que anteriormente "pelaban" una res o un chanco, pero que ahora por la pobreza ya no hacen eso, teniendo que conformarse con comer las carnes de los animales mencionados. También afirman que ha cambiado mucho en lo que a la bebida se refiere, ya no hay tantas borracheras como antes, "ya no se ve tanto trago". Ahora "la fiesta se hace con lo que se puede".

Mientras las mujeres se dedican a su oficio de preparar los alimentos, algunos hombres, sobre todo jóvenes y los llamados huarmitucushca (hombres disfrazados de mujer) van de casa en casa tocando el tambor o tarros viejos y el pingullo. En las casas visitadas les dan de comer y de beber, por eso deben estar preparados sus moradores para tener en suficiente cantidad comida y bebida para brindar a los visitantes o "carnavaleros". En algunas partes estas visitas se extienden a comunidades vecinas.

"Los huarmitucushca -dice un morador de Agua Santa. Yaruquies- antes de entrar a la casa dan vuelta a su alrededor unas tres o cuatro veces, cada vez por un lado distinto, por el lado derecho y el izquierdo, después de esto forman un círculo y cantan la llegada. En el canto de llegada llegan diciendo: shamupashunchij!!! quiere decir que están saludando en la entrada. Explican que están de paso, que están yendo a una guerra, porque les han pedido: estamos pasando, estamos de marcha y queremos que nos den alguna cosita. Ahí reciben la chicha y la comida. Después cantan el agradecimiento y por último cantan la despedida. Se despiden diciendo que después de la guerra volverán por aquí mismo si es que viven, si es que mueren ya no volverán: ahí quedan los hijos, la mujer, la familia. Si se gana la guerra se ha de volver: vamos pasando como un pajarito, como unas avecitas, como golondrinas. Como ese pajarito nos vamos pasando por encima y por dentro buscando cómo escaparse. Así van de casa en casa visitando".

* Maíz germinado

Cada comunidad tiene su forma peculiar de convocar a la celebración del carnaval. En algunos lugares es el sacerdote, quien es nombrado un año antes.

"Fantando un año para la celebración del carnaval, cogen al sacerdote... El rey, o sea el sacerdote, recoge las cosas de gasto para la fiesta: papas, carne, mote, hace chicha, trago".

En otros lugares

"Los dirigentes preparan esta fiesta para recibir a la comunidad. Antes eran los alcaldes, los alguaciles, etc.. ahora es la directiva del cabildo".

Ciertas comunidades convocan a la celebración del carnaval portando la bandera ecuatoriana mientras tocan y bailan. Otros recintos acostumbran para tal efecto utilizar la ayuda de personas que pintadas de negro (negrushca) van llamando a los habitantes de la comunidad casa por casa.

Lo más común es que mientras las mujeres se visten elegantemente usando sus prendas tradicionales pero con cierto colorido especial, los hombres en su mayoría se visten de mujeres (huarmitucushca), de viejo o de vaca loca (huagra tucushca). Otros visten diversos disfraces: payasos, diablos, curiquingues, etc. Algunas comunidades suelen elegir un coordinador que dirige y ordena todo lo que se vaya a realizar; este coordinador va vestido de soldado.

Parte importante (no en todos los lugares ni con la misma intensidad) es la misa, la cual generalmente se realiza en horas de la mañana cuando todavía los carnavaleros están en condiciones de asistir y participar en este oficio religioso.

Después de la celebración de la misa vienen diferentes juegos, siendo los más comunes el llamado "gallo tipina"* y los otros.

* Algunos dicen que es "gallo tipina" porque lo despluman, otros que es "gallo pitina" porque lo hacen pedazos.

El algunas comunidades, para jugar el "gallo tipina" entierran al animal dejándole solo la cabeza por fuera. Después algunos hombres vendados y con machetes en la mano intentarán cortarle la cabeza, ganando aquel que lo logre. El ganador deberá traer otro gallo para las fiestas camavaleras del año siguiente.

En otras partes en lugar de enterrar el gallo, lo amarran de las patas y suspendido con la cabeza para abajo de manera que hombres vendados y a caballo lo puedan coger de la cabeza después de algunos intentos y entre las repetidas aclamaciones del público presente. El ganador será quien logre arrancar la cabeza o algún miembro del desventurado animal.

Los toros es también algo común en las distintas festividades celebradas por los indígenas. Este juego es poco frecuente ya que supone una inversión bastante costosa que solo algunas comunidades podrán costear.

Ciertas comunidades suele construir el palacio del rey, consistiendo en una plataforma hecha de madera de unos dos o tres metros de altura. A dicha plataforma se suben las directivas de la comunidad con sus mujeres. Desde allí saludan y dan algunos consejos a los miembros de la comuna quienes con respeto los escuchan desde abajo: los consejos impartidos contienen el deseo de que se cumpla con los trabajos comunitarios, que vivan bien entre esposos y entre vecinos, etc. En ocasiones acostumbran a cantar quienes están en el palacio.

Un anciano cuenta que antiguamente se cantaba el año nuevo en el poggio diciendo: "carnaval, carnaval, carnaval". Dice que se oía que tocaban fuertemente los tambores y que "Taita Carlitos" y "Mama Eva" andaban a las doce de la noche del miércoles de carnaval de casa en casa pidiendo granos para completar las siembras y que en todas las casas les daban; pero que en la casa donde no le daban granos al carnaval, o sea el "Taita Carlitos", entonces en ese año no tendrían buena cosecha los de esa casa.

Los de la casa visitada salían a acompañar a "Taita Carlitos" y a "Mama Eva". cantando de casa en casa "carnaval, carnaval".

"Hay dos personajes que se disfrazan: un viejo y una vieja: el viejo se llama San Carlos y la vieja mama Eva.

San Carlos guarda hueso de ganado, carne, chicha, ropa vieja. la vieja carga también ropa vieja, máchica, papas, mote".

Por lo general los indígenas no juegan el carnaval con agua sino con harina o polvo blanco mientras tocan y bailan sin descanso.

Indígenas de migración temporal que trabajan en la costa o en las grandes ciudades de la sierra vienen a participar activamente del carnaval en su comunidad.

Un hecho muy frecuente durante la celebración del carnaval son las peleas por venganza o "desquite".

"En mi comunidad en los días de carnaval había grandes peleas y una comunidad con otra comunidad. Con aciales se rompían la cabeza, algunos quedaban lisiados, heridos, otros morían".

"Cuando hay disgustos, problemas familiares u otros entonces el "desquite" era en los días de carnaval, por eso hay muertos y heridos. Cada año hay muertos".

El último día de carnaval en ciertas comunidades se reúne la comunidad en la plaza o en algún otro espacio central y ahí se despide al carnaval. El que se viste de viejo llora y toda la comunidad con él diciendo que ya va a despedirse el "Taita Carnaval". Le quema la ropa al que se ha vestido de viejo y mientras tanto él llora. Luego los mayores dan la bendición y algunos consejos a quienes se han congregado. Así despiden al carnaval. Aquel vestido de viejo recibe una limosna de parte de la comunidad con lo cual comprar comida y bebida para repartir después entre los asistentes.

El carnaval y la comunidad

Aunque, como decíamos más arriba, quedan muchas interrogantes con respecto a la celebración del carnaval por parte de los indígenas de Chimborazo, podemos apreciar el sentido y valor que para ellos ha tenido y tiene esta fiesta.

Un primer hecho importante que salta a la vista es la capacidad de convocatoria que tiene tal celebración; participa toda la comunidad. Cada cual encontrará un lugar, ninguno se sentirá excluido, todos querrán participar y se sentirán satisfechos de lograrlo.

El grupo encuentra, mediante la celebración del carnaval, mecanismos específicos (el "desquite", por ejemplo) para erradicar sentimientos negativos acumulados antes de su celebración: en este sentido el carnaval será un medio idóneo para la cohesión de todos los miembros de la comunidad. Viejas rencillas familiares o de vecinos también se desvanecerán con las visitas, el baile, la música, la comida y la bebida compartidos.

El carnaval ofrece la posibilidad de integrar al menos temporalmente, a personas no indígenas. Los mestizos que participan en estas fiestas, se verán envueltos en el entusiasmo de unos días en los cuales recibirán especial atención por parte de los indígenas carnavaleros.

Los migrantes de la comunidad podrán reincorporarse a los suyos en estas jornadas de alegría. Es la oportunidad de revitalizar los lazos con su grupo y su cultura, de actualizar y de recordar existencialmente la pertenecía a una comunidad de la cual son miembros.

En términos generales podríamos decir que el carnaval para los indígenas es la oportunidad que ellos mismos se han dado para mantener lo comunitario como algo fundamental en su cultura y es además la instancia para recuperarse a sí mismos, recuperando todo aquello que durante el resto del año han visto desaparecer por la acción de la sociedad envolvente.

Veamos ahora algunas de las inquietudes que quedarían y que lamentablemente no serán objeto del presente estudio ya que su respuesta requeriría un tratamiento especial a nivel bibliográfico y etnográfico. Eliade (1973) afirma que "una fiesta se desarrolla siempre en el tiempo original", es la oportunidad que tiene el hombre de reactualizar un acontecimiento primordial, "in illo tempore" que hizo posible el mundo, el hombre, los hechos culturales. La fiesta coloca al hombre como un contemporáneo de la creación, lo hace salir de lo absurdo y cotidiano para sumergirlo en lo-que-tiene-sentido.

Ahora bien, para el mismo autor y para otros, a veces las fiestas no tienen este carácter de reactualización, sino de conmemoración, o sea no tanto de participar en el tiempo primordial, sino de solo recordar un acontecimiento ocurrido en el pasado pero que carece de una vivencia existencial en el momento en el que se le recuerda; es el caso de las celebraciones cívicas; grito de independencia, nacimiento o muerte de algún prócer o personaje ilustre, etc.

Si el carnaval es algo de origen europeo, traído e impuesto por los españoles, cómo es que ha llegado a convertirse en una celebración tan importante para los indígenas? Si es una fiesta de carácter recordatorio o conmemorativo, este tipo de festividades no tiene mucha trascendencia entre los indígenas; y si es una fiesta religiosa en el sentido descrito por Eliade, que tiempo original, qué acontecimiento vital es aquel que ellos están reactualizando. De qué hecho fundamental están siendo contemporáneos?

Estas preguntas nos parecen importantes porque no podemos quedar satisfechos con respuestas como; es la costumbre, es algo impuesto a la fuerza. etc. Muchas otras celebraciones como Semana Santa, Navidad, que para nosotros son de suma importancia, para ellos tienen un valor muy escaso; por qué dichas festividades no lograron ser asumidas con tanta vitalidad como el carnaval?

Uno de los autores citados nos decía que los españoles vinieron a imponer "letra castellana a los ritmos indígenas, para ser aprovechados en sus diversiones, ya que coincidía con las fechas en que los europeos hacían los carnavales" (Saltos 1985).

Qué celebraciones o rituales vinieron a ser reemplazados por el carnaval? El mismo autor dice que celebraban la fiesta del "equinoccio invernal del sol". A qué se refiere exactamente? Qué tipo de celebración era? Quienes la celebraban y cómo?.

Respondiendo a preguntas como estas tal vez podamos tener un asomo de respuesta a la gran interrogante que nos hemos planteado antes; por qué la fiesta del carnaval tiene tanta importancia para los indígenas de Chimborazo.

Conclusiones

A pesar de que, con lo expuesto anteriormente, debemos diferir los respuestas a ciertas interrogantes, sí podemos, al menos, adelantar algunas conclusiones.

Mientras la celebración festiva del carnaval, cualquiera sea la concepción que sobre él tengan los indígenas, logre mantener los aspectos positivos que hemos referido más arriba, se puede pensar en una perspectiva promisoría para dicha fiesta.

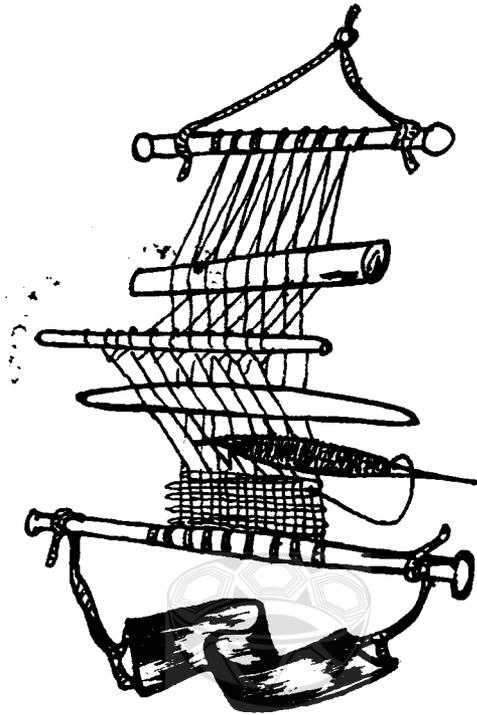
Se irán transformando algunos elementos mientras otros desaparecerán a la vez que se incorporarán nuevos, pero lo cierto es que lo fundamental del carnaval, su sentido de cohesión del grupo y de rechazar o integrar factores disociadores, hará de esta una fiesta significativa para los indígenas, lo cual es manifiesto en la forma como es celebrada actualmente.

Tal vez, como afirmábamos, algunos elementos ya han cambiado o desaparecido por circunstancias diversas (razones culturales, económicas, etc.); pero al parecer, el carnaval como medio de expresión singular de los indígenas de Chimborazo, permanecerá en la medida en que, decíamos, logre fortalecer las relaciones de los miembros de las comunidades en donde se celebra.

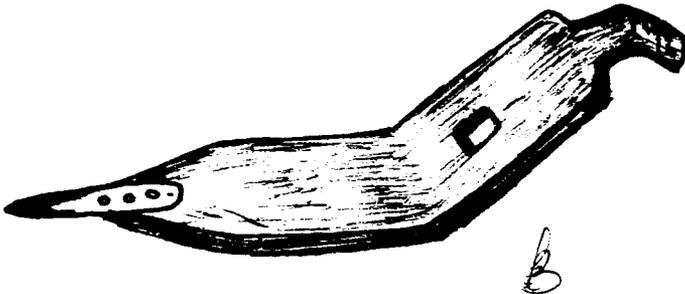
Si bien el carnaval no es originariamente una festividad indígena,

por la manera como se la practica podemos evidenciar que ha llegado a ser algo vital para los indígenas de este sector del país, es un préstamo que ha sido plenamente asumido y convertido en algo propio.





Telar de espalda o de cintura



Arado de reja

CAPITULO V

LA FUNCION SOCIAL Y RITUAL DE LA BEBIDA



Marco histórico geográfico

El interés de este análisis, es el de descubrir las funciones que el trago, la chicha y otras bebidas cumplen entre los indígenas de Chimborazo para crear o fortalecer ciertas relaciones que redundan en el mantenimiento de sus instituciones, sistemas y estructuras culturales.

Durante mucho tiempo, y aún en nuestros días, el consumo de bebidas fermentadas por parte de los indígenas de esta Provincia ecuatoriana fue considerado como un signo evidente de atraso, de expectativas sociales inferiores a las de los grupos no indígenas; juicio que deja entrever de manera clara un marcado etnocentrismo, ya que las personas no indígenas consumen dichas bebidas de igual manera.

Cuando se observa detenidamente las ocasiones y el modo en que las bebidas son utilizadas por el indígena, se llega a poner en claro, al menos, dos cosas:

- a. El consumo, o mejor, el uso del trago o de la chicha como medio para expresar diversos tipos de relación entre las personas.
- b. El carácter de ofrenda o de objeto ritual para entrar en relación con el mundo de lo sobrenatural o el ámbito de lo sagrado.

".....la bebida ocupa un lugar importante en la vida de los chincherinos. En efecto, la bebida tiene un triple importancia: a) actúa como estimulante en el trabajo, alternando la bebida con la masticación de coca; b) ocupa un papel importante en los usos y costumbres que rigen las reglas de la interacción social y, sobre todo, en los trabajos de ayuda ayni, *minka* y *faena* – y en la solicitud de cualquier tipo de favores (solicitud de ayuda en el trabajo, préstamos de una herramienta o de cualquier otra cosa, solicitud de padrinos, etcétera); y c) durante las ocasiones ceremoniales, relativas al ciclo de vida del individuo–nacimiento, matrimonio y muerte–;y en los ofrecimientos religiosos(...). Estos tres aspectos, a su vez, están muy relacionados entre sí, pues, de un modo más o menos directo, los tres responden a acciones encaminadas al mantenimiento de la seguridad económica del grupo doméstico o de la comunidad en su conjunto". (Contreras: 1985 –88).

Estos dos últimos aspectos referidos (b y c) centrarán nuestro interés. Seguramente habrá otros aspectos importantes a considerar, pero los dejaremos de lado para profundizar en los ya enunciados.

No está de más puntualizar que la perspectiva aquí adoptada es antropológica y no sociológica, con lo cual queremos dar a entender que no entraremos a analizar la función del trago en lo que tiene que ver con la dominación del indígena por parte de la sociedad envolvente no indígena. Vamos a analizar, repetimos, la función que las bebidas fermentadas tienen al interior de las comunidades y su importancia para el mantenimiento de sistemas y estructuras propias de los indígenas.¹

1 Queremos remitir al lector al excelente trabajo de José Sánchez-Parga (Revista Cultura N- 21a) donde se hace referencia a puntos que nos parecen importantes sobre este tema y que no trataremos directamente en nuestro trabajo; como es, por ejemplo, el momento histórico en el cual el trago entró a constituirse en un elemento importante de relaciones sociales entre los indígenas.

"El 'trago' en el Ecuador aparece como depositario de cargas rituales, sociales y simbólicas que originariamente, y todavía hoy en Bolivia y en el

Con lo dicho pensamos que queda conjurada cualquier idea de que se quiere hacer una apología ingenua o interesada del trago o la chicha.

Antes de abordar el tema específico lo queremos enmarcar dentro del contexto de diversos aspectos de la realidad del indígena chimboracense (geografía, historia, economía, etc.). En un mapa de la provincia señalaremos los lugares de donde fue obtenida la muestra o los datos que fueron recogidos para la elaboración de este y otros trabajos. Al final presentaremos algunas conclusiones que nos permitirán situar en una nueva perspectiva la cuestión de las bebidas fermentadas y su utilización por parte de los indígenas de esta Provincia.

Aspecto geográfico

La provincia de Chimborazo se encuentra ubicada en el centro del territorio continental del Ecuador y la mayor parte de dicho territorio pertenece a la Cordillera de los Andes.

Límites provinciales: al Norte con Trunzurahu
al Sur con Cañar y Guayas
al Oriente con Morona Santiago
al Occidente con Bolívar y Guayas

Superficie: 6471 Km².

La provincia tiene altitudes desde los 295 hasta los 6310 metros sobre al nivel del mar.

En el Chimborazo la Cordillera de los Andes se ramifica en la cordillera Oriental que avanza hacia el sur y luego al oriente y la cordillera Occidental que va hacia el norte desde donde se forma el llamado nudo de Igualata, en donde se levanta el nevado del Chimborazo.

sur del Perú, estaban adscritas a la chicha y a la coca. En este sentido es importante entender el proceso de transferencias culturales que se han ido desplazando de la coca y la chicha al 'trago', (pg. 317).

Sánchez-Parga pasa entonces a describir ese proceso.

En la cordillera Oriental se encuentran nevados como el Altar o Cápac Urco (5404m.), el Condorazo, los Cerros Negros, los páramos de El Toldo, los Cubillines (4455), el Quilimas (4722) y el Sangay (5323) que es un volcán en actividad.

Hacia el sur de la cordillera Oriental se levantan los páramos de Colay, Atillo y Ayapungo, lugares en donde se forman también las lagunas de Colay, Atillo y Ozogoché. Un ramal de la cordillera Oriental forma los páramos de Atapo y Tixán que constituye un solo conjunto con el llamado nudo de Tiocajas. La cordillera continúa hacia el sur hasta confundirse con el nudo del Azuay.

La cordillera Occidental posee al nevado Carihuairazo (5028 m) que separa la hoya de Riobamba de las planicies de Mocha y Ambato.

Desde el Chimborazo hacia el sur se extiende el denominado Arenal sobre los 4821 metros sobre el nivel del mar donde se han asentado poblaciones mestizas e indígenas. Este Arenal llega hasta el nudo de Tiocajas. Aquí se abre una grieta para dar paso al río Chanchán.

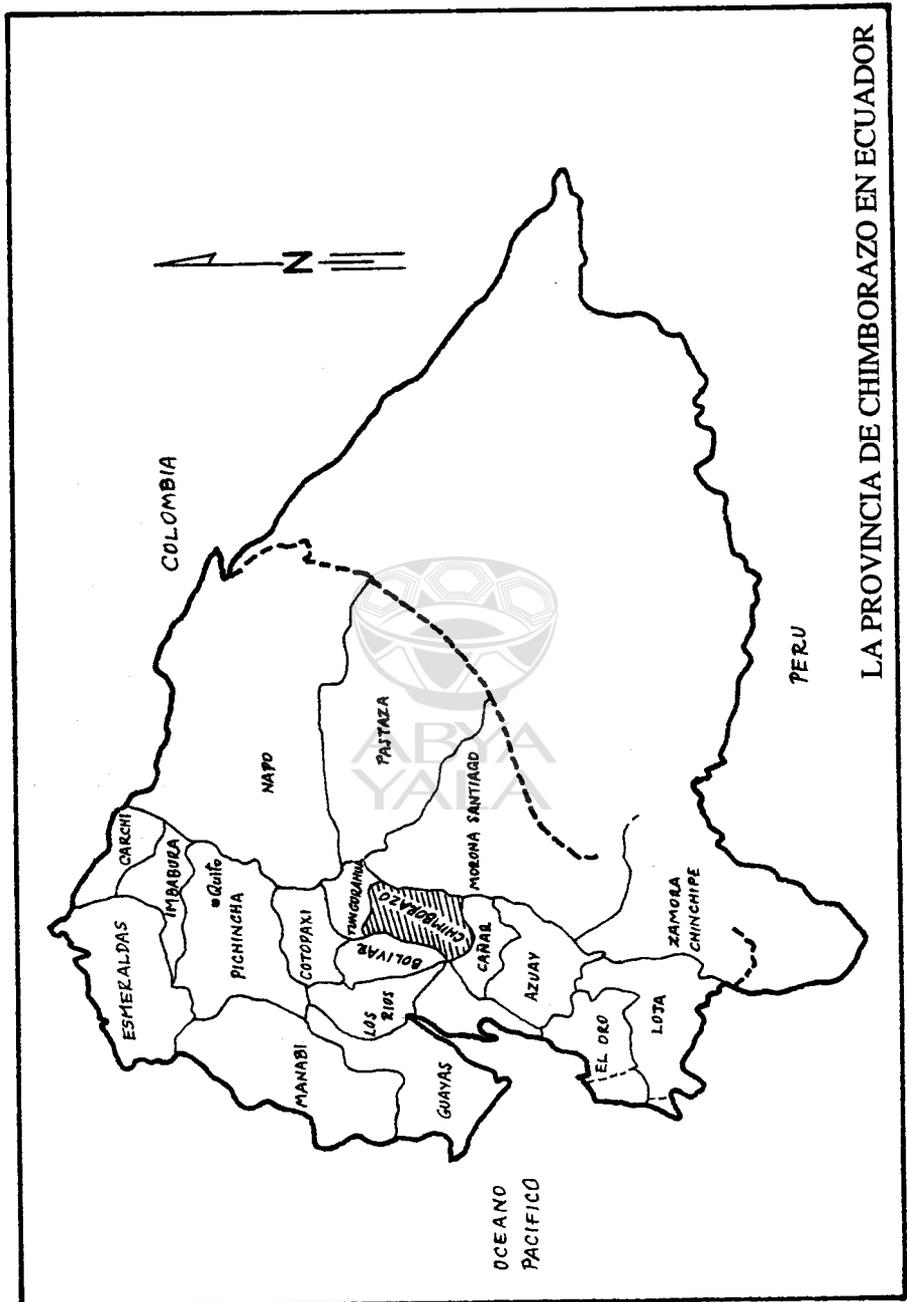
Esta Cordillera continúa hacia el sur y se une con la Oriental en la llamada Nariz del Diablo.

Las dos cordilleras con los nudos de Igualata–Sanancajas al norte, Tiocajas al centro y ramales de la Cordillera Oriental y el nudo del Azuay encierran las hoyas de los ríos Chambo y Chanchán.

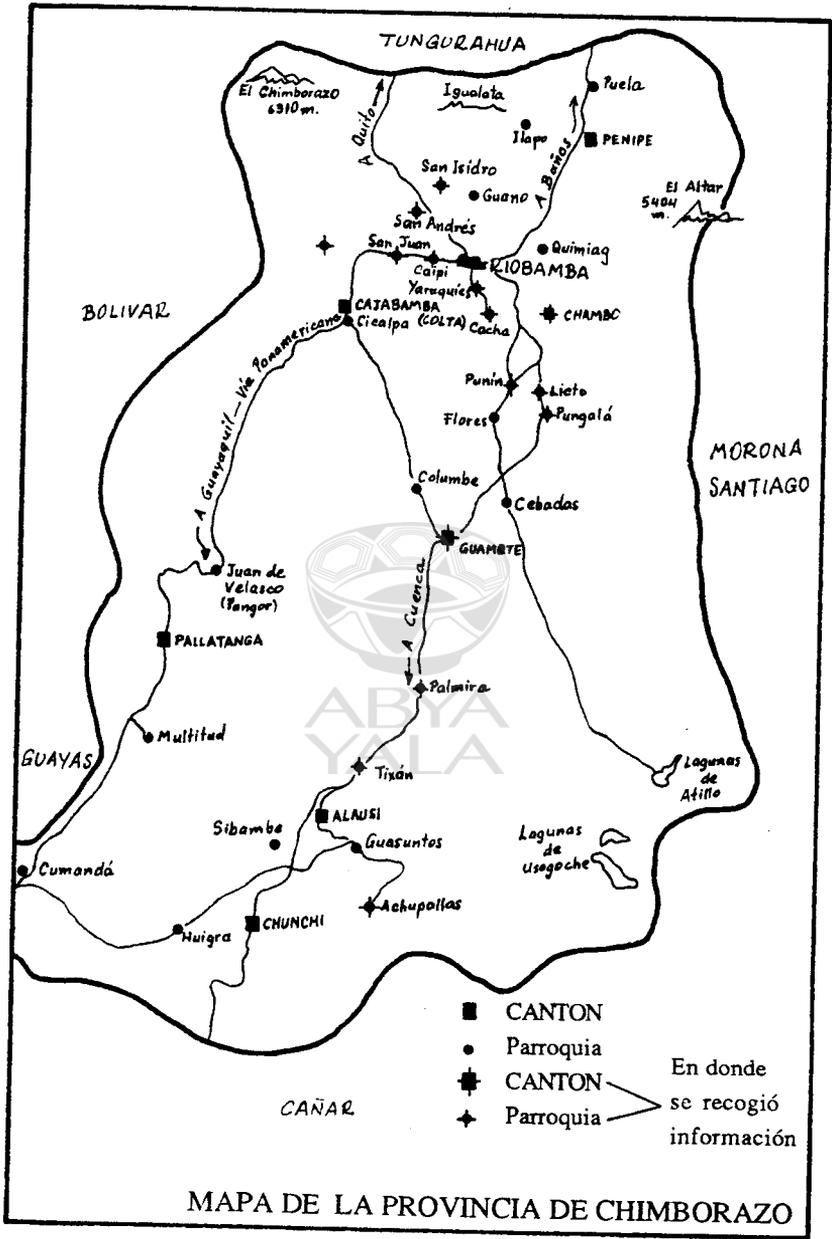
La llanura de Tapi, sobre la cual se asienta la ciudad de Riobamba capital de la Provincia, desciende desde las faldas del Chimborazo y del nudo de Igualata hasta el río Chibungu que bordea la ciudad.

Existen otros altiplanos como los de Columbe, Cajabamba, Licto y Chambo.

El río Chanchán nace en los páramos de Atapo y va a unirse al Chimbo formando el Taguachi, afluente del Guayas.



LA PROVINCIA DE CHIMBORAZO EN ECUADOR



Clima y producción

La Provincia cuenta con diversos pisos ecológicos que van desde los altos nevados, los páramos a más de 4 mil metros de altura, hasta el subtrópico de La Isla y Cumandá, pasando por lugares de clima templado como Pallatanga y Huigra. En estos lugares se cultivan, como sitio privilegiado, productos de la sierra como papa, y de la costa, como la yuca, el camote, plátano, caña de azúcar a más del fréjol y el maíz.

De los 3500 a los 4500 metros de altura el clima es frío. La vegetación es escasa y formada por pajonales y pastos naturales que sirven como alimento para venados, llamas y ovejas.

Entre los 2500 y 3500 metros el clima oscila entre los 13 y los 18⁰C, a diferencia de las altitudes referidas anteriormente donde la temperatura está entre los 0 y los 10⁰C. En este clima se han establecido la mayor parte de las comunidades indígenas del Chimborazo.

Se cultiva entre los 13 y 18° C, bastante abundancia de cereales, legumbres y hortalizas. Ganado mayor y menor preferencialmente para la venta.

De los 300 metros a los 2500 se da una variada producción de frutas, café a más de los productos antes mencionados.

Chimborazo es una provincia principalmente agrícola y también, aunque un poco menos, ganadera.

Síntesis histórica

El hombre puruhá originario de esta provincia antes de la invasión incásica tuvo su propia lengua, el puruhuay, que según Jijón y Caamaño sobrevivió hasta fines del siglo XVII.

Lograron los puruhaes un gran desarrollo en la agricultura mediante técnicas de terrazas o andenes, pozos, drenaje y regadío.

Nuevas técnicas agrícolas se experimentan al desarrollarse los cultivos asociados y rotativos de maíz, papa, quinua, chochos y otras plantas.

Los puruhaes rindieron culto a las montañas con nieves perpetuas como el Chimborazo y el Tungurahua. Según Juan de Velasco los puruhaes levantaron un templo al Chimborazo para rendirle culto al nevado, el cual tenía en sus alrededores grandes rebaños de llamas consideradas de propiedad del monte y que por lo tanto no eran consumidas.

La población aumentó rápidamente al contar con una buena producción agrícola. Aparecieron aldeas y hasta ciudades; surgió también el comercio y el intercambio de productos.

Se desarrolló también la fabricación de tejidos teniendo la cabuya y la lana de las llamas como materia prima.

El cobre y la plata sirvieron para la elaboración de adornos como brazaletes y tupus, además de objetos ceremoniales.

La cerámica puruha se caracterizó por su sencillez, acabado poco esmerado y por ser monocroma. Cántaros antropomorfos, ollas globulares, platos con mango, figuras de arcilla, entre otros objetos, fueron fabricados por este pueblo que daría origen posteriormente a los actuales indígenas de Chimborazo.

Una alianza entre Shyris y Puruhaes es el resultado de varios intentos por parte de los gobernantes quitus de dominar al pueblo puruha sin lograrlo. Mediante diversos matrimonios entre los dos importantes pueblos se logra establecer un reino amplio y fuerte que, sin embargo, no podrá oponerse a la invasión del gran pueblo que avanzaba invencible desde el sur: los Incas. Este pueblo influirá grandemente en los Puruhaes. Aunque no alteraron la estructura social y política del pueblo dominado, sí modificaron algunos aspectos. Se restringió el poder de los señores étnicos por medio de la práctica común de los llamados mitimaes, o sea el traslado de poblaciones enteras a otros lugares lejanos.

Los incas lograron el sometimiento de los Puruhaes utilizando diferentes medios como los regalos y la educación de los hijos de los señores étnicos en Cuzco.

Los matrimonios entre Incas y Puruhaes fueron frecuentes y una manera de evitar y prevenir posibles levantamientos.

Otro sistema de los Incas para poder gobernar fue el de la división en mitades, para que dependieran administrativamente de centros distintos.

Los Incas introdujeron el quichua como idioma utilizado en la administración y en las relaciones personales; impusieron también el culto al sol como religión del Estado.

La influencia inca también se manifestó en la cerámica, el vestido, las armas, las construcciones, los utensilios, las herramientas, las formas de agricultura y el pastoreo.

Son conocidos, ya en la época colonial, diversos alzamientos indígenas en la provincia, para protestar por los constantes y diversos atropellos por parte de las autoridades civiles y religiosas. Muchos de estos alzamientos o sublevaciones lograron los objetivos perseguidos, pero otros terminaron ahogados en sangre. Nombres como los de Pedro Carrasco y Agustín Miranda (Guano en 1778), Lorenzo Taday y Lorenza Avimañay (Columbe y Guamote en 1803), Fernando Daquilema (Cacha en 1781), entre otros, manifiestan la oposición constante y la rebeldía del indígena chimboracense, mezcla de tantas sangres, ante cualquier opresión. Esta rebeldía, si bien en muchas ocasiones no ha podido mostrarse abiertamente, ha dado origen numerosas estrategias de supervivencia que le han permitido sobrevivir a diferentes formas sociales de dominación, como lo fuera por ejemplo el huasipungo, que en Chimborazo revistió características realmente dramáticas.

En la actualidad el indígena de Chimborazo trata por diversos medios de conservar y reproducir su cultura, muchas veces bajo formas que en apariencia pueden presentarse como propias de la aculturación (Cfr. AA.VV. 1984).

Población

La población actual de la Provincia es de unos 350 mil habitantes aproximadamente, de la cual un 65 a 70 por ciento es indígena.

La mayoría de esta población vive en el campo, dedicada a las labores agrícolas que, como habíamos señalado más arriba, es la actividad principal en la Provincia.

El hombre de Chimborazo, pese a las continuas presiones por parte del mundo externo de la sociedad envolvente, conserva su visión específica del mundo y del hombre. Su relación con la naturaleza, con sus semejantes manifiestan lo vigoroso de su cultura, si bien es cierto que muchos aspectos, por ejemplo en el campo religioso son, una síntesis o, en ocasiones, yuxtaposiciones, de elementos religiosos provenientes de la España Católica del Siglo XVI y de los siglos posteriores.

El marco del presente estudio

Los datos recogidos para el presente estudio fueron recolectados por medio de observación directa y también por entrevistas a personas de 35 comunidades indígenas pertenecientes a 15 parroquias.

Algunos de los testimonios fueron grabados directamente en quichua y para su transcripción nos fue de gran ayuda un indígena que habla correctamente ambas lenguas. Algunos de estos testimonios los reelaboraremos con nuestras propias palabras, otros conservarán las palabras textuales tal como nos fueron dichas.

Todos estos testimonios son recientes, la mayoría de ellos fueron recogidos en el año de 1988 y otros, aunque también se grabaron en el mismo año, hacen referencia a hechos ocurridos en años anteriores.

De todas maneras pensamos que el material recogido que sirve como base para nuestro estudio puede considerarse de primera mano y guarda un valor considerable para el trabajo propuesto en esta ocasión y para otros que se llevarán a cabo más adelante.

Bebidas utilizadas

Entre las más frecuentes encontramos el TRAGO o PURO, que es el resultado de una rudimentaria destilación de la caña de azúcar. No es el último momento de tal proceso de destilación, ya que del trago o puro vienen sucesivas destilaciones para elaboración, como es sabido, de aguardiente, rones, alcoholes, etc.

Generalmente el trago que consumen los indígenas es de muy baja calidad, lo que trae como consecuencia frecuentes trastornos digestivos, hepáticos y, en ocasiones, llega hasta la afectación del sistema nervioso central.

Este trago es distribuido, la mayoría de las veces, de manera ilegal en los centros poblados por tenderos y comerciantes. Su relativo bajo precio hace que sea un producto de mayor venta y consumo que otros más refinados y de venta legal.

La CHICHA es otra bebida que es tradicionalmente considerada como de suma importancia entre los indígenas.

Por lo general es preparada en las mismas comunidades utilizando para ellos avena, cebada o maíz.

La chicha que compran y consumen en los pueblos y en la ciudad de Riobamba tiene, para su elaboración, elementos tan dañinos como excrementos humanos, huesos, trapos viejos y sucios, etc. (Véase Costales 1968: 87-89).

En algunas ocasiones, como tendremos oportunidad de verlo, es utilizado el VINO barato que venden en las tiendas del pueblo o en Riobamba.

La CERVEZA y el llamado PONCHE*, que es un preparado especial, son también bebidas de uso común entre los indígenas, aunque con menos frecuencia que el trago y la chicha.

* Para este y otros términos ver glosario.

La función social

Matrimonio

Desde el mismo momento en que un muchacho indígena quiere contraer matrimonio, uno de los medios que utilizará para allegarse a la familia de la muchacha y pedir el consentimiento del matrimonio, será el trago.

Si bien el joven no va personalmente a pedir tal consentimiento, sino que familiares o sus propios padres lo harán por él, el elemento indispensable para realizar tal "pedido", será el trago.

Para este pedido o japitucui, a los padres de la muchacha les son entregados varios alimentos como azúcar, pan, cuyes asados, etc., además del trago y, en ocasiones, chicha o vino.

Para los indígenas, según hemos podido observar, es importante el consumo de productos elaborados como el azúcar, pan, fideos, etc, por eso mismo son objeto de regalo; al lado de estos productos se considera igualmente importante obsequiar trago u otras bebidas.

Vemos como no sólo el trago sino también el vino y la chicha son utilizados con similar propósito: tratar de que el alcohol sea un medio de crear y/o fortalecer una relación especial y estable entre las personas que, durante un hecho o acontecimiento social, en este caso el japitucui, se ponen en contacto.

En ocasiones y según el uso de unas comunidades, el japitucui se realiza sin la presencia de ningún alimento, sólo se utilizarán bebidas fermentadas, y, a más de las ya enunciadas, se ofrecerá también cerveza. En estas comunidades, después del japitucui, que es el primer momento en que los padres de los dos jóvenes se ponen en esta relación, se acostumbra realizar el ricuri, entendido como la oficialización del matrimonio. Para el ricuri ya los novios cuentan con la aprobación de sus respectivos padres y entonces los padres del novio llevarán a los padres de la novia presentes como gallinas cocinadas, cuyes asados, medianos (plato de papas con cuy), trago, chicha, etc.

Según esto vemos que aunque no siempre se lleve comida para "pedir la mano", el licor no falta, ya sea este trago, chicha o cerveza.

Podemos decir que lo descrito anteriormente tendría, al parecer, dos fines:

- a. Amortiguar o suavizar la eventual reacción negativa de los padres de la muchacha al conocer, de parte de los padres del joven, la solicitud de matrimonio.
- b. Establecer un nuevo tipo de relaciones que hasta ese momento solo habían sido ocasionales o no existían.

En cuanto al primer fin (a), es necesario anotar que en la mayoría de los casos, los padres de ella, al menos en un primer momento, se sienten disgustados cuando las intenciones de los padres del muchacho son dadas a conocer, por eso consideramos que en este caso, la función del trago, o del licor utilizado, es importante.

El trago, la chicha, etc., en esta perspectiva, es colocado como un signo visible de que se acepta o se rechaza el hecho de que no sólo dos personas sino dos familias y grupos entran a relacionarse² de manera más cercana y duradera de lo que hasta ese momento existía o, en el caso de existir previamente dicha relación, con este acontecimiento dichas relaciones se fortalezcan.

En testimonio de los mismos indígenas podemos constatar lo dicho anteriormente acerca del uso del trago:

"El papá, la mamá y algunos familiares van con el interesado al pedido. Van llevando una o dos botellas de trago (...) Luego sacan trago y brindan al papá. Después de mucho insistir el papá acepta la copa. Pero la madre de la joven no quiere aceptar la copa. Ella se

2 "El matrimonio es un intercambio, el intercambio de mujeres, y las relaciones de parentesco son relaciones entre grupos antes que relaciones entre individuos". GODELIER, M.: 1974, 154.

hace de rogar un rato y luego acepta. Al aceptar la copa es que acepta el matrimonio".

"Después de que los padres de la chica aceptaron el matrimonio de su hija, los padres del novio brindaron trago a cada uno y empezaron a tratarse de compadres entre los papás de cada uno".

Si la bebida está al comienzo de un proceso durante el cual los contactos entre dos familias o grupos se hacen más regulares y, eventualmente duraderos, esa bebida estará también presente hasta el momento en el cual los novios estarán oficialmente reconocidos por la comunidad como un nuevo matrimonio adulto, es decir, después de la celebración festiva de su matrimonio y el cumplimiento, algunas veces y en ciertas comunidades, de determinadas obligaciones como la de "pasar" o celebrar una fiesta a algún santo o a la Virgen.

Antes de seguir adelante queremos advertir algo.

En ningún momento pensamos o afirmamos que el trago, la chicha o el vino en sí mismos tengan la capacidad de establecer relaciones entre las personas; no pretendemos hacer de su uso un fetiche, o sea reconocerles "poderes". Si han llegado a convertirse en intermediarios o mediadores en la perspectiva que estamos analizando, ha sido porque el mismo indígena les ha otorgado ese fin o valor. Es entonces un hecho cultural, una manera de expresar, mediante esos elementos y no otros, un sentimiento o aspecto relacional³

Testimonios posteriores nos llevarán a comprender mejor este aspecto cultural que estudiamos.

Hemos advertido hasta hora como el trago sirve para poner en

3 "La intensidad de eficacias conferidas al 'trago' revela no tanto sus propiedades intrínsecas cuanto las cargas sociales que se han ido acumulando en torno a sus usos, de los aspectos de relación y comunicación sociales, muchas veces inconscientes, que se han ido tejiendo en su ámbito" (Sánchez-Parga, pg. 322).

relación dos familias o grupos, pero en su calidad de mediador o intermediario, si se quiere, simbólico. Decimos esto porque lo que en realidad pondrá en una nueva relación a las dos familias será el hecho mismo que sus hijos respectivos se casen; pero con el trago el comienzo de esta relación se ha iniciado en sentido anteriormente anotado, como un elemento que suaviza o inhibe una reacción negativa y como signo de aceptación de las nuevas relaciones que, desde ese momento, se tendrán.

Otro factor importante para tener en cuenta con respecto al trago, es que sirve como presente, como regalo. Es así como, inmediatamente después del matrimonio eclesiástico, durante la ceremonia de bendición de los novios en la puerta del templo por parte de familiares y amigos, el novio recibe como regalo una botella de trago y la novia a su vez recibe una de vino.

En este caso la solidaridad y la amistad se ven fortalecidas por medio de estas bebidas entregadas a los novios.

Aquí aparece un aspecto que nos parece importante considerar, y es el carácter, digámoslo así, masculino del trago y femenino del vino y de la chicha.⁴

A una mujer no se le dará como regalo (aunque habrá excepciones contadas) una botella de trago e inclusive, no se le entregará trago para que reparta, a ella se le dará, para tal fin, vino o chicha.

Con esto no queremos decir que el ofrecer vino o chicha sea exclusivo de las mujeres, algunas veces los hombres también lo hacen.

4 "En todos los Andes, y a lo largo de todos los testimonios de la historia, la chicha sólo es fabricada por la mujer" (Sánchez-Parga, pg. 318).

"El novio/después de la bendición al salir de la iglesia/ da al padrino una botella de trago y la novia da a la madrina una botella de vino y una copa".⁵

Hemos visto entonces dos aspectos nuevos con respecto a la función social de la bebida entre los indígenas:

a. Como regalo. Trago para el novio o para el padrino y vino para la novia o para la madrina.

b. Se le reviste de un carácter femenino al vino y, en ocasiones, como veremos luego, también a la chicha, ya que estas bebidas son regaladas a las mujeres o distribuídas generalmente por ellas. Al trago se le atribuirá un carácter masculino.

Esta es una oposición (masculino/femenino), que se mantienen con bastante frecuencia. Veamos otros testimonios al respecto.

En la tarde del sábado, anterior al matrimonio eclesiástico que generalmente es un día domingo, los padrinos obligan a los novios a hacer chapo.

"...el padrino se sienta al lado del novio y la madrina hace lo propio junto a la novia. El padrino lleva en su mano una botella de trago y la madrina porta la chicha".

En este ejemplo se manifiesta aquello que habíamos expresado más arriba: el carácter masculino del trago y femenino del vino y de la chicha. Cuando nos refiramos al valor o al uso ritual de la chicha profundizaremos su aspecto femenino aquí solamente enunciado. Pero pudiéramos por ahora decir que los caracteres masculino y femenino de uno y otro vienen dados precisamente por su asociación con el hombre y la mujer. Nos parece que se pudiera mostrar, mediante pares opuestos,

5 "El uso de un solo vaso en el ritual social de la bebida en los Andes afirma Sánchez-Parga (1989: 22) no es una muestra de penuria; es un símbolo de socialización de todos los bebedores".

ambos caracteres, correspondiendo el primer término a lo masculino y el segundo a su correlativo femenino.

fuerza/debilidad
dureza/suavidad
agresividad/ternura

Existe también la costumbre en algunas comunidades de la provincia de Chimborazo en que el novio, inmediatamente después del rito de bendición (que se realiza fuera del templo por parte de padrinos y familiares) da al padrino una botella de trago y la novia, por su parte, entrega a la madrina una botella de vino y una copa.

Aquí volvemos a encontrar lo que expresamos anteriormente sobre el carácter propio de las bebidas a las cuales estamos haciendo referencia. Difícilmente podremos hallar a una mujer que distribuya, durante estas celebraciones, algo que no sea vino o chicha, aunque el hombre, habitualmente, pueda distribuir cualquier bebida.

Referiremos ahora, textualmente, un testimonio que nos parece importante por la nueva relación que se establece entre el trago y la chicha y sus respectivos caracteres.

"Los padrinos tienen que ir al Alabadui, él con una botella de trago y ella con ponche (chicha con huevo, pan, trago, máchica) para darles a los suegros".

En este regalo del ponche consideramos que se pudiera entender como un deseo inconsciente expresado por los padres del novio (quienes habitualmente son llamados a ser los padrinos del matrimonio) a los padres de la novia, de que esa unión entre los dos jóvenes sea un espacio de ayuda mutua, de comprensión; una manifestación de que con los desposorios de los dos novios, las relaciones entre familias y grupos sean más estrechas y no se vean empañadas por malos entendidos o disgustos que no puedan ser remediados.

El hecho de que en un mismo compuesto, como lo es el ponche, precisamente se coloquen como ingredientes el trago y la chicha, lo

vemos como una expresión, tal vez inconsciente, decíamos, de que si bien ambos elementos son distintos y opuestos, no tienen que entrar en contradicción necesariamente, sino que el unirlos o mezclarlos junto con otros ingredientes, se convierten en complementarios.

Hombre y mujer, masculino y femenino no se unen para el enfrentamiento y contradicción constantes, para la inconciliabilidad, sino para la complementariedad.

Es importante destacar que la mezcla de ambas bebidas se realiza no de manera directa sino dentro de otros elementos (pan, huevo, etc.); así mismo ambos novios se unen teniendo en cuenta una institución que se verá fortalecida con la unión: el matrimonio, y en la presencia de familiares y grupos a quienes ellos representan.

Pero veamos ahora otro aspecto o función del trago y otras bebidas que nos parece importante y es aquel de que sirven como medio para expresar la colaboración, la solidaridad durante este acontecimiento importante para la comunidad como es el matrimonio.

Muchas personas que han sido invitadas a participar en la fiesta de bodas la cual a veces se prolonga por varios días, lleva, a más de algunas cosas de comer, trago, chicha y vino.

Aquí las bebidas están sirviendo de medio de expresión de algo que es fundamental. La comunidad acepta y reconoce al nuevo matrimonio, se solidariza con él. Es un modo de manifestar que los recién casados están contribuyendo a que esa institución, esencial para la comunidad, se actualice y fortalezca. En otras palabras, el grupo siente suyo ese acontecimiento y se considera revitalizado y satisfecho al saber que la nueva pareja esta aportando a su fortalecimiento y permanencia como grupo.

La retribución, la reciprocidad, es otro elemento cultural importante que se ve reactualizado mediante la utilización del trago y otras bebidas. No queremos darle la exclusividad al trago en este campo, pero nos parece que su función es importante.

En el momento en el cual los porteros están entregando la ropa a los novios durante el jatarichi, en un pequeño descuido alguien puede arrebatarse una de las prendas y se irá triunfante donde los padrinos a reclamar la botella de trago a la cual se ha hecho acreedor por su proeza.

Vemos una retribución a un rasgo de habilidad. Este tipo de manifestaciones es muy acostumbrado también en otras oportunidades, no sólo en la del matrimonio.

Existe también la función del trago como medio para conseguir algún servicio concreto durante la fiesta de bodas. Tal es el caso por ejemplo del llamado chaquipadrino, a quien la madrina le solicita un favor especial arrodillándose y entregándole una botella de trago. Si el indígena recibe la botella es señal manifiesta de su aceptación del cargo.

A su vez, en la ceremonia del "entriegue", el chaquipadrino brindará trago a un hombre mayor para que cante a los novios y a todos los presentes las obligaciones y bondades del matrimonio.

En cierto lugar, durante el ricuri, la madre de la novia exige al novio el "pago" por todo lo que ha "gastado" en su hija cuando esta era una niña: la cinta del ombligo, la faja, la bayeta para envolver, etc. La madrina posteriormente entregará ese trago para que sea distribuido en ese momento o en otro momento de la boda.

Con lo que hemos venido presentando en el curso de esta exposición, nos damos cuenta de cómo el trago, el vino y la chicha se han constituido, por el reconocimiento explícito de los indígenas, en excelentes medios no sólo para establecer y fortalecer determinados tipos de relaciones entre personas y grupos, sino también para fortalecer y perpetuar instituciones (en este caso el matrimonio, el compadrazgo, la solidaridad comunitaria, etc.) dentro de las cuales se establecen esas relaciones; relaciones e instituciones que al fortalecerse y actualizarse redundan en la permanencia de la estructura social y cultural del grupo.

Analizaremos en este apartado la función del trago y de otras bebidas en lo que respecta a la creación y fortalecimiento de las relaciones específicas que se dan en una institución cultural tan importante como es la del compadrazgo.

En la sección sobre las funciones del trago en el matrimonio habíamos alcanzado a intuir dicha función o funciones en lo que respecta a diversos niveles de la vida de los indígenas, niveles que se establecen alrededor de ese acontecimiento importante para la comunidad y para los grupos que entran en contacto como es el del matrimonio. Ahora trataremos de explicitar esas funciones en el caso del parentesco ritual que se establece por medio del compadrazgo en el bautizo.

Los padres del niño que se quiere bautizar lleva una botella de trago a aquellos a quienes han elegido como padrinos. Se espera que con tal presente se establezca un cierto tipo de relación de reciprocidad y que la persona elegida acepte el rol que el padre del niño quiere que desempeñe al participar en tal ceremonia como padrino de su hijo.

No afirmamos que tal relación viene a establecerse por medio del trago como si este en sí mismo tuviera el poder intrínseco de relacionar (cfr. pg. 184; sino que se la ha dotado culturalmente con ese carácter de expresar el deseo de una persona o de un grupo de crear relaciones sociales o fortalecer relaciones ya dadas.

En un rito que tiene lugar después de la ceremonia católica del bautizo, el padrino coloca delante del papá del niño una caja de cerveza, destapa una botella y se la ofrece ...la madrina está haciendo lo mismo con la madre del niño, pero en vez de cerveza utiliza vino.

En el caso de los "compadres", análogo al de las "comadres", la relación se fortalece al brindarse trago o cerveza. Recordemos el carácter del trago.

Nuevamente vemos aparecer el carácter femenino del vino. La madrina y la madre del niño recién bautizado estrechan la relación naciente por medio del vino.

En la posada o en la casa de los padres del niño, después del bautizo, el padre del recién bautizado entrega al padrino una botella de trago, y el padrino, a su vez, entrega el niño a su compadre, pero a más del niño le entregará también algunos alimentos y una botella de trago.

En estos casos descritos vemos entonces como el trago, además de la comida, sirven para el fin antes mencionado, fortalecer una relación determinada, relación que ya se había iniciado anteriormente también por medio del trago.

En el bautizo como en el matrimonio el trago no ha sido un elemento accidental. Concientemente, debido a las normas o patrones culturales establecidos por el grupo, dicho elemento ha llegado a utilizarse con los fines ya propuestos, fines o funciones que redundarán en la creación y fortalecimiento de relaciones que lograrán, en la mayoría de los casos, una mayor cohesión del grupo y una mejor permanencia de su cultura.

No queremos entrar aquí a analizar el momento y las circunstancias históricas en las cuales el trago desplazó en importancia a otros elementos o bebidas fermentadas utilizadas por los indígenas,⁶ sino que queremos asumir el análisis en el actual momento en el cual la presencia e importancia del trago son evidentes.

Fiestas

Durante la participación de los miembros de una comunidad en diversas fiestas (generalmente de carácter religioso) el trago, la chicha, la cerveza, etc., cumplen un cometido social en los términos que hemos venido analizando.

Múltiples personajes, oficios, cargos, etc., aparecen en el transcurso de una celebración festiva. También son múltiples las relaciones que se establecen entre quienes desempeña algún cargo, y entre los personajes y la comunidad en general.

6 ver nota 1.

Por ejemplo, los embajadores, durante la fiesta de carnaval, como enviados del rey (prioste), van invitando a los miembros de la comunidad casa por casa, brindando una copa de trago.

En estas relaciones, mediadas por diversos elementos (comida, oficio, función, etc.) el trago también tienen un lugar importante.

En la fiesta de Huarmi Pascua que se celebra sobre todo en algunas comunidades de las parroquias de Guamote y Palmira, para esperar a los llamados pajes, los encargados de la fiesta preparan una olla de agua de canela y al paje que va llegando le brindan tres tazas de esa agua en la que previamente han agregado trago.

En este caso es el capitán (prioste) o encargado de la fiesta quien brinda las "canelas" con trago a sus pajes, en un gesto de agradecimiento por aceptar la participación en la fiesta.

No sólo el trago sino también la chicha es utilizada en tales circunstancias.

"El rey Herodes daba los mejores platos, lo principal a los 'negros'. En una ocasión había cuatro toneles de chicha/esto durante la fiesta del Reyes/".

"El capitán recibe a los 'rogados'. Tiene que estar listo con la chicha".

Pero como decíamos, el trago también expresa durante la fiesta, la unidad del grupo.

En muchas fiestas, durante el descanso, después de la misa y la procesión, todos comparten el alimento que llevan y lo mismo hacen con la chicha y el trago.

Se supone que si comparten los alimentos que llevan los miembros de una familia con otros miembros de familias diversas, también compartirán la chicha y el trago. Esto permitirá que las relaciones interfamiliares y comunitarias sean más duraderas.

"Ese día miércoles, todavía durante la fiesta de Huarmi Pascua, para agradecer a la cocinera, tienen que dar un balde de mote, botella de chicha y carne".

En el anterior testimonio se dan nuevamente algunas cosas que nos parece importante considerar: por una parte se fortalece la relación entre la persona que ha estado encargada de organizar y realizar la fiesta (capitán) y una persona (o familia) que ha cumplido la ardua y valiosa labor de cocinar. A ella, como expresión de agradecimiento, se le ofrece comida, que es algo vital, y chicha, algo también importante que tiene relación con el aspecto lúdico de la vida.

Vemos entonces por otro lado, que es una mujer la destinataria de tal manifestación de agradecimiento, por lo cual se le brinda chicha, resaltando una vez más lo que habíamos observado anteriormente, es decir el carácter femenino de tal bebida.

También en la fiesta de Huarmi Pascua las mujeres tienen costumbre, después de la misa, ir al centro de la comunidad llevando considerables cantidades de chicha y trago invitando a todos los miembros de la comunidad a acercarse.

Quienes organizan la fiesta de Huarme Pascua son mujeres y ellas sirven de elemento integrador del grupo al realizar una comida general, comunitaria en la cual todos los miembros de la comunidad, sin excepción, están invitados a participar.

Vemos un movimiento para fortalecer relaciones en cuatro sentidos o direcciones mediante la comida y la bebida general.

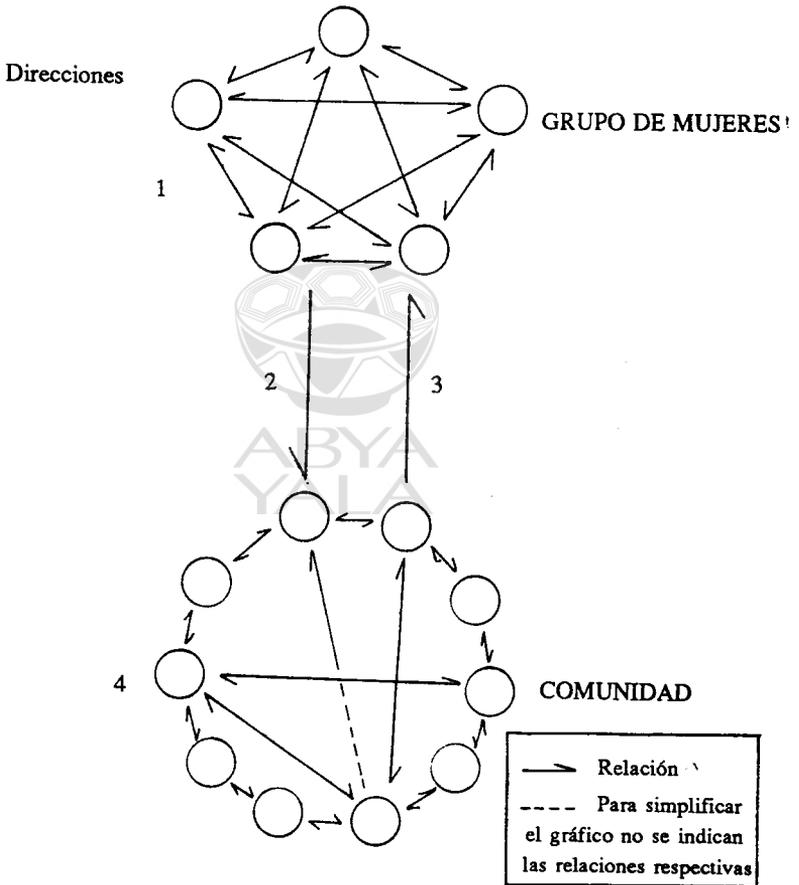
Un primer sentido o dirección sería el fortalecimiento del grupo de mujeres entre sí, precisamente dado por la iniciativa de organizarse entre ellas para distribuirse diversas tareas complementarias para la elaboración de la comida y bebida que se va a consumir.

Otros dos sentidos o direcciones vendrían a surgir en la relación de las mujeres hacia la comunidad y su correlativo, es decir de la comunidad hacia el grupo de mujeres, relación que se expresa por su misma

presencia y participación en el banquete.

El cuarto sentido vendría dado por las relaciones que se establecen o fortalecen entre quienes asisten y participan del banquete como invitados.

Gráficamente pudiéramos tratar de expresar dicho movimiento de relación y sus respectivas direcciones de esta manera:



MOVIMIENTO DE INTEGRACION

Gráfico 1



Niña indígena



Conclusión de una fiesta

No olvidemos entonces el otro aspecto que habíamos logrado captar en el ofrecer y aceptar comida y bebida.

Al ofrecer comida y bebida se está haciendo alusión o expresando el deseo de que se tenga vida. Pero también se ofrece bebida haciendo referencia al sentido alegre, lúdico, festivo, amable de esa vida. Si la comida es para vivir, para poder trabajar, el trago y la bebida en general son para tener buen ánimo, para enfrentar las situaciones rutinarias o difíciles de la vida. Es, entonces, lo festivo de la vida lo que se acentúa al brindar trago y chicha a hombres y mujeres,

El ofrecimiento de presentes, incluido el trago, a las autoridades comunales dentro de la fiesta, es una manera de reconocerlas y aceptarlas como tales, sobre todo en esos momentos en que se da una mayor expresividad.

En la fiesta de Corpus, en lugares como Guamote, "empiezan a acompañar también yendo donde los alcaldes llevando agraditos como granitos, platita, botella de trago, etc".

Para buscar quienes desempeñen algún cargo (paje, alférez, cometero, sargento, etc.), el capitán (prioste), o sea el organizador de la fiesta, va a pedir el favor llevando trago o cualquier otra bebida fermentada,

"El capitán de la fiesta de Pascua desde el día de su nombramiento se preocupó todo el año y buscaba a los personajes que iban a actuar. Rogaba con camari o con trago, yendo a la casa de cada uno". "Para rogar a ellos /alférez, paje, cocinera, etc./ el capitán tiene que gastar bastante: tienen que conseguir cuyes, trago, chicha".

Las fiestas, entonces, y el ofrecimiento de trago y otras bebidas durante ellas, son la instancia y la expresión para que se fortalezcan en varias direcciones las relaciones entre las personas y las familias buscando la cohesión del grupo y lazos de amistad con otras personas y comunidades. Tal es el caso, por ejemplo, de la fiesta de San Pedro en Guamote. A quienes llegan a la casa del capitán o prioste el viernes en los

inicios de la fiesta, se les brinda comida y trago, pero en poca cantidad. Esto se hace hasta el momento en que lleguen todos los invitados. Cuando se habla de todos se refiere a la comunidad. O sea que la fiesta y el ofrecimiento de comida y bebida es para la comunidad, nadie debe sentirse excluído ni nadie se sentirá rechazado.

A quien encuentran en el camino, los encargados de la fiesta de San Pedro cuando van de su comunidad a Guamote, le brindan trago o chicha, diciéndole que eso da San Pedro.

Se constata entonces lo que afirmábamos anteriormente, cómo el trago se convierte en el medio habitual para expresar el deseo de establecer relaciones de amistad con personas que no son de la misma comunidad.

El trago hace posible entonces ese doble movimiento relacional: hacia el interior y hacia afuera de la comunidad.

"El viernes van a visitar a los comuneros/ de otras comunidades/ que les van a visitar. A esta visita vamos con comida, chicha y trago para agradecerles".

Anotábamos antes esto, el trago, la chicha son utilizados como medios para expresar el deseo de mantener y establecer relaciones intercomunales.

Podemos también entender el gesto de brindar trago como un gesto de aceptación hacia algo que se realice durante la fiesta, por ejemplo la celebración del Carnaval. "En la casa que visitan los /jóvenes carnavaleros/ les dan trago y les hacen pasar adentro donde les brindan comida".

Aquí el trago brindado manifiesta el gesto de aprobación y participación de lo que los jóvenes realizan, ya que la costumbre es cantar algunas coplas frente a las casas visitadas y esperar alguna retribución. Esta se hace por medio de comida, pero tiene, como decíamos antes, un primer movimiento y es la aceptación de jugar al Carnaval ofreciendo trago o chicha. Quienes no desean participar en el juego no brindan nada.

Funerales

En los ritos mortuorios nunca falta el trago. A más de la comida y otras cosas (cigarrillos, caramelos, galletas, etc.) el trago siempre está presente.

Es costumbre realizar diferentes juegos durante la noche o noches del velorio y en estos juegos por lo general se hacen apuestas en dinero y en cosas. El dinero es siempre destinado para comprar trago y ofrecer a quienes están participando en el funeral.

Para la gente mayor y para quienes van a cargar al muerto, con la plata que han recogido jugando al chungai, compran trago para brindar a todos, empezando por los dolientes, o sea los parientes del muerto.

El trago, como habíamos visto antes, es utilizado como medio de colaboración; en este caso quienes asisten al velorio colaboran con el doliente llevando algunas cosas que serán utilizadas en el funeral. "Todos los que llegaban entraban saludando al difunto, rezaban y entregaban cosas al doliente: gallina, cuy, papas, habas, trago".

Durante los funerales el trago es también utilizado como medio para retribuir los servicios o cargos que algunas personas cumplen. Tal es el caso, por ejemplo, de quienes organizan los juegos (cuatro hombres a quienes llaman chaceros), quienes son también los encargados de llevar el ataúd al cementerio. A ellos se les brinda trago en todo momento. "Al llegar al sitio llamado almasamana, allí descansan los cargadores y mientras tanto terminan una botella de trago".

A quienes abren el hueco donde depositarán el féretro también les dan en retribución una botella de trago. "Lo llevaron a la misa/ al difunto/ mientras tanto tres indígenas estaban cavando la sepultura; a ellos les dieron una botella de trago".

Se le da también trago a quien lava y viste al muerto. "La viuda mandó a comprar trago. Cuando llegaron con el trago la viuda entregó una botella al que llaman armái, éste, después de brindar a todos, llevó al cuarto agua y una hoja de cabuya machacada para bañar al muerto".

En el rito de purificación llamado "lavatorio", los indígenas, al terminar dicho rito, consumen bastante trago, todo el que ha sobrado, hasta que se termine. En esto pasan hasta tres o más días.

La celebración de funerales entre los indígenas de Chimborazo es uno de los momentos durante los cuales se manifiesta con más fuerza la colaboración y la solidaridad con los dolientes. Es también ocasión de fortalecer lazos familiares y comunales. Cabe decir que esto sucede sobre todo cuando el muerto es persona joven o ha desempeñado algún cargo de importancia en la comunidad.

Pues bien, dentro de todas las relaciones que se dan, las cuales ya hemos descrito, el trago y la chicha, y, sobre todo el primero tiene su función importante, la de expresar de la manera más tangible esas mismas relaciones, como si por medio de tales elementos se diera una visualización de las uniones existentes mediante el ofrecer y aceptar el trago brindado.

La misma reciprocidad, surgida del dar y recibir trago, se mantienen firme y en aumento.

En este momento de nuestro estudio pudiéramos decir, a manera de conclusión de esta primera parte, que algunas de las funciones más importantes del trago, la chicha y otras bebidas (reciprocidad; solidaridad, retribución; superación de fricciones entre personas, familias o grupos; creación o fortalecimiento de relaciones personales, familiares o intercomunales, etc.), están encaminadas a la consolidación de instituciones (fiestas, juegos, cargos u oficios, etc.) y de sistemas como el matrimonio, el compadrazgo, el priostazgo, etc.; consolidación que redundan en mantener estructuras sociales y culturales específicas de los indígenas de Chimborazo.

La función ritual

Consideraremos ahora la otra función cultural del trago y otras bebidas entre los indígenas de Chimborazo: su función ritual.

En muchos momentos de su vida: fiestas, siembras, cosecha,

funerales, bautizos, matrimonios, etc., los indígenas realizan ritos en los cuales al trago o a la chicha se les hace intervenir en gestos que expresan purificación, conjuro o invocación.

A esto nos referiremos en esta segunda parte de nuestro estudio.

Bautizo

Los indígenas de Chimborazo, hemos estado viendo, tienen numerosos ritos y, dentro de estos, muchos gestos rituales en los cuales se utiliza el trago.

Después del bautizo del niño, por ejemplo, hay un rito especial en el cual los padrinos entregan el niño a la madre y, en dicho rito, se incluye el trago.

"Después del bautizo, los padrinos entregan el huahua a los papás junto con comida y trago, dando una copa a la mamá del huahua. Dan la bendición".

Otro testimonio nos mostrará de manera evidente la importancia de la chicha dentro de un acontecimiento ritual o brindis realizado después del bautizo.

"El brindis consiste en que todos los participantes se colocan en círculo en el patio y en medio colocan una olla de chicha. Quien hace el brindis hace un llamado a los espíritus de los difuntos de todos los muertos de esa comunidad. Los llaman por sus nombres.

Una vez que los espíritus están presentes el papá saca al niño y se lo entrega a quien hace el brindis; este lo recibe y lo entrega a los espíritus".

Sobre la interpretación de tal rito, remitimos al lector a nuestro trabajo, en esta misma publicación: "SUMAJ, la vida ritual de los indígenas de Chimborazo en Ecuador".

Matrimonio

En uno de los tantos ritos que se llevan a efecto durante la celebración del matrimonio, se utiliza el trago brindando el padrino a los suegros y a los novios.

"Los padrinos tienen que ir a la bendición, él con una botella de trago y ella con ponche".

Observamos cómo la bebida es elemento importante en un gesto ritual como es el de la bendición.

Funerales

Es también importante destacar un gesto ritual sumamente importante para el hombre andino: el soplar. En el testimonio siguiente, veremos que para realizar dicho gesto se utiliza el trago.

"A los que compran el ataúd les dan trago y estos soplan el ataúd con el trago en el momento de comprarlo".

Para la interpretación de tal gesto remitimos igualmente al lector al trabajo mencionado: "SUMAJ".

A la mañana siguiente del velorio, diciendo que el difunto tomaba trago y chicha, le ponen dentro del ataúd trago, chicha, papas, porque el camino al cielo es muy largo. Antes de salir al cementerio colocan al cadáver en el cajón y al lado le ponen dinero, cuyes asados, maíz tostado, papas, chicha, ollas, platos de barro, sogas, espermas, fósforos. Colocan diciendo "adiós" y se santiguan.

Pensamos que la costumbre de colocar trago o chicha en el interior del ataúd, revela al menos dos cosas:

- a. La creencia común de que el trago y la chicha dan fuerza para emprender y realizar el largo viaje. El trago o la chicha servirán como medio de seguir manteniendo la relación, al menos temporal, entre los vivos y el muerto. Este consumirá un elemento que le fue

colocado por los vivos y que él beberá en otro lugar.

b. El trago y la chicha, además de otras cosas que son colocadas en el ataúd, serán compartidas por el difunto con otros difuntos, expresión del compartir que ha caracterizado siempre las relaciones sociales de los indígenas en su comunidad. Relaciones que no terminan con la muerte, sino que pueden ser prolongadas y fortalecidas después de la misma y, asimismo, expresadas con elementos tales como el trago y la chicha.

Curaciones

El trago es también utilizado en ciertos rituales curativos para devolver la salud⁷ o para prevenir enfermedades, por lo general se hace el gesto de soplar al enfermo, por parte del curandero quien previamente ha puesto trago en su boca.

Los curanderos piensan que para curar a alguien de una enfermedad o para "limpiarlo" es necesario lavarse primero las manos con trago, de esta manera evitan que la enfermedad que sufre el paciente les sea transmitida a ellos. Se han presentado casos, atestiguan algunos, que por no cumplir con esta prescripción, el curandero enferma.

Siembra

En algunos lugares del sur de Chimborazo (Cantón Alausí), la chicha es considerada como un elemento que debe ser utilizado, dentro de un rito de fertilidad en el cual, como es sabido, se realiza para conjurar cualquier eventual daño sobre el grano sembrado o por sembrar y pedir, en este caso a la Pacha Mama, que ese año sea generosa y brinde abundantes cosechas. En este sentido encontramos oraciones como: "Santo Dios, santo cielo, Mama allpa de mi vida, en tus manos ponemos estos granitos, da de comer a toda la familia".

7 "En la cultura quichua todas las enfermedades son producidas por espíritus, los cuales 'cogen' o atrapan a sus víctimas" (Jara y Moya 1987: 120).

La chicha es escogida en este caso especial como un medio de agradecer para pedir; como una manera de participar o compartir un producto que es el resultado de la elaboración de un fruto dado por la misma tierra.

Dentro del ritual parece ser que la misma chicha adquiere un sentido distinto de aquel que hasta ahora habíamos considerado. Asociada a algunos gestos y oraciones la chicha se presenta cargada de cierto poder para, como decíamos, conjurar el mal y atraer los favores de Dios y de la madre tierra (Pacha mama, allpa mama o mama allpa).

"Para sembrar papa, o cualquier producto, se abre un saco de semilla, se pone en medio un vaso de chicha. El mayor hace la oración y bendice las semillas pidiendo a Dios que produzca, luego pone chicha en la boca y sopla sobre las semillas, y se toma el resto. Cogiendo una semilla, el mayor que ha bendecido, la vuelve a poner en el saco y siembran".

No sólo los granos que van a ser sembrados son objeto de un rito en el cual es utilizada la chicha, como en el caso descrito anteriormente; también algunos implementos utilizados para la siembra y el mismo animal o animales que aran son llamados a participar de las virtudes de la chicha.

Parece que por asociación se tiene la creencia de que esta bebida, que tiene en sí misma la capacidad, la fuerza para producir, puede ser empleada para dotar de fuerza a los animales que roturan la tierra tirando del arado. "A las yuntas/los bueyes y la yunta en sí/se le pasan con chicha, les echan encima para que tengan fuerza".

Cosecha

En el tiempo de la cosecha los ritos de acción de gracias a la tierra, a Dios, también son numerosos en algunas partes. En estos ritos también las bebidas fermentadas tienen su función especial. A más de cumplir la función social que fue objeto de la primera parte de este trabajo, también cumplen con la función que hemos denominado ritual.

Quizá pudiéramos pensar que la chicha es el resultado de la elaboración de productos que están más cerca de la experiencia vital y diaria del indígena de Chimborazo, como serían por ejemplo el maíz y la cebada.

Sabemos que el trago, el vino y otras bebidas son el producto intermedio o final de la destilación de la caña de azúcar y de la uva. Son plantas que para el indígena no tienen la misma cercanía, porque además de ser de otros climas, son cultivadas por otras personas.

El maíz y la cebada se siembran, se cosechan y se consumen como parte fundamental de la dieta de los indígenas de esta provincia. Por esto la chicha, nos parece, es digna de tenerse en cuenta para realizar precisamente aquellos gestos y ritos que invocan la fertilidad.

Si la chicha ha salido, indirectamente por supuesto, de la tierra, la chicha, transformación de un producto sembrado y cosechado por ellos mismos en la madre tierra, es el elemento apropiado para ser utilizado en dicha ceremonia.

Cuando hablabamos de la función social del trago no referíamos a éste como un elemento que, junto con la comida, quería significar, de alguna manera, la vida, el estímulo para seguir viviendo, etc. Aquí el estímulo lo recibe la tierra a través de la chicha, para que siga produciendo, para que su vitalidad, su fertilidad no se agote.

Pero la chicha, decíamos también, es elemento que se utiliza para expresar un sentimiento de gratitud. Aquí, en este rito, el destinatario de ese gesto de agradecimiento es la tierra. A ella se le da gracias por haber brindado una vez más todo lo que posee para producir de nuevo el grano vital.

"Se amontona el grano limpio y encima del montón se hace parar una cruz y los que están ahí se arrodillan y ponen chicha en la mitad. Hacen luego como una oración comunitaria. La chicha la bendice un mayorcito que sepa y él mimo reparte a todos, pero él primero tiene que tomar diciendo: jubiashun!!!"

Lo que ha compartido la tierra es celebrado por las personas participantes de este ritual precisamente con la chicha, que se ha producido o elaborado transformando el grano que es producto de la misma tierra.

Aquí los "hijos de la tierra" como a sí mismos se consideran los indígenas, estrechan sus lazos en una triple dirección: con la tierra, con Dios y entre ellos mismos. Si tienen chicha y comida para brindar es porque a los mejor evidencian que se ha producido un fuerte lazo de unión, una importante acción de solidaridad entre los tres.

Pudiéramos representarlo así:

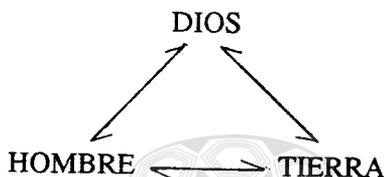


Gráfico 2.

o también de esta otra manera:

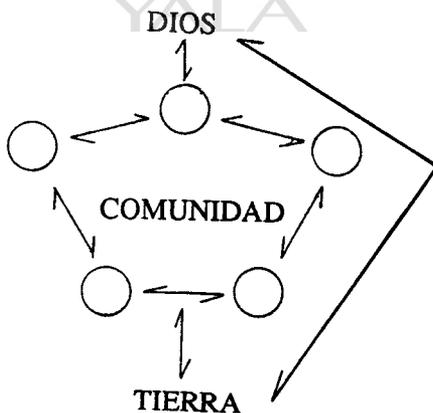


Gráfico 3

No entraremos a considerar aquí, o a discutir, de si esta relación tal como se presenta está de alguna manera personificando a la tierra; lo que queremos afirmar es que la celebración ritual de la cosecha dentro de la cual interviene también, a más de otros elementos, la chicha, es la celebración del resultado satisfactorio de una producción vital en la cual han colaborado estrechamente los elementos antes mencionados.

Nos parece entonces que podemos afirmar que dentro de la vida ritual de los indígenas la chicha, en este caso, ha entrado a formar parte como elemento fundamental, desplazando al trago que tienen mayor importancia (aunque la chicha también) en el nivel social como hemos podido al menos en parte, mostrar anteriormente.

Resaltamos, para terminar, otro aspecto, y es el carácter femenino de la chicha que habíamos expuesto cuando desarrollábamos el tema de la función social de las bebidas fermentadas. Lo cual nos parece puede relacionarse con el carácter también femenino de la tierra, de ahí la identidad entre ambas.

La chicha es producto femenino de esa tierra, de ahí que se pueda establecer una solidaridad entre ambas, por eso la utilización de una en los rituales de siembra y cosecha con el fin de obtener la productividad y la generosidad de la otra.

Dentro del rito de la bendición de una casa la chicha es igualmente utilizada. Al darle la vuelta a la nueva morada el dueño y la dueña, con sus respectivos acompañantes, van, mediante el gesto de la aspersión, arrojando chicha a las paredes y esquinas de la casa. Igualmente hacen en el interior.

Conclusiones

Por lo que hemos podido alcanzar en el análisis anterior sobre las funciones social y ritual del trago y la chicha, no damos cuenta de la importancia que su utilización tiene en el fortalecimiento y perpetuación de instituciones, sistemas y estructuras culturales de los indígenas de Chimborazo.

Esto nos lleva a considerar que no se puede juzgar a la ligera y mucho menos con términos o expresiones superficiales e interesadas la utilización de bebidas fermentadas por parte de los indígenas.

Muchas personas están empeñadas, por medio de diferentes formas, de hacer desaparecer de las comunidades la utilización de el trago y la chicha por considerarlos elementos degradantes y de alienación.

Consideramos que el indígena mismo, mediante un proceso histórico-cultural entrará o no en un discernimiento que le llevará en un determinado momento a reemplazar dichos elementos culturales por otros que cumplan iguales funciones.

Estimamos que los términos degradante y alienación no son correctos. Hemos podido establecer que la utilización de bebidas fermentadas no degradan al indígena (fuera de los casos que se convierten en patológicos, como el del alcoholismo, que es ya otro asunto). Vemos asimismo que la bebida no aliena al individuo en el sentido que no lo hace un extraño, un "extranjero" (alienus) para su comunidad sino que por el contrario lo integra al grupo (tanto de los vivos como de los muertos) mediante los gestos y ritos dentro de los cuales las bebidas son utilizadas.

Lo que sí habría que pensar es en el daño físico que el trago y la chicha de pésima calidad, expendidos por comerciantes inescrupulosos, produce en quienes los consumen, y así también pensar en implementar actividades y medidas tendentes a neutralizar tal expendio o exigir, mediante el oportuno control, el mejoramiento en la calidad de tales productos.

GLOSARIO

- Acial.** Látigo o fuele utilizado por el indígena, generalmente en sus labores de pastoreo.
- Alabadui.** Ritual de la bendición dentro del cual se reza el Alabado o Bendito.
- Almasamana.** Donde descansa el alma, en difunto. Del verbo samana, descansar.
- Anaco.** Prenda de vestir femenina, a manera de falda.
- Apu.** Mestizo del pueblo quien tiene ciertos vínculos con los indígenas. Por lo general tienen cantinas y dan posada a quienes llevan al centro parroquial.
- Armai.** Encargado de lavar al muerto, del verbo armana, bañar.
- Aya.** Alma, espíritu, fantasma, cadáver.
- Ayllu.** Familia, comunidad, pariente, linaje.
- Bayeta.** Prenda de vestir femenina, especie de chalina.
- Camari.** Regalo o "agrado" que se lleva a una persona para obtener de

ella algún favor o servicio. Camarina significa intercambiar regalos.

- Cucahui.** Comida que se prepara para llevar y comer en otro lugar con motivo de una minga, una fiesta, un paseo, etc.
- Cuy.** Conejillo de Indias.
- Chaceros.** En los funerales son los encargados de comprar el ataúd, organizar los juegos, transportar el cadáver al cementerio y en ocasiones hacer el lavatorio. Probablemente se deriva de la palabra **chacana**, especie de cama o camilla. Generalmente son cuatro.
- Chagrillo.** "Mezcla de varias cosas heterogéneas, generalmente flores silvestres" (Costales 1968: 52).
- Chaquipadrino.** Ayudante de la madrina durante el matrimonio. Es lo mismo que el **Guashapadrino**.
- Chihuile** o **Chihuilte.** Especie de tortillas preparadas de harina de maíz.
- Chiriachi.** Soplar con agua las cosas del difunto el día del lavatorio.
- Chumar** Emborracharse.
- Chumbi.** Correa, faja.
- Chungai.** Del verbo chungana, jugar. El chungai es uno de los tantos juegos de habilidad que se realizan durante los funerales. Con algunas variaciones, el juego consiste fundamentalmente en que algunas personas sentadas junto la féretro, frente a frente, lanzan monedas al aire apostando cara o cruz.
- Entriegue.** Rito mediante el cual se le repite al nuevo matrimonio sus obligaciones y se reafirma delante de la comunidad su condición de casados.

Huacho. Surco, fila, hilera, línea.

Huahua. Niño, bebé, pequeño.

Huambra. Joven, muchacho, muchacha.

Huango. Atado, carga; del verbo **Huanguna**, atar, amarrar.

Huarmirimaj. Rito en el cual los padres del interesado van a pedir a los padres de la muchacha en matrimonio. De **Huar**mi, mujer, hembra y de **Rimana**, hablar, conversar, dialogar.

Huasha-Padrino. Véase chaquipadrino:

Huillai. Rito con el cual la novia avisa oficialmente a sus parientes la celebración de su matrimonio. Del verbo **huillana**, avisar, informar, advertir.

Japitucui. Los padres del muchacho van a pedir a la muchacha en matrimonio. En ciertos lugares es la ceremonia que oficializa el matrimonio. Del verbo **japina**, coger, apresar, tomar y de **tucui**, todo.

Jatarichi. Ceremonia que realiza la comunidad con los novios la mañana siguiente a la primera noche en que se acuestan y duermen juntos. Del verbo **jatarina**, levantarse.

Lonte. Presente que consiste en cuy, pan en figura de animales, plátanos y se entrega a los novios durante la fiesta después del matrimonio eclesiástico.

Machica. Harina de cebada tostada.

Mañari. Los padres del muchacho van a pedir a la muchacha en matrimonio. Del verbo **mañana**, pedir, rogar.

Maquimama o marcajmama. La madrina de bautizo. De **maqui**,

mano o de **marcana**, llevar en brazos. **Mama**, mamá, madre, señora.

Mayor o **Mayorcito**. Anciano.

Pallajmama. Partera. Del verbo **pallana**, recoger.

Pascuanchir o **Pascuanchina**. "Hacer las pascuas". El "Sargento" con un acial pega en la barriga. Se realiza el día lunes de Pascua.

Pedido. Es el mismo **japitucui** o **ricuri**.

Pilluite. Es la obligación que tienen los padres de la novia de agradecer en cosas o en dinero, a los padres del novio por hacer casar a su hija.

Pogio. Fuente, ojo de agua.

Ponche. Preparado con trago, **chicha**, huevos, **máchica**, pan y que se sirve en diversas ocasiones.

Posada. Cuando un bautizo o matrimonio se celebra en el templo parroquial, parte de los ritos acostumbrados se celebran en una casa del pueblo que generalmente es también cantina.

Puñunacui. Véase **sirichi**. Del verbo **puñuna**, dormir.

Quipi. Maleta, fardo, bulto.

Quipiapari. El que lleva o carga la maleta. **Apana**, llevar.

Rezachidor. Doctrinero, el que hace rezar en la comunidad.

Ricuri. Celebración que oficializa la aceptación del matrimonio por parte de los padres de la muchacha. Del verbo **ricurina**, asomar, aparecer, presentar.

Rimayaicui. Los padres del muchacho van a hablar con los padres de la joven para pedirla en matrimonio. De los verbos **rimana**, hablar, conversar y **yaicuna**, entrar.

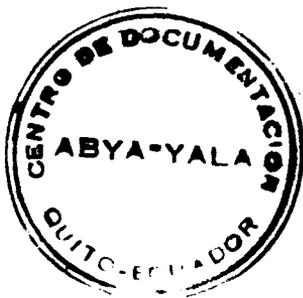
Sacharuna. Personaje muy común en las diferentes fiestas quien utiliza un disfraz elaborado con plantas y musgos. **Sacha**, selva; **runa**, persona, gente, hombre.

Sahumar. Quemar incienso o sahumerio para evitar la presencia de enfermedades o acciones malignas sobrenaturales.

Sirichi. Rito con el cual los recién casados pasan oficialmente su primera noche juntos. Del verbo **sirina**, acostarse, echarse.



BIBLIOGRAFIA



- AGUILO, Federico
1985 *El hombre del Chimborazo*. Editorial Abya-Yala. Quito.
- AGUIRRE, Boris
1986 *Cosmovisión andina*. Abya-Yala. Quito
- A.A.V.V.
1979 *El hombre, el mito y la magia*. Nº 4. Ariel
- AA.VV.
1983 *La antropología*. Ediciones Mensajero. Madrid.
- AA.VV.
1984 *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*. CAAP. Quito.
- BALLESTEROS, Manuel et. al.
1985 *Cultura y religión de la América Prehispánica*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.
- BEALS y HOJER, H.
1973 *Introducción a la antropología*. Aguilar. Madrid.
- BLEEKER, C. y WIDENGREN, G.
1973 *Historia Religiorum. Tomo I*. Cristiandad. Madrid.

- BOCK, Philip
1985 *Introducción a la moderna antropología cultural*. Fondo de cultura económica. México D.F.
- BOURKE, John
1976 *Escatología y civilización*. Ediciones Guadarrama S.A. Madrid.
- BRANDON, S.
1975 *Diccionario de religiones comparadas*. Dos tomos. Cristiandad. Madrid.
- CONTRERAS HERNANDEZ, Jesús
1985 *Subsistencia, ritual y poder en los andes*. Ed. Mitre. Barcelona.
- COSTALES, Alfredo y PEÑAHERRERA, Piedad
1968 *El Quishihuar o árbol de Dios*. Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía. Tomo II. Quito.
- CRAIN, Mary
1989 *Ritual, memoria popular y proceso político en la sierra ecuatoriana*. Corporación Editora Nacional y Abya-Yala. Quito.
- DALLE, Luis
1983 *Antropología desde el runa*. Centro de Estudios y Publicaciones. Lima.
- DIAMOND, S. y BELASCO, B.
1982 *De la cultura primitiva a la cultura moderna*. Anagrama. Barcelona.
- DITTMER, Kunz
1975 *Etnología general*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.

DUVIOLS, Pierre

- 1986 *Cultura andina y represión*. Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas". Cusco.

ELIADE, Mircea

- 1973 *Lo sagrado y lo profano*, Ediciones Guadarrama. Madrid.
1975 *Iniciaciones místicas*. Taurus Ediciones. Madrid
1981 *Tratado de historia de las religiones*. Cristiandad. Madrid.
1985 *El mito del eterno retorno*. Alianza-Emecé. Madrid.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

- 1977 *Los Nuer*. Editorial Anagrama. Barcelona.

FERRIN, Rosa

- 1982 "De la forma huasipungo de trabajo a la economía comunitaria" En *Estructuras agrarias y reproducción campesina*. Instituto de Investigaciones Económicas. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Quito. Pgs. 151-202.

FOX, Robin

- 1985 *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Alianza Editorial. Madrid.

FRAZER, James G.

- 1986 *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.

FREIRE HEREDIA, Carlos

- 1988 *Chimborazo: Provincia de contrastes*. Riobamba, Editorial Pedagógica Freire.

GODELIER, M.

- 1974 *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Editorial Siglo XXI. Madrid.
1981 *Instituciones económicas*. Editorial Anagrama. Barcelona.
1989 "Sexualidad, parentesco y poder". Revista *Mundo científico*. N° 96. Vol. 9. Noviembre. Pgs. 1146-1156.

- HARROY, Jean Paul
1973 *Economía de los pueblos sin maquinismo*. Guadarrama. Madrid.
- ITURRALDE, Diego
1980 *Guamote: campesinos y comunas*. Ed. Gallocapitán. Otavalo.
- JAMES, E.O.
1973 *Introducción a la historia comparada de las religiones*. Ediciones Cristiandad, Madrid.
1973 *La religión del hombre prehistórico*. Guadarrama. Madrid.
- JARA, F., y MOYA, R.
1987 *Taruca, la venada*. Literatura Oral Quichua del Ecuador. CEDIME-ABYA-YALA. Quito.
- LEVI-STRAUSS, C.
1985 *Las estructuras elementales del parentesco*. Planeta-Agostini. Barcelona.
1986 *Mirando a lo lejos*. Emecé editores. Buenos Aires.
- LOWIE, Robert
1979 *La sociedad primitiva*. Amorrortu editores. Buenos Aires.
- MAIR, Lucy
1984 *Introducción a la Antropología social*. Alianza editorial. Madrid.
- MARZAL, Manuel
1976 "Diez hipótesis de interpretación del catolicismo popular". En *Religiosidad Popular*. Ediciones Sígueme. Salamanca.
1983 *La transformación religiosa peruana*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. Lima.
- NANDA, Serena
1987 *Antropología cultural*. Grupo Editorial Iberoamérica. México D.F.

- PANOFF, Michel
1974 *Malinowski y la antropología*. Ed. Labor. Barcelona.
- RAMON, Galo
1983 *Supervivencia y ritualidad en la reivindicación indígena de la tierra*. Cuadernos de Nueva. Junio. Pgs. 100-101.
- ROSSI, I. y O'HIGGINS
1974 *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Anagrama. Barcelona.
- RUEDA, Marco V.
1981 *La fiesta religiosa andina*. Ediciones Universidad Católica. Quito.
- SALZMANN, Zdenek
1984 *Antropología, panorama general*. Publicaciones Cultural S.A. México D.F.
- SALTOS, César et. al.
1985 *Coplas del carnaval de las provincias de Chimborazo y Bolívar*. Quito.
- SCHWIMMER, Erik
1982 *Religión y cultura*. Editorial Anagrama. Barcelona.
- SANCHEZ-PARGA, José
1984 "Estructuras espaciales de parentesco en los andes: Salama-lag Chico". En *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*. CAAP. Quito. Pgs. 155-203.
1985 "La bebida en los andes ecuatorianos: ritualidad y control social". En *Cultura*, revista del Banco Central del Ecuador. Nº 21a. Enero-Abril. Pgs. 315-338.
1989 *La observación, la memoria y la palabra en la investigación social*. CAAP. Quito.
- TYLOR, Edward B.
1981 *La religión en la cultura primitiva*. Tomo 2. Ayuso. Madrid.

URBANO, Henrique

1976 "Lenguaje y gesto ritual en el sur andino". En *Allpanchis* .
Nº 9. Instituto de Pastoral Andina. Cusco. Pgs. 121-150.

VALADE, B.

1983 "La mitología y los ritos". En *La Antropología*. Mensajero.
Madrid.

VARGAS, José María

El arte ecuatoriano .

WAGNER, Catherine.

1976 "Coca y estructura cultural en los andes peruanos". En
Allpanchis . Nº 9. Instituto de Pastoral Andina. Cusco. Pgs.
193-219.

WIDENGREN, Geo

1976 *Fenomenología de la religión*. Ediciones Cristiandad.
Madrid.

WOLF, Eric

1980 *Pueblos y culturas de mesoamérica*. ERA. México.



INDICE

PRESENTACION	7
CAPITULO I	
ECONOMIA Y RELIGION	
Su articulación en el mundo andino	11
Formas de producción	15
Agricultura	15
Ganadería y crianza de animales	31
Conclusiones	37
CAPITULO II	
LA VIDA RITUAL	49
Ritos de paso o iniciación	53
Nacimiento	54
Bautismo	61
Matrimonio	70
Funerales	96
Ritos de intensificación	108
Ritos agrarios	109
Ritos pecuarios	119
Día de difuntos	122
Ritos de purificación	126
Conclusiones	132

CAPITULO III	
PARENTESCO, DERECHOS Y OBLIGACIONES	
	137
Terminología del parentesco	141
Derechos y obligaciones	143
Conclusiones	150
 CAPITULO IV	
LA FIESTA DEL CARNAVAL	
	153
La fiesta y el carnaval	154 ✓
El carnaval	161 ✓
El carnaval y la comunidad	166 ✓
 CAPITULO V	
LA FUNCION SOCIAL Y RITUAL DE LA BEBIDA	
	171
Marco histórico geográfico.....	171
Aspecto geográfico	173
Clima y producción	177
Síntesis histórica	177
Población	180
El marco del presente estudio	180
Bebidas utilizadas	181
La función social	182
La función ritual	198
Conclusiones	205
 GLOSARIO	 207
 BIBLIOGRAFIA	 213