



HAL
open science

Relatos y Memoria Kayambi. Dinámica de las mutaciones de una comunidad andina.

Ana Gendron

► **To cite this version:**

Ana Gendron. Relatos y Memoria Kayambi. Dinámica de las mutaciones de una comunidad andina.. Catalina Campo I.; Tania Gonzalez R.; Fernando Garcia S.; José E. Juncosa B. Antropologías hechas en Ecuador. El quehacer antropológico, IV, Asociación Latinoamericana de Antropología, pp.389-403, 2022. hal-03746679

HAL Id: hal-03746679

<https://hal.science/hal-03746679v1>

Submitted on 13 Sep 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ana Correa

Centro de Investigación sobre América Latina (CREDA- Francia)

Relatos y Memoria Kayambi. Dinámica de las mutaciones de una comunidad andina.

El trabajo que se presenta a continuación es el resultado de mi tesis de doctorado en antropología presentada en el 2015 en la Universidad Sorbonne Nouvelle - Paris 3.

La tesis propone un análisis, a partir de una abundante etnografía, sobre la organización social kayambi, la dinámica de la acción ritual y de la “palabra” mítica en un contexto de profundas transformaciones históricas que afectan a la comunidad andina de San Esteban, en los Andes ecuatorianos.

Atención particular se dio a la descripción de los detalles de la vida cotidiana y ritual de los kayambi, considerados como actos de lenguaje. El análisis de estos actos de lenguaje tomó en cuenta aspectos de la comunicación para verbal tal como los índices visuales, sonoros (cantos), gestuales (danza) que permiten a los kayambi crear nexos entre los humanos de una parte, y con los no-humanos de otra parte. El análisis evidenció así mismo las implicaciones concretas entre la praxis ordinaria, de figuras mitológicas andinas como *el Aya-Huma, la Chinuca o el Aruchico*, representados por los habitantes de las comunidades kayambi, bajo la modalidad de una presencia visible durante los rituales de la fiesta de *San Pedro o Inti-Raymi*.

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

Otra de las pistas de interpretación que surgieron a lo largo de este trabajo, tiene que ver con la percepción del capitalismo en estas poblaciones¹. En efecto, la correspondencia

¹ Karl Polanyi, 1983, *La Grande Transformation : Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Editions Gallimard.

que se evidenció entre la organización de los intercambios y la violencia subyacente al sistema de la deuda permite captar la importancia de la estructura ritual², que busca dar fluidez a la economía general del *don* contra *don*³. En este punto, la “palabra” mítica adquiere una dimensión efectiva e histórica: que resulta de una posible interpretación de la historia colectiva, como lo ilustra la apropiación mítica de la biografía de Eloy Alfaro.

Entre los elementos importantes de este trabajo está la descripción de la ceremonia de bautizo de la figura del *Aya-Huma*, que llega a su punto culminante en la descripción del orden ritual en las fiestas de San Pedro. Al articular estos relatos con aquellos que abordan el tema del intercambio capitalista, la etnografía de las comunidades kayambi deja ver que la política inherente a lo político es en parte canalizada por el orden ritual. Ello se constata en ceremonias como el “Castillo” o “Las ramas de Gallo”. Estas dos instituciones instalan amplias redes de solidaridad, donde se pone en juego las relaciones entre los actores⁴. La descripción de estos rituales permite comprender la importancia de “la *minga*” y del “compadrazgo”.

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

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

El artículo propone rastrear algunos de los puntos fundamentales desarrollados en mi trabajo de investigación. En un contexto de profundos cambios se analiza el material

² Pierre Bourdieu (1972: 221-222).

³ Marcel Mauss (1960: 150-151).

⁴ Maurice Godelier 1996, *L'Enigme du don*, Flammarion.

etnográfico recogido tras varios años de trabajo junto a los kayambi. Metodológicamente, se optó por dar un lugar central a la expresión social kayambi. Este “lenguaje”, constituido por un conjunto de actos, tomados en contextos particulares, proporciona un marco para la observación y el análisis de los distintos aspectos de la organización social: la vida cotidiana, la narración mítica y los rituales. Ello justifica la incorporación de largas citas, pues constituyen un material esencial que revela aspectos insospechados del modo de pensar de los kayambi.

Introducción

Desde los inicios de los movimientos indianistas e indigenistas, surgidos en la región andina a principios del siglo XX, la cuestión de la ruptura con la cultura tradicional o, por el contrario, de su preservación, ha estado en el centro de un debate que parece haberse zanjado con la Constitución aprobada por Ecuador en 1998.

La Constitución del 2008, en el Art. 1, declaró que: “El Ecuador es un Estado (...), independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico”. Por tanto, las Constituciones de 1998, y luego la del 2008, al reconocer los derechos colectivos de los pueblos y naciones indígenas, fijan un objetivo de desarrollo de las comunidades sobre la base de los saberes ancestrales y el derecho consuetudinario, buscando revitalizar la identidad cultural y la cosmovisión andina.

Sin embargo, surgen varios cuestionamientos: *¿Cuáles son esos saberes y derechos que han sido reivindicados políticamente? ¿Corresponden a las realidades de las comunidades indígenas? ¿Permiten un desarrollo concreto de estas comunidades? ¿Se sienten implicados los pueblos indígenas en este proceso político y cultural?*

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

La Etnografía de una comunidad lleva a entender el sistema de parentesco Kayambi y la importancia de sus relaciones de compadrazgo. La recopilación de los actos de lenguajes de esta comunidad y el análisis de las expresiones míticas y rituales ponen en evidencia

una relación contextual que siempre es reinventada a través de los rituales asociados a la fiesta de San Pedro y un conjunto de saberes necesarios para la mediación socio-política.

Etnografía de una comunidad Kayambi

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

Esta estancia, aunque breve, fue nuestro primer contacto con las prácticas rituales de la comunidad. Era febrero y una sequía extrema había afectado la zona de Cayambe. El día de nuestra llegada presenciamos lo que nos pareció una procesión destinada a atraer la lluvia, necesaria para los cultivos de la comunidad.

El acto colectivo, al que se nos permitió asistir, se presentaba como una minga comunitaria, con la presencia obligatoria de los comuneros. Así, empezamos a percibir la complejidad del sistema social y la interrelación de las instituciones sociales.

Los primeros en recibirnos fueron los dirigentes comunitarios, poco a poco nos fuimos acercando a otras personas como Alfredo Andrango y Lucía Andrango, que siempre estuvieron disponibles y dispuestos a responder a nuestras preguntas. Gracias a Alfredo y Lucía conocimos a otros comuneros, que se convirtieron en nuestros principales informadores. Como Doña María, la abuela de Lucía, con quien tuvimos largas caminatas y momentos en los que compartió preciosa información sobre la vida de la comunidad.

Así mismo, don Antonio Lanchango y don Ezequiel Andrango disfrutaban contándonos sus innumerables historias.

Cada encuentro y cada diálogo con los hombres y mujeres de esta comunidad, nos permitía avanzar en la comprensión de las reglas que rigen la vida social de estos grupos.

Los intercambios con los mayores nos enseñaron la importancia de los códigos de designación como muestra de respeto hacia cada individuo. Los términos de designación

utilizados para el parentesco espiritual (comadre/compadre) se sustituyen a menudo por los términos de designación del parentesco por descendencia. Es decir, si uno elige a su hermano como padrino de su hijo, a menudo cuando se dirige a él directamente, utiliza el término *compadre* y no el de hermano. Esto nos lleva a hacer una pequeña reseña de lo que es el parentesco para los Kayambi.

Sistema de parentesco Kayambi

Si bien no hay sociedad sin parentesco, es necesario reconocer la gran diversidad que abarca este concepto (Laurent Barry, 2008:11)

El parentesco nos permite, en primer lugar, clasificar a los individuos en función de su mayor o menor cercanía, sin embargo, el sentimiento de pertenencia a un grupo no es suficiente para explicar y definir el parentesco: las pertenencias son muchas y la forma de hablar y explicar los hechos de parentesco también.

La historia de Antonio Lanchango ilustra cómo los kayambi hablan de parentesco:

«Dizque había un par de abuelitos, ¿papá sería?, ¿abuelito sería?, para mi difunto papá, ellos dizque cuidaban una cementera de papas ahí para allacito de la *hacienda* de la Remonta, a lado de Nápoles. Luego el abuelito dizque andaba en busca... Bueno primero le voy a contar de lo que ha nacido un niñito, huahuito varón, que dizque era nombre de Cachiwango, así que esos abuelitos dando la vuelta a la cementera, rodeando [...]

Dizque había unos dos árboles *quishuar*⁵, grandotes. Dando la vuelta a las seis de la tarde que está el solcito ya yendo a trastornar y un poquito parameando dizque estaba [...] Y dizque siguió chillando un huahuito tiernito, dizque siguió chillando, inga, inga. Inga, inga. Dizque avanza a ver el abuelito y dizque dice: ¿quién puercas? ¿Quién arrechas? Vendrían a botar, huahuito. Entre él dizque ca insultaba a las mujeres, ¡talvez del pueblo vinieron a botar allá ha sido mentira!

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

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

Al otro día dizque hacen de ir a hacer reconocimiento en la comisaria, y de ahí dizque resultan donde el padre para bautizarle al huahuito. Entonces el comisario dizque hace preguntas. Tantas preguntas, que dice: ¿cómo así encontraron?, ¿cómo ha estado el huahuito?, ¿cómo ha estado? Entonces dizque dice, ahora a este huahuito pondremos nombre de “Cachiwango”. El nombre ha de ver sido Fernando o alguna cosa, pero puesto el apellido “Cachiwango”. El abuelito le reconoció a ese niño y le criaron, le criaron... Y hasta ahora viven algunos Cachiwango [...]»⁶

Si el término parentesco engloba con mayor frecuencia las nociones de identidad, proximidad y similitud, esto no significa que nuestros padres sean nuestros parientes, nuestros semejantes, aquellos con los que nos identificamos.

Para los Kayambi, el parentesco también se construye a partir del compadrazgo.

Las relaciones de compadrazgo

El siguiente relato de Antonio Lanchango, es rico en detalles sobre los diferentes elementos que definen el compadrazgo, las obligaciones, las prohibiciones y las relaciones que lo caracterizan.

Este relato demuestra que la elección de compadres es un acto importante que no debe dejarse al azar. La elección de la pareja equivocada puede tener consecuencias perjudiciales que pueden alterar el orden social, al punto de que incluso la prohibición del incesto deje de respetarse. La historia también nos recuerda que la prohibición de las relaciones sexuales entre compadres tiene la misma importancia que la de padre e hija, madre e hijo o hermano y hermana.

6 Antonio Lanchango, julio 2010

«Dizque cogían compadres, no al cristiano, sino al diablo, dizque una madrugada, de que la mujer ya ha dado a luz y no dizque han atinado a quien coger compadre. Luego dizque el marido salió, una madrugada, pero no ha sido la madrugada ni las dos ni las seis de la mañana, ha sido las doce en punto de la noche, esas horas ha sido. Entonces dizque decía el hombre: a quien asoma primerito le he de coger compadre. Entonces ha estado sentado en la vereda de una casa. A mí se me ha antojado que ha de ser en Ayora, pero donde sería no [...]

Luego dizque se asomó uno, montado en un caballo, dizque echaba chispas el hombre de ese caballo. Entonces el hombrecito dizque dice: buenas noches amigo, dizque le dice. -Dizque le dice buenas noches, que desea, dizque le dice. -Estoy buscando un compadre, para que de bautizando a mi huahuito que recién nació y no tengo a quien elegir compadre. Entonces dizque dice: bueno yo voy a dar bautizando, pero sabrá que yo no he de poder entrar a la iglesia, he de mandar a mí criada dizque dijo. Entonces ahí dizque se va, ya el hombrecito al cuarto de la mujer a la casa de ellos.

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

Entonces ya dizque sale, dizque sale de la iglesia. Al papá del huahua le entrega el huahuito ya bautizado. Entonces dizque dice: vamos acasito compadre, dizque dice compadrito vamos, como ya se ha encontrado, vamos acasito no más. Dizque dentran a un almacén de telas. Dizque le da un rollo grande de tela, para que haga la ropita para el huahua, para el también, para la mujer también, dizque alcanzo ese rollo de tela, entonces dizque se va. Mijita ya

vengo bautizando al huahuito, me da este rollo de tela y me da plata. Claro como han sabido en ese tiempo, ponerse esos sombreros de paño, entonces ahí dizque le pone la plata.

Entonces dizque dice bueno, pasamos mijita ya bautizando el huahuito. Hemos hallado un buen compadre dizque dice. De ahí dizque vuelta ya pasa esa semanita, ya dizque llega sábado. Dizque dice hijita me voy a ver a mi compadre, dizque dice. Algo ha de haber de hacer. De ahí dizque dice, bueno hijito ándate, anda vuelve viendo a mi compadre, dizque dice. Dizque llega sábado, ya desde las doce del día, dizque comenzó a caminar, día y noche. Todita la noche dizque camina que camina, camina y por ahí dizque se asoma un montado, así en unos pajonales, así en una pampada, dizque se asomó. De ahí dice: ya vengo compadrito, dizque dice, ya vengo a visitarle. Bueno compadre dizque dice.

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

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

De ahí dizque daba cama ahí [...] compadrito no estará tocando con el dedo la cama. Dizque le hace visitar las camas, una fila como en hospital. Esta cama, es del compadre con la comadre. Esta otra cama es de mi primo con la prima. Esta otra cama es del hermano con la hermana. Esta otra cama es del hijo con

la mamá Esta otra cama es del papá con la hija. Pero no se quemará las manos. De ahí ca dizque no, calladito no más dizque el ca toca así. Así el dedo. Cuando dizque, se quema. Dizque ha sido un infierno. Calladito dizque se queda, sin decirle nada. Bueno ya llegó la hora de dormir, dizque dice. Vaya a dormir en esa camita no más. Al otro día para mandarle a un trabajo, dizque dice.

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

Entonces dizque dice bueno compadre: ahorita voy a llamarles a las mulas, para que vengan a cargar la pareja, para que vengan a cargar las hachas y las huascas para ir a la leña. A la leña dizque le manda. Se sube a la loma, dizque dice: Ao! mulas putas, dizque grita. Nada, mulas dizque no había nada. Solamente dizque asomaba mujeres no más, lavando en la mitad del potrero, en una acequia de agua potable, así brillando. Dizque regresa vuelta donde el compadre. ¿Qué fue compadre? Dizque dice, nada, mulas no se asoman, solamente mujeres, no más están, dizque dice. Ellas mismas son las mulas, dizque dice, vaya suba y grite. ¡Entonces dizque decía, sube hasta la loma y grita «ah! mulas putas a cargar leña». De ahí ca, esas mujeres dizque venían «huarhuando»⁷ a la *hacienda*. Dizque llegado a la *hacienda*, a toditas aparejando, ajustando las sinchas, así, haciendo cargar las hachas y huascas, tanta cosa.

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

De ahí ca como quiera dizque le hace cargar la leña, de la partida también, dizque se separaba. Tanto hacer dizque arreaba a las mulas, y dizque bajaba a la *hacienda* a dejar la leña. Luego de eso. Ya dizque decía: ¿cómo le va

⁷ *Huarhuariana*: perder la razón por la ingesta de un veneno (*huarhuar*)

compadrito? Como será compadrito, esa mula no quiso cargar la leña. Y esa mula se llama Macarena, dizque dice. Bueno las mulas así mismo hablan, dizque dice, así mismo son. Solo una semanita no más, de este sábado hasta llegar el otro sábado. Entonces sigue cargando la leña hasta que llega al troje. Dizque llega sábado. Dizque dice: compadrito ya llego ahora si sábado, ya llego. Luego, me voy a mi casa, para ver cómo está mi familia, dizque dice. No se preocupe compadrito, mi ahijado bien esta, la comadre también está, ningún problema no hay, dizque dice. Bueno, compadrito, pero ya me toca ir, dizque dice.

Entonces dizque le da los pagos, mucha plata y muchas cosas más. Entonces sigue caminando por donde ha venido. Camina que camina que camina, ya dizque llega al rio, así mismo. Llegado al rio, dizque llega ya el compadre también montado en caballo. Le hace montar anca, le pasa al otro lado. De ahí, pero diciendo cerrara los ojos. Entonces, ahí dizque ya llega a la casa, toda la noche caminando. De ahí dizque dicen, tan, tan, la puerta. ¿Quién es? Yo dizque dice. Otra vez, tan, tan, la puerta. ¿Quién es? Yo, su marido dizque dice. De ahí dizque dice la mujer: no, no ha de ser mi marido, hace seis años dizque se perdió, dizque decía. Yo soy, me fui a ver a mi compadre, de ahí me vengo ya trabajando, aquí tengo la plata, aquí están otras cositas más, que me dio el compadre. De ahí dizque abre la puerta. El marido ha estado que es pues, la barba todito esto, tapado el pecho y el pelo de la cabeza hasta acá atrás, hasta más abajo de la espalda. Entonces dizque dice al otro día, ya yendo a la peluquería, haciendo el pelo, ahí dizque ya conoció la mujer al marido. Ahí dizque le dice, bueno, pero como has de estar, seis años, ya la platita ya se acabó, ya la telita que dejaste ya se acabó, y ahora el huahua que ya está en la escuela. Bueno dizque dice, pero ya estoy aquí, pero semanita no más es, no es seis años. Pero seis años has pasado, dizque dice. Ya todo se acabó. Bueno ahorita ca, vamos a dormir, ya es tarde. Y esa tarde, vuelta dizque dice: compadre, vamos compadre a trabajar.

No, es tiempo, nos vamos a perder, vamos a perder el tiempo, aquí también toca trabajar, para mantener a mi mujer y a mi hijo, dizque dice. Allá también trabajando he de mandar con la plata, dizque dice. No, dizque ha dicho. Ahisito no más compadrito. Para otra vez...Vuelta dizque dice la mujer: vamos, a la

santa iglesia, ahí para que te confieses, ahí para que te hagas de bautizar de nuevo, ahí no te ha de venir a llevar el compadre ca, bravo esta [...]"

Es evidente que el compadrazgo y el parentesco, por las interacciones que ellos determinan, son instituciones que están en la base de la organización social de la comunidad.

La fuerza de los lazos establecidos por el compadrazgo da lugar a obligaciones e intercambios que son difíciles de evitar para los Kayambi.

La relación de compadrazgo también supone solidaridad y ayuda mutua entre las familias. Esto se percibe en la dinámica de las mingas familiares o durante las fiestas.

El sistema de compadrazgo se construye según los mismos principios que definen el sistema de parentesco por filiación o consanguinidad, pero no se confunde con él. La relación padre/hijo es diferente a la de padrino/hijo. Se trata de relaciones complementarias.

Las mismas nociones fundamentales subyacen en ambas: identidad y solidaridad. Por eso, en la mayoría de los casos, los parentescos "ficticios" no se oponen a los parentescos "reales"; por el contrario, los refuerzan creando un tejido adicional de solidaridades que apoyan a los primeros, porque presuponen un principio de identificación con los mismos valores fundadores.

Recopilar los actos de lenguajes de la comunidad de San Esteban

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

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

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

Análisis de las expresiones míticas y rituales de los Kayambi

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

Los relatos míticos recopilados entre los kayambi han permitido reconstituir un sistema que asocia tanto los temas introducidos por la evangelización, como los del universo acuático de los *Apus* o los elementos de la flora y la fauna. Compartieron la importancia de la litomorfosis según la definición de Antoinette Molinié, que la considera una práctica que contribuye "a reproducir el modelo intermedio del sistema mito-rito"⁸.

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

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

Los relatos míticos kayambi son ambiguos, sobre todo porque el narrador siempre presenta su relato como un conjunto de hechos que le han sido transmitidos oralmente

⁸ Antoinette Molinié (1993-1994 : 25-26).

pero que no puede confirmar realmente. Además, los testimonios, los relatos de sueños y los acontecimientos míticos están entrelazados. Los mitos kayambi son ambiguos porque no designan nada con precisión, sino que forman un sistema en el que todos los elementos están relacionados entre sí. Es decir, una estructura en el sentido de Lévi-Strauss⁹.

La mayoría de las veces, las expresiones míticas o rituales se expresan de manera secuencial y una secuencia sólo puede entenderse por referencia a las demás secuencias. El vínculo entre las secuencias sigue las reglas de la narración. Es decir, una narración lineal y orientada en el tiempo.

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

Una relación al contexto, que siempre es reinventada

Es importante tener en cuenta que, es siempre una versión particular del mito o del rito que aparece en un momento determinado y en un contexto particular.

Estas expresiones están pobladas por héroes míticos que a su vez son ambivalentes, como La Chificha, el Cóndor, Sansón, Chisilongo, Aya-Huma, Aruchico, Chinuca o Eloy Alfaro. Ellas actualizan sus contenidos, incorporando nuevas formas que combinan con las formas tradicionales.

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

Al igual que reinventan constantemente su relación colectiva con el espacio y el tiempo, los kayambi inventan su relación con los contextos en los que son actores. Del cacicazgo a la encomienda y luego de la hacienda a la comunidad, han adaptado sus instituciones y

⁹ Claude Lévi-Strauss (1958 : 328-378).

ritualizado sus relaciones con el exterior (instituciones, haciendas, empresas productoras de flores) para mantener una capacidad de control.

Los rituales asociados a la fiesta de San Pedro

Cuando los kayambi cuentan sus mitos y realizan sus rituales, no nos dan representaciones de su mundo o de la realidad; sino que, producen para sí mismos en el contexto de su comunidad la expresión de su realidad del momento, gracias a los instrumentos interpretativos -en el sentido casi musical del término- que son la tradición de sus narraciones míticas y sus actos rituales. Por lo tanto, sólo de forma muy indirecta nos permiten comprender su representación del mundo. Es esta representación la que debemos decodificar¹⁰.

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

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

Existe un periodo especialmente propicio para observar, escuchar y analizar los actos rituales de los kayambi. Este periodo, que comienza a finales de junio, corresponde al final del ciclo de cultivos y a la cosecha de maíz, papas, habas y trigo. Comienza con la fiesta de San Pedro y los rituales asociados a ella se perpetúan a pesar de los cambios en las condiciones de vida de los kayambi. Es un medio de reunir a la familia y a la comunidad, de establecer diferentes niveles de prestigio dentro de la organización social,

¹⁰ “C. Lévi-Strauss aplica el método estructural, para el estudio de los mitos. Se trata de encontrar en el mito el código que permite revelar su idea secreta, identificando los elementos constitutivos del relato (los mitemas) y sus relaciones de oposición y de homología, independientemente del orden narrativo. Pero para ello, es necesario un conocimiento completo y preciso del contexto cultural, geográfico, físico, económico, técnico, social, político y religioso (la lista no es exhaustiva) de la sociedad en la cual estudiamos los mitos” J. P. Vernant (1974).

de crear vínculos a través del intercambio; y, sobre todo, de comprometer a los individuos, a través de la deuda, a volver año tras año. Durante este periodo se genera una forma particular de interacción simbólica, una nueva identidad de los participantes, específica del entorno ritual.

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

El *Aya-Huma* o *Diabluma*, figura central de los rituales asociados a la fiesta de San Pedro, representa una síntesis de la "historia del imaginario"¹¹ Kayambi. En la actualidad es considerado uno de los símbolos de la identidad de este pueblo.

En el sistema mítico y ritual Kayambi, el *Aya-Huma* es quien ritualiza los límites espaciales y temporales de la comunidad. De principio a fin, los rituales que realiza el *Aya-Huma* forman parte de un movimiento cíclico que permite la regeneración de la sociedad.

El movimiento "creador" que caracteriza el recorrido que realiza el *Aya-Huma* a lo largo de las fiestas de San Pedro comienza en una *Pagcha* donde podrá impregnarse de la energía de los antepasados. El *Aya-Huma* se convierte en una de las formas de autoridad divina y, al mismo tiempo, en la encarnación misma del acto ritual. Así, el recorrido del *Aya-Huma* dibuja las fronteras espaciales y temporales de la comunidad dotándolas, a través del ritual, de un carácter "sagrado".

Palabras de cierre. Un conjunto de saberes necesarios para la mediación sociopolítica

Los rituales kayambi, se apoyan en el sistema de don contra don¹², y constituyen un conjunto de saberes que corresponden a una mediación sociopolítica cuyos actos no se reducen a los momentos rituales, sino que se extienden a todas las relaciones.

¹¹ Cornelius Castoriadis (1999) (2008).

¹² Marshall Sahlins (1968 : 247).

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

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

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

El material objeto de nuestras observaciones, consiste sobre todo en expresiones orales más que en textos escritos. Desde este punto de vista, el giro metodológico de la tesis apunta al supuesto que la transcripción escrita de un mito deja de ser una narración mítica. La narración mítica en tanto que lenguaje, es una forma de relación social, lo cual se pierde cuando se trata sólo del "Mito". Es decir, un texto extraído de su contexto social de referencia.

El mito sólo existe en sus manifestaciones sociales: como expresión, es decir, como una práctica muy particular. Y sólo dentro de estos límites el mito puede responder a nuestras preguntas: es decir, en el marco de una práctica social general, un contexto en el que la

expresión mítica ocupa un lugar privilegiado: a la vez práctica y testimonio de la práctica, a la vez verbo y discurso"¹³.

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

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

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

Bibliografía

AUSTIN, John, 1970, *Quand dire c'est faire*, trad. Gilles Lane, Paris, Seuil.

BARRY, Laurent, 2008, *La parenté*, Paris, Editions Gallimard.

BECKER, Marc & TUTILLO, Silvia, 2009, *Historia agraria y social de Cayambe*.

FLACSO, Sede Ecuador. Quito, Ediciones Abya-Yala.

¹³ Pierre-Yves Jacopin (2010).

- BOURDIEU, Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de « Trois études d'ethnologie Kabyle »*. Genève : Librairie Droz.
- CAILLAVET, Chantal, 1983, Ethnohistoire équatorienne un testament indien inédit du XVI^e siècle. *Cahier du monde hispanique et luso-brésilien*, N^o. 41, pp. 5-23.
- CAILLAVET, Chantal, 2000, *Etnias del Norte: Etnohistoria del Ecuador*. Quito, Abya-Yala.
- CAILLE, Alain, 1994, *Don Intérêt et Désintéressement*, Paris, La Découverte/Mauss.
- CASTORIADIS, Cornelius, 2008, *L'Imaginaire comme tel*, Paris, Hermann.
- CASTORIADIS, Cornelius, 1999, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil
- CERVONE, Emma, 2000, Tiempo de fiestas; larga vida a la fiesta: Ritual y conflicto étnico en los Andes. En: *Etnicidades*. Andrés Guerrero compilador. Quito, FLACSO Sede Ecuador, ILDIS, Fundacin Friedrich Ebert.
- CLICHE, Paul, 1993, Le diabluma de Pedro Moncayo (Equateur), ou comment le diable devient un enjeu politique, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 17 n^o3, pp. 63-91.
- DUMEZIL, Georges, 1995, Catégories et vocabulaire des échanges de services chez les Indiens Quechua : Ayni et Mink'A, In : *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 44, pp. 3-16.
- DUVIOLS, Pierre, 1976, Un symbolisme Andin du Double : La litomorphose de l'ancêtre, extrait de : *Actes du XLIII^e congrès international des américanistes. Congrès du centenaire*, Paris.
- FERRARO, Emilia, 2004, *Reciprocidad, don y deuda. Fomas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Quito, Ediciones Abya Yala.
- FIORAVANTI-MOLINIE, Antoinette, 1986, *Le Corps de Dieu en Fêtes*, Paris : Editions du Cerf.
- FIORAVANTI-MOLINIE, Antoinette 1993-1994, Héros mythique, dieu étatique: soleil aquatique, *Société suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft, Bulletin* 57-58.
- GENDRON, Ana, 2004, L'Aya-Uma n'est pas qu'une figure du patrimoine. *Histoire de l'Amérique latine*, vol. 10, p.15.

- GEOFFROY, C., 2012, La gestuelle du buveur dans un contexte festif andin. *Anthropologie et Sociétés*, 36(3), 77-94.
- GODELIER, Maurice, 1982, *La production des grands hommes*, Paris, Fayard.
- GODELIER, Maurice, 1996, *L'Enigme du don*, Flammarion.
- GODELIER, Maurice, 2004, *Métamorphoses de la parenté*. Fayard.
- GODELIER, Maurice, 2007, *Au fondement des sociétés humaines: ce que nous apprend l'anthropologie*. Albin Michel.
- JACOPIN, Pierre-Yves, 2010, De l'agentivité dans, et de la parole mythique, *Ateliers du LESC*, 34, consulté le 18 juin 2012. <http://ateliers.revues.org/8533>.
- LEACH, Edmund, 1980, *L'Unité de l'homme et autres essais*, Editions Gallimard.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1949, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses universitaires de France.
- LEVI-STRAUSS, Claude 1955, *Tristes Tropiques*, Terre Humaine Poche, Librairie Plon.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1958, *Anthropologie Structurale*, vol. 1, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS, Claude 1971, Le temps du mythe, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 26e Année, N° 3/4, Histoire et Structure (May-Aug), pp. 533-540.
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1989, *Les Argonautes du Pacifique Occidentale*, 1922, trad. Fr. 1963, réed. Gallimard, coll. « Tell ».
- MALINOWSKI, Bronislaw, 2001, *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
- SAHLINS, Marshall D, 1968, Philosophie politique de l' « Essai sur le don ».In *l'Homme* 1968, tome 8 n°4 pp. 5-17.
- MAUSS, Marcel, 1914, Les origines de la notion de monnaie. *Institut Français d'Anthropologie, Comptes Rendus des Séances*, 2, supplément à *l'Anthropologie*, pp. 14-19, Paris.
- MAUSS, Marcel, 1960, Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques In *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Collection Quadrige.

MOLINIE, Antoinette, 1993-1994, Héros mythique, dieu étatique: soleil aquatique, *Société suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft, Bulletin* 57-58.

POLANYI, Karl, 1983, *La Grande Transformation : Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Editions Gallimard.

SAHLINS, Marshall D, 1968, Philosophie politique de l' « Essai sur le don ».In *l'Homme* 1968, tome 8 n°4 pp. 5-17.

SAHLINS, Marshall D, 1976, *Age de pierre, Age d'abondance, l'économie des sociétés primitives*, trad. De l'anglais par Tina Jolas, Paris, Gallimard.

SAIGNES, Thierry, 1989, Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español? *Revista Andina* 7, 83-113.

VALENSI, Lucette, 1974, Anthropologie économique et histoire [L'œuvre de Karl Polanyi]. In , *Sociétés, Civilisations*. 29^e année, N. 6, pp. 1311 – 1319.

VERNANT, Jean-Pierre, 1974, *Raisons du mythe. Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris, François Maspero.

VEYNE, Paul, 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris. Le Seuil.

VEYNE, Paul, 2015, *Comment on écrit l'histoire*. Paris. Le Seuil.

ZEMON DAVIS, Natalie, 2003, *Essai sur le don dans la France du 16^e siècle*, Paris, Seuil.

