



HAL
open science

Producción y reproducción de narrativas míticas y rituales kayambi

Ana Gendron

► **To cite this version:**

Ana Gendron. Producción y reproducción de narrativas míticas y rituales kayambi. V Congreso bienal internacional AISI: "América (1492-2018): el relato de un continente" (AIS I 2018), Jun 2018, Venise, Italia. halshs-02270031

HAL Id: halshs-02270031

<https://shs.hal.science/halshs-02270031>

Submitted on 23 Aug 2019

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.

Producción y reproducción de narrativas míticas y rituales kayambi

Ana Gendron

Abstract

En esta comunicación mostraremos cómo los relatos kayambi se revelan poblados por héroes míticos ambivalentes y cómo reactualizan sus contenidos, integrando formas nuevas que se combinan con las formas tradicionales.

Estos relatos continúan adaptándose; no solamente asimilando los relatos a los hechos, sino también acomodándose a los nuevos acontecimientos y dando así, gracias a la virtuosa improvisación de los narradores, una forma mítica a los cambios sociales y las transformaciones del mundo.

Por el hecho que el habla mítico no deja de adaptarse, ciertas temáticas como las historias del tío lobo y el conejo o las figuras de la religión (especialmente católica), se han integrado en el sistema de creencias kayambi y se han convertido en figuras de culto que vinculan a los kayambi a través de sus propias prácticas rituales.

In this article it is shown how the Kayambi stories turn out to be popularized by ambivalent mythical heroes and how they update their contents integrating new forms that combine with the traditional structure of their culture.

The stories continue to adapt; not only translating stories to facts, but also adapting to new events and thus, due to the virtuous improvisation of the narrators, a mythical form to the social changes and the transformations of the world.

Given that the one that speaks in 'a mythical speech' does not stop adapting, certain topics such as the stories of the Uncle Wolf and the rabbit or the figures of the religion (especially Catholic) have been integrated into the system of Kayambi beliefs and have become figures of cult, linking the Kayambi through their own ritual practices.

Introducción

La colonización de las tierras de América fue un hecho considerable, no solo por su amplitud geográfica y por sus efectos sociodemográficos, pero también por la

enorme producción de imágenes y de interpretaciones que se manifestaron en las prácticas culturales de los pueblos conquistados. El contacto con los europeos estableció un sistema de relaciones e interacciones que dislocó el desarrollo de las futuras relaciones entre europeos y pueblos originarios; y dio lugar a formas de relaciones entre la población local que no estaban previstas por las prácticas tradicionales.

El objetivo de este artículo es explorar las huellas dejadas por la historia del contacto tanto en los relatos míticos como en las prácticas rituales; mediante el análisis de las transformaciones, mutaciones, adaptaciones y continuidades de prácticas rituales dentro de contextos festivos o religiosos, tomando en cuenta su relación con los relatos míticos. Por otro lado se interrogan los procesos que permitieron que ciertos eventos históricos, al tomar la forma de narraciones orales, sean integrados en el corpus mítico kayambi, haciendo de ellos historias que son contadas y transmitidas oralmente.

El proceso de *la hacienda* es significativo en casi toda la región andina. Este acontecimiento adquirió importancia histórica pues pudo ser interpretado y percibido a través del esquema cultural kayambi. Un acontecimiento, es una relación entre una cosa y una estructura (o estructuras), es decir la transformación de un fenómeno en sí, en un valor cargado de sentido, de donde emerge su eficacia histórica (Sahlins 1989:14).

Una segunda forma de abordar los cambios es insertar un tercer término entre la estructura y el acontecimiento, lo que Sahlins llama la síntesis situacional de los dos en una *estructura de la coyuntura*. La mencionada previamente, se refiere a la realización de hechos de categorías culturales en un contexto histórico particular, tal como se expresa en la acción interesada de los agentes históricos, lo cual incluye la micro sociología de su interacción (Sahlins 1989:14). Esta noción puede aplicarse a la comprensión de un cambio cultural, describiendo el despliegue social de significaciones – y su reevaluación funcional – pero no se limita a las circunstancias del contacto intercultural. La *estructura de la coyuntura* como concepto tiene un valor estratégico en la determinación de riesgos simbólicos y de reificaciones selectivas. Gracias a esta forma de abordar los cambios, podemos ver cómo la historia se crea a través de las opciones que los actores sociales escogen, entre las numerosas soluciones lógicas – incluyendo posibilidades contradictorias – presentes en cualquier orden cultural.

Analizar los cambios a través de la *estructura de la coyuntura* permite, así mismo, deshacerse de la concepción del término ‘estructura’, como una lista de contrarios. Las oposiciones que generalmente se utilizan para pensar la cultura y la historia, no permiten abarcar el fenómeno del cambio de manera global y, al contrario, hay un debilitamiento a nivel analítico. Por ello es necesario conceptualizar de otra manera el lugar del pasado en el presente, de lo estático en lo dinámico, del cambio en lo estable.

De ahí que los rituales y los mitos sean considerados como formas de lenguaje; lenguajes performativos, que más que una representación, son la expresión de una

visión particular del mundo, en un momento preciso de la historia de un grupo social. Las improvisaciones y reevaluaciones dependen de las posibilidades admitidas dentro de las significaciones, de lo contrario no serían inteligibles y se volverían incomunicables. Es así, que a pesar de que antiguas nociones adquieran connotaciones bastante alejadas de su significación original, mantienen una significación que es culturalmente pertinente, y de esta manera el viejo sistema se proyecta en el nuevo.

Aparte de la influencia del contexto, el trabajo de división de significación, se hace sobre todo en función de las experiencias sociales y de los intereses diferentes de las personas.

Por ello para abordar la memoria social como objeto de estudio se necesita una nueva forma de concebir la relación con el pasado, la memoria se forma por hechos o eventos que están en relación con un marco social y que surgen indistintamente, por lo que podríamos llamar como la reactivación de ciertas estructuras históricas. La historia depende de un orden cultural que varía según las sociedades, y que existe según esquemas significativos (Sahlins 1989). Así, las personas organizan sus proyectos y dan importancia a sus objetivos en función de las concepciones existentes en el orden cultural, de esta manera se reproduce la cultura históricamente en la acción. Clifford Geertz sugiere que un acontecimiento es una actualización única de un fenómeno general, una realización contingente del modelo cultural, lo cual según Sahlins, podría ser una buena caracterización de la historia. Como las circunstancias contingentes de la acción no necesitan conformarse a la significación que un grupo puede atribuirles, se constata que la gente reexamina de manera creativa sus esquemas convencionales, de este modo, la cultura se transforma históricamente en la acción. Podemos hablar de transformación estructural, porque el reajuste de ciertas significaciones modifica las posiciones relativas entre las categorías culturales, y es de ahí donde se produce un cambio de sistema. Es a partir de estas ideas presentadas por Sahlins que pretendemos abordar la transformación creativa del orden cultural kayambi.

Partiendo de la reflexión que cada sociedad tiene una forma diferente de sintetizar su acción histórica, en este trabajo se interroga el concepto de historia y su relación con categorías culturales, tales como los mitos y los rituales. Si asumimos que cada cultura posee una historicidad diferente que se sitúa en regímenes históricos diferentes, que en resumen, mantiene formas de hacer historia que son diferentes, el concepto de *historia* al que estamos acostumbrados se evanecerá y nos conducirá a una revisión de la concepción histórica que deje de lado las categorías abstractas que la caracterizan.

Cuando sobrepasamos los esquemas racionalistas, nos damos cuenta que las representaciones colectivas informan las acciones y los discursos considerados como científicos, en principio las encontramos en las grandes obras o en las pequeñas creaciones que constituyen la trama de las historias humanas.

1. Origen de los hechos

Los relatos míticos recogidos en una comunidad kayambi, permiten reconstruir un sistema que combina los temas introducidos por la evangelización, aquellos provenientes del universo acuático de los *Apu*, y los elementos provenientes de la flora y la fauna. Los relatos kayambi se revelan poblados por héroes míticos ambivalentes como *la Chificha, el Cóndor, Sanson, el Chisilongo, el Aya-Huma, Eloy Alfaro, el tío lobo y el conejo, la mujer curiquingue*. Estos relatos continúan adaptándose, asimilando los relatos a los hechos, adecuándose a los diferentes contextos históricos.

Un análisis de todas las figuras míticas no sería posible dentro de este ensayo, es por ello que se concentrará en cómo la experiencia colonial fue asimilada en los mitos kayambi, en particular la institución de la hacienda, relatos en los cuales intervienen algunos de los personajes antes citados. Existió un proceso de asimilación, identificación y apropiación de imágenes, el que creó ecuaciones que relacionan nuevas figuras como Jesús con héroes míticos anteriores a la colonización o, la figura del patrón con el campo narrativo del infierno. Los mitos abren un acceso a la comprensión de estas nuevas significaciones que han sido atribuidas a la relación entre los diferentes personajes. Existen temas recurrentes que han sido anexados a la experiencia colonial y se los encuentra diseminados en toda la región de los Andes del norte del Ecuador. Estos temas hablan de los intercambios, la litomorfosis, la relación de compadrazgo, la transformación de las figura de Jesús y de María en personajes míticos.

La proliferación de relatos es parte del esfuerzo por conceptualizar la diversidad de situaciones que supuso la experiencia colonial, la variedad de relatos indica que la experiencia del contacto fue intensa y variada; y la mitología busca dar cuenta de esta variedad. Las creencias y las prácticas religiosas, tal como las conocemos ahora, son el fruto de interacciones entre prácticas culturales diferentes que entraron en contacto de manera brutal en ciertas ocasiones.

Muchas veces se insiste en la marca dejada por la religión católica en las religiones de las poblaciones autóctonas de América Latina, sin embargo la influencia fue mutua, ambas culturas encontraron en la otra, a veces de manera forzada o no, y con elementos que enriquecieron sus prácticas sociales.

Las prácticas rituales y los relatos míticos que aún continúan funcionando y circulando dentro de las comunidades kayambi, muestran que más allá de un sincretismo, estas prácticas son formas de expresar las realidades cambiantes según las épocas y los contextos de un grupo social. Existe por un lado la actualización de la información, y por otro lado, la permanencia de relatos fundadores que explican el origen de la vida.

¿Pero qué hace que para estos grupos humanos, como el pueblo kayambi, los mitos, los cuentos y los rituales funcionan en paralelo con otras formas de explicación del mundo como lo hace la historia o la tecnología por ejemplo? (Lévi-Strauss 2011 : 146)

2. Los kayambi en la historia

Los kayambi son un pueblo quichua que vive en la región montañosa de los Andes septentrionales. Desde los años 1980, su principal forma organizativa es la comunidad. Después de la reforma agraria de 1974 la migración y la participación de los kayambi en el mercado de trabajo se intensificó; sin embargo, y a pesar de las limitaciones de tiempo y espacio que caracterizan las condiciones de vida en la actualidad, las comunidades cercanas a Cayambe dependen aun del trabajo agrícola para su subsistencia.

El proceso instaurado desde la época colonial para administrar la propiedad de la tierra en esta zona, creó condiciones que favorecieron la concentración y la consiguiente consolidación de los latifundios a través del régimen de hacienda. El sistema de hacienda parece haber marcado de manera perenne la historia social, económica y política de las comunidades Kayambi. Este sistema, según G. Ramón, pudo haber constituido un espacio de reconstitución étnica tras la desestructuración de *ayllus* y *cacicazgos* (Ramón 1991:418).

Galo Ramón sugiere la existencia de una institución prehispánica, que implicaba sujeción de «la fuerza de trabajo a las posesiones de los caciques y principales que pudiera ser un antecedente de la forma *huasipungo* que utilizan los hacendados, creando de este modo un vínculo-continuidad entre cacique y hacendado, que pudiera haber sido procesado en esos términos de continuidad con esta nueva institución colonial» (Ramón 1991:425). De esta forma, el hacendado asumiría roles anteriormente manejados por el *cacicazgo* y los *ayllus*.

El vínculo de continuidad permite comprender que las relaciones entre los hacendados y los *huasipungueros* no se hayan fundado únicamente sobre relaciones económicas, al contrario, se fundaron principalmente sobre relaciones de tipo ritual.

3. Contextos de enunciación y actualización de relatos míticos

En la comunidad San Esteban los mitos y los cuentos se narran al interior de las casas, en una pausa durante el pastoreo o durante los trabajos agrícolas. Niños, mujeres, hombres, de cualquier edad forman parte del auditorio, los narradores son muchas veces interrumpidos por uno de los oyentes que anticipan hechos, corrigiendo ciertos puntos, informando sobre otros hechos escuchados. Es así, que en cada situación de enunciación el mito se va actualizando sin dificultades sociales al momento de su presentación verbal. Esta situación abre un espacio de interpretaciones personales, sobre todo en aquellos que tienen un gran talento de narradores.

Los kayambi no reconocen fuentes socialmente legítimas de enunciación de los relatos, es decir la existencia de personas que tengan una relación privilegiada con la tradición. Son factores como la edad y la personalidad elementos importantes para definir a un o una buena narradora, pero ello no significa que sean los intérpretes por excelencia de la tradición ancestral.

Parecería ser que en el contexto actual los kayambi se da prioridad a la producción continua de nuevas variantes, lo que se transmite son variantes más que contenidos estables. Muchas veces los sueños dan lugar a verdaderos relatos míticos individuales que resultan de una interacción onírica con un enemigo, generalmente el diablo o el duende, produciendo narraciones que están entre la fabulación individual y el mito colectivo. Vemos así, que existe un débil control social sobre la producción de variaciones, pero también se visibiliza la valorización de la capacidad a innovar.

¿De qué manera las innovaciones son colectivamente aceptadas y reproducidas? ¿Cómo adquieren las nuevas versiones una forma más o menos estable? Para responder sería necesario coleccionar nuevas versiones, que den cuenta de los mecanismos de ampliación del mito y de los procesos que Carlos Fausto llama, de condensación, a través de los cuales la forma mítica integra la experiencia histórica. Es por ello que nos cuestionamos sobre la integración de elementos y su estatus dentro de los relatos.

Para dar cuenta de los procesos de innovación, podemos partir de un elemento fundamental que marcó la memoria social kayambi, me refiero, una vez más, a la instauración de la hacienda. Alrededor de esta institución han surgido un conjunto de historias que explican su aparición, su funcionamiento, y le dan un lugar dentro del sistema social indígena.

El sistema de hacienda, instaurado en la época colonial, constituye una de las experiencias históricas que han sido transformadas en relatos bajo la forma de mitos. Entre las historias de vida y los relatos míticos se van recreando los hechos y acomodando los nuevos eventos, que gracias a la virtuosa improvisación de los narradores, los cambios sociales y las transformaciones del mundo adquieren una forma mítica.

Lucila Andrango, comunera de San Esteban, como muchas mujeres jóvenes kayambi, durante la época de la hacienda, estuvo obligada de dejar su familia para ir a servir en la hacienda. El relato de Lucila nos brinda detalles que asocian elementos de la estructura de funcionamiento de la hacienda con elementos que provienen del universo mítico kayambi, en el momento que evoca el encuentro con la *caja ronca*. El sufrimiento y el miedo son emociones que engloban el relato, convirtiéndolo en una forma de la expresión global de la sociedad.

Sirviendo donde una señora, ahí dormía en un corredorcito. Yo que pensaba que estaba llorando un *huahua* (niño). No había, que ha sido. De ahí cuando viene el *huasicama* (hombre encargado de repartir las tareas de trabajo dentro de la hacienda). Huasicama de la *hacienda* viene. Dice: No estará durmiendo. ¿Por qué no duerme adentro en el cuarto? Le digo: No da la cama. Aquí manda que duerma. Dice: No, tiene que dormir adentro. ¡Está andando la caja ronca! ¡Está andando! ¿No oye, lo que aúlla el perro? Dijo. Digo: *Ca* (la expresión 'ca' tiene la función de una 'coma' permite hacer pausas o separar ideas) nose. Bien tapada me dormí en el corredor, que frío. Ahí me dormía. Sirviendo a esa señora, andaba el huasicama de la *hacienda*, viene a acompañar con todo una *huahuita* (niñita). A la huahua fue dejando que

duerma conmigo. Dijo: ¡Está andando! Lo perros como aullan. El gallo tan ¡Cu! ¡Cu! Decía, que fiero. Ya prendiendo la tulpa afuera, en el patio, puso hojitas, haciendo humear, haciendo quemar, se fue el huasicama. De ahí a las dos de la mañana ya no ha de andar. A las doce vino. Dijo.. Dormida no he sentido. Él dijo: Voy a dejar mi huahua, para que estén ambas. Mañana a las siete de la mañana, ahí mandara. La caja ronca es como ese jeep chiquito, así no más ha sido. Ñuca pensaba, llorando huahua ca! Pensé que lloraba. Había otra servicia allá, como allá, así lejos, así sabía haber otra servicia. Ñuca, ¿de ella será el huahua? Ñuca, no ha sido perro, como aullaba. Fiero, fiero aullaba. No le vi lo que ha estado así pasando. Así llegando por medio del patio. Ahí dijo ya paso. Dijo: Ya pasando con los perros me vengo, cuatro perros. Un perrito dejando, a la huahua y al perro me dejo. No vaya vuelta a andar. Dijo. Con la huahua ya nos dormimos. Ahí sentadas, pelando papitas, cocinando para comer ambas con la huahua. El huasicama, había traído carnecita, había traído leche, había traído quesito. Hagan locrito (sopa de papas) y coman, dijo. A la señora que vivía yo sirviendo ca, dijo: por favorcito, no hará dormir afuera. Sino llévele donde viven ustedes. Donde viven durmiendo, allá que le lleven. Vaya a matarle. De una ha de aplastar. Ha de matar. Dijo. Sí, me llevo al cuarto de ella, donde dormían ellos, ahí dormía poniendo un colchoncito. Ahí ya durmiendo, de mañana a las seis me manda. Ya para levantar, para barrer el cuarto, el patio, el gallinero, para barrer (Relato de Lucila Andrango, San Esteban 2010)

Otros relatos dejan intervenir al patrón de una hacienda, que lanza sus perros contra Jesús, para castigar al patrón por este comportamiento, Jesús inunda la hacienda, que termina convirtiéndose en lago.

Los relatos míticos kayambi no dejan de transformarse e innovarse, las figuras de la religión (sobre todo católica) y los personajes de la historia del Ecuador han sido integrados en el sistema de creencias kayambi. La presencia de estas figuras otorga al relato mítico una dimensión histórica y efectiva: este depende de una posible interpretación de la historia colectiva.

Los relatos sobre Jesús, lo presentan como un personaje cubierto de llagas y vestido con harapos, recorriendo las comunidades y cuestionando los kayambi a su paso. Estas características recuerdan al personaje de Cuniraya presente en los mitos reunidos en el manuscrito quechua de *Huarochiri*. En otros casos se presenta a María, enamorada de Jesús, este amor provoca los celos de los demonios y los incita a lanzarse en la persecución de Jesús con la perspectiva de eliminarlo. Uno de los temas principales de estos relatos míticos es el control del tiempo. Las secuencias temporales, en relación directa con el ciclo agrario, son alteradas por el héroe mítico, lo cual le permitió evadir a sus enemigos. Sin embargo, al final Jesús no logra mantener el control del tiempo y es capturado por los demonios. Estos organizan una fiesta en la montaña, cerca de una *pagcha* (cascada), de donde Jesús logra finalmente escapar tomando la forma de un gallo blanco, estos elementos, los volveremos a encontrar asociados a los rituales que tienen lugar durante las fiestas de San Pedro.

Existen varias versiones de relatos en los cuales Jesús, recorre las comunidades. Los relatos contienen elementos estables que comparten entre ellos: la persecución, la noción del tiempo cíclico, la transformación en gallo y los regalos en forma de dones

que ocupan un lugar central en las historias de Jesús. El tema de la persecución de Jesucristo es común en varias tradiciones amerindias del antiguo imperio español. Algunos relatos mayas yucatecos hacen de él un mito sobre el origen de las plantas cultivadas y de ciertos animales domésticos (Vapnarsky, V. 1999); en las tradiciones quichuas de la selva ecuatoriana las peripecias de la huida de Jesús perseguido por unos diablos, determinan la manera como se preparará la yuca y el maní. El héroe hace fértiles los campos de quienes lo esconden y transmite enfermedades a quienes le niegan su ayuda (Foletti, 1985: 75-85). En la provincia de Cañar, en las tierras altas de Ecuador, Jesús, perseguido por judíos o diablos, se convierte en planta de algodón; luego en gallo; hace crecer milagrosamente un campo de cebada y destruye otro campo antes de ser capturado y matado (Howard 1981: 194-217).

A continuación presentamos una de las variantes que narran las aventuras de Jesús, convertido en héroe mítico kayambi:

Antiguamente, dizque andaba a pie [Jesucristo], en ese tiempo no dizque habido comunidades todavía, pero en las vecindades haya habido unas treinta personas o cuarenta personas así habido en terrenos. Que dizque andaba nuestro señor Jesucristo a modo de ancianito, ha estado con la carita y el cuerpito una lástima, para que vea no más, para que respete la gente. Entonces primero dizque llegaba a una casa: dizque decía, buenos días amito.

Buenos días hijito, dizque decía nuestro señor Jesucristo.

Jesucristo: ¿Qué haces?

Hombre: Aquí arando, señorcito, papacito aquí arando, ¿quizá madurara? ¿Quizá tan dios dará? Habita voy a sembrar en este pedacito, este otro pedacito voy a sembrar cebadita, dizque dice.

Jesucristo: déjale, no más hijito, así he de soltar la yunta, descansa y tarde a la camita has de dormir. Al otro día de mañana, levantarás y cojeras canastito o costalito, con la mujer y los hijos, para cosechar las habitas. Este otro pedacito la cosecha de cebada. Ahí con la hoz, cortar, trillar, esa cebadita, recoge y guarda, le dice. Para que comas con tus hijos.

De ahí ya se pasó de la noche a la mañana, que ha de cosechar... Así dizque pasa a otra casa [Jesucristo]. Jesucristo: Buenos días paisanito, dizque dice. Buenos días hijito, dizque dice. ¿Aquí que vas a sembrar?

Voy a sembrar papitas, dizque dice. « Arando dizque ha estado con la yunta ».

Jesucristo: Ya bueno hijito, dizque dice. Soltalé, no más la yunta. Soltalé, dale de comer y tarde amarraras a que duerma. Voz también dormiraste, con tu mujer, con tus hijos, dizque dice. Mañana, de mañana saldrás con la pala y seguirás cavando las papitas, del otro lado seguirás cavando los mellocos. Con eso no te ha de faltar la comidita, dizque decía [...] De ahí dizque pasaba a otra casa. En esa casa, dizque decía: buenos días amito, dizque decía. Buenos días. Hasta las doce no más ya andando dizque ha estado con buenos. Luego dizque dice: ¿aquí que vas a sembrar hijito? Dizque dice. Hombre: en este pedacito voy a sembrar oquitas, dizque dice. En este otro pedacito voy a sembrar lentejita. Lenteja blanca, dizque dice. Jesucristo: Bueno, hijito. Hací de descansar la yunta, solté la yunta, que vaya a comer y descansa. Mañana de mañana, levantarás a coger, dizque dice. A coger las lentejitas,

a coger chochitos, frijolititos todo recogerás. Mañana de mañana, llenito ha de estar, dizque dice. De ahí dizque pasaba a otra casa... En esa casa si ya dizque que fue a tomar. Dizque llego, dizque dijo: está arando, qué vas a sembrar, buenas tardes dizque dice, así no más. Ya tarde, la una de la tarde... Hombre: viejo sarnoso, viejo traposo, no tienes que ver nada. Puedo sembrar piedras, puedo sembrar pencos, puedo sembrar espinos. No tienes que ver nada, viejo cojudo, viejo desgraciado, dizque dice.

Así dizque trata mal a nuestro diosito. Luego, bueno ahí ha quedado. Que este matándose arando. Al otro día de mañana, dizque amaneció pero hecho selva: Chulca, pencos, espinos, piedras, todo hecho un shampoo de cosas malas, de matas. Ele, no cosecharon nada. Dizque tenía envidia, dizque pasaba por las otras vecindades, ahí cosechando papas, cosechando trigo, cosechando maíz, cosechando cebada, cosechando ocas, maravilla. De ahí ca, dizque tenía envidia. ¿Qué dizque hacía? En ese tiempo ya dizque estaban unos pencos enormes. Como tendría el pensamiento de cortar la hoja y hacer hueco, para hacer *mishqui*. Esos *mishquis* cogiendo tres cuatro pencos, cogiendo dizque llevaba en una olla de barro, dizque cogía y se iba a cambiar. Eso dizque iba hacer... Ahí dizque le decían: Aja, no. No se trata mal a nuestro papá diosito. Papá dios estaba dando que comer. ¿Qué dijiste vos, bruto? Para que estás diciendo: piedras, ni pencos, ni nada. Ahora comerás penco vos mismo. Esos *mishqui*, anda no más a comer, haciendo hervir. Dizque dice: por favor vea, cambiemos con esto, tengo antojo de comer las papitas, que estas cavando. Bueno, para no ser malo ha recibido el *mishqui*, por las papitas. *Mishqui* es el jugo del penco: se deja ocho días que se pudra, de ahí se le saca y se le pone, raspando el....., entonces ese afrecho se le saca, de ahí se le tapa con unos piedritas y al otro día amanece...poquito a poquito, va creciendo va creciendo y se hace una olla grande, a sale un litro, dos litros... así sabe salir jugo de *mishqui*, de penco, y es riquísimo... Luego así dizque pasaba, de que nuestro señor Jesucristo, dizque paso.

Y así dizque andaba escondido de los demonios. Ya cuando todo está cosechado, último dizque había una cementera de chochos [...] El hombrecito dizque decía: buenas tardes, taita. ¿Qué vas a sembrar? Hombre: chochitos papito. Chochitos y alverjitas, dizque dice. Entonces dizque ha sembrado una cementera grande de chochos, ya ha estado secando. Otra sementera de alverjas. Ahí dentro dizque se escondía [Jesucristo] nada dizque sonaba. Dizque pasó el demonio. De ahí dizque se escondió dentro de los chochos [Jesucristo] para ver si sonaba. De ahí ca, el rato que el demonio pasa, dizque se alza de golpe para levantarse, cuando ¡chag! no más dizque suenan los chochos, ahí dizque le vuelve a trincar el demonio, a nuestro diosito. De ahí conversaban que, cuando ha trincado a nuestro diosito, dizque estaba preso. Amarrado, lo tenían los demonios a nuestro diosito. Entonces que dizque hacía, papá diosito mismo [...] Que dizque los diablos cocinaban unas pailas grandes, de cuatro orejas, dizque cocinaban las demonias y los demonios vuelta bailaban, toditos alrededor de nuestro diosito. Dizque bailaban y bailaban, cuando ya tan dizque sale el gallo blanco, dizque salía de la media paila. Y hasta que esté la cara empapada, hasta estar limpiando la cara los diablos. Nuestro diosito dizque se avanzó a subir al cielito. Dizque ya llegaba al cielo... Los demonios dizque han alzado a ver para encima. Entonces dizque al más sarnoso dizque le ponen a debajo, los demás diablos sube y sube, haciendo cadena. Entonces al último que está adentro dizque le da comezón, ahí dizque se derrumba, se derrumba los diablos. Entonces, el

un diablo dizque quedo colgado, en el filo de la luna. Y ese vive en el espacio, en la luna, los demás viven en el suelo, donde que nadie vea. Lo que se ve en la luna es la mancha, cuando hay luna llena, ha de ser el diablo que vive ahí.

Vuelta de ahí decían que así mismo andaba en el suelo nuestro papá diosito. Dizque andaba probando a la gente. Así mismo dizque andaba llenito de llagas, las manitos, la carita, lo mismo los piecitos, trapocito andaba. Dizque andaba en el pueblo, en el campo, probando a la gente. Cual gente es buena. En toditas las casa dizque daba su cafecito, su comidita, tostadito, comidita. En cada casa si dizque le daban.

Y última *hacienda* [...] dizque es la laguna de San Pablo, esa laguna dizque es hecha por nuestro diosito [...] Por patrón malo, porque dizque dijo: suéltale a ese perro más bravo. Nuestro dios dizque decía: no me ha de hacer nada, dizque le amostraba la manito así... y el perro dizque llegaba, dizque lamía la manito de nuestro diosito.

Entonces dizque decía el patrón: suéltale al toro más bravo, que persigue a la gente. El paje, empleado del patrón, a él le ha tocado el cafecito, dizque le dio el pancito y el café. A él ca no le ha pasado nada, pero al patrón sí. Porque dizque decía llevo el toro, dizque le lame la mano, soplando con la naricita, el toro le da calor, calentando en ese frio que dizque llevo. Entonces dizque le dice, al paje dizque le dice: mijito, tú eres muy bueno, me diste tu ración, el cafecito, el pancito, me diste. A voz no te va a pasar nada. Pero coge el caballo, el más bueno, que el patrón monta, coge y móntate, sal lo más breve a la carretera, para encima, como es San pablo para adentro, la carretera era encima, carretera empedrada era en ese tiempo, sendero habrá sido, en ese tiempo no habíamos nosotros todavía.

De ahí dizque decía: veras, salí a la carretera y regresará a ver en qué estado está tu *hacienda*, la *hacienda* de tu patrón. En esto dizque nuestro señor Jesucristo subió a la cima del Imbabura. Ahí dizque pito, triste, bien triste, la corneta. Oyendo que pita la corneta, dizque regresa a ver. Ya ha estado ya, la *hacienda* del patrón enterrándose, junto a los árboles, haciéndose laguna. Por eso dicen que la laguna de San Pablo, es laguna hecha de *hacienda*, enterrada la *hacienda*, todo lo que ha sido *hacienda* de ese patrón malo. Decían que a las doce de la noche y a las doce del día, está cantando un gallo en la mitad de la laguna, eso conversaron (Relato de Ezequiel Andrango, San Esteban julio 2006)

Los mitos no dejan de transformarse y de innovarse, las figuras de la religión (sobre todo católica) han sido integradas en el sistema de creencias kayambi y se han convertido en figuras de culto, vinculando a los kayambi a través de sus propias prácticas rituales.

Las aventuras del tío lobo y el conejo también tienen como contexto histórico-cultural la época de la hacienda. La estructura de estos relatos toma su modelo del género picaresco, el tema que sobresale en estos relatos es la jerarquía en las relaciones sociales, como en el caso del compadrazgo, que también fue instituido en la época colonial y persiste, con sus especificidades en América Latina.

El relato de Antonio Lanchango permite percibir las características globales de este tipo de cuentos:

Dada a luz la warmi (esposa), ha dicho [...] esta parida, ¡uta! pero cosas a parientes. Dizque está yendo a coger borrego para comer.

Encuentra al conejo: Tío ¿a dónde se va? ¿Onde se va? Lobo: me voy a ver un borreguito, para comer. Mi mujer está en cama dizque dice. Bueno...

Conejo: ¡Yo me voy! ¡Yo me voy a traer! Vera, le hace que como una loma así, y él en la quebrada. De ahí dizque se sale para encima, el conejo. Ahí ca dizque ha venido.

Ezequiel (el narrador): Yo tengo un carnero, una manada, un grandote, así... Conejo: El ca dizque ha dicho, usted ca aquí esperarame. Aquí esperarán. Yo de encima le he de soltar al borrego, acá a lado, le he de soltar. Pero no dejará pasar a la quebrada, atajarale. Abierto los brazos y las piernas así... ¡Atajarale!

De ahí ca: tío, tío, tío, ahí le voy a mandar el borrego. Botado, encima así, una ladera es ca. El borrego ca, con cachos grandote. Como dizque bajaba el borrego dando botes, dando botes. Dizque bajaba. ¡Atajarale! ¡Atajarale! Ahí va el borrego, Ahí va el borrego. Dizque decía el otro, de encima.

De ahí ca, como habrá sido embalsamado piedras. Dizque venía dando botes, dando botes, dando botes, así. Y él ca [el lobo] como habrá sido, embalsamado piedras. ¡Piedras! Como dizque venía dando botes, dando botes, dando botes, así. Y él ca, ha estado parado [el lobo]. Un golpe ca ¡ay! Otro golpe, acá dizque le cae.

Ahí se acabó. Se muere el lobo. Llegando el borrego, que va ser. Y el borrego, cachotes. La lama tan tonta, tonta como dizque bajaba la ladera ¡ca! Chunchu, chunchu y dando botes y en el último bote, acá dizque le da. Queda seco.

Piedra dizque ha sido embalsamado, con cuero de borrego. Ahí le golpea. Ahí se murió. Ya no se va, donde la mujer, con borrego, nada, así (Relato de Antonio Lanchango, San Esteban agosto 2007)

Existe un relato que muestra que en una sociedad como la kayambi la elección de los compadres es un acto importante que no puede dejarse al azar. La elección de los compadres surge de un proceso de intercambios, sobre los cuales se va a fundar una relación que supone reciprocidad.

Los kayambi han integrado en sus relatos las interdicciones sexuales entre compadres y la noción de amistad más allá de la vida, nociones que caracterizan el compadrazgo en la religión católica, a lo cual se añaden elementos recurrentes de la mitología andina, como la noción de tiempo cíclico que caracteriza las acciones de los protagonistas o la presencia de las montañas, consideradas como habitación de los *Apu*, que además guardan la huella del paso de los héroes míticos.

Estos cuentos que fueron introducidos en el imaginario social kayambi en la época colonial, se fusionaron completamente en el conjunto de relatos míticos donde adquieren una función determinada. En relación a los relatos que atraviesan horizontes culturales diferentes, surgen preguntas de tipo histórico para lo cual es necesario conocer el contexto de estos. Los diferentes relatos aparecen como una posibilidad de interpretación a partir del mito, la experiencia vivida en la hacienda y al mismo tiempo como una posibilidad de reinterpretación del mito a partir de esta experiencia; se busca dar sentido a la historia a través del relato y actualizar la significación del relato por medio de la historia.

Los relatos integran elementos de la experiencia histórica más reciente y se introducen nuevos eventos articulando el tiempo mítico a aquel de la historia. Es allí donde se da el proceso que Fausto llama *de condensación*, el narrador acoge los nuevos

hechos respetando la separación entre el tiempo del relato y el tiempo de su actualización verbal (a menudo a través de fórmulas lingüísticas que permiten enunciar esta separación). Según Fausto, es este acto de dilatación del mito que produce a su vez la condensación mítica, proceso a través del cual la experiencia histórica se transforma en mitología, alejándose de la materialidad de la acción (propio de todo relato), y de otros géneros narrativos que se tiende a identificarlos como históricos.

4. Los mitos dentro del marco de una práctica social general

Desde la antigüedad, el mito no ha dejado de cuestionarse según las épocas y los contextos, sus preguntas han encontrado respuestas muy diferentes. En las sociedades antiguas el mito tenía fuerte autoridad. Marcel Detienne sostiene que en una sociedad de tradición oral como la Antigua Grecia, el mito era la vía de acceso privilegiada a los valores de la sociedad, en la medida que este ocupaba un lugar central en el espacio social. La función de los mitos era de producir narrativas que permitan explicar el orden del mundo que nos rodea, así como la estructura de la sociedad en la cual hemos nacido.

Sin embargo, llega un momento en el siglo cinco AC que el mito se convierte en un problema para los historiadores, es cuando la crítica, el conocimiento conjetural, la hipótesis científica y la suposición toman el lugar de la confianza en la tradición. Desde la perspectiva de Godelier, las sociedades industrializadas no acuden a los mitos para encontrar respuesta a los dilemas de la vida social. Estas sociedades hacen un llamado a la historia para explicar, justificar o acusar el orden social. Para resolver los problemas que plantean la condición humana y los fenómenos naturales, nuestras sociedades se dirigen a la ciencia o con mayor exactitud, se dirigen a una disciplina científica especializada.

Y, sin embargo, los trabajos etnográficos nos demuestran que los mitos conservan una función social en las llamadas sociedades tradicionales. En las sociedades modernas los mitos son menos significativos, pero se construyen permanentemente, complementándose con otros medios como la televisión o la publicidad, los mitos persisten en su función de justificar el orden social del mundo. En el caso de sociedades y pueblos como el kayambi cuya organización social fue alterada a partir de la situación de contacto en la época de la colonia, los mitos han debido integrar la alteridad y adaptarse a los procesos históricos.

Los mitos existen solamente en las manifestaciones sociales, como enunciación, es decir como una práctica particular. Y es solamente en esos límites que los mitos pueden responder a nuestras preguntas: es decir en el marco de una práctica social general en la cual los relatos míticos ocupan un lugar privilegiado.

Desde esta perspectiva, se trata de expresión y no de representación. Lo que importa es la expresión, la forma, como el mito es dicho, cuando el narrador escoge los elementos (gestuales y de lenguaje) que van a dar forma a su relato, busca influir en los espectadores y producir interacciones. De esta forma el narrador utiliza el

relato para expresar algo y el mito se convierte en una herramienta destinada a un público preciso.

Las transformaciones que se producen en las diferentes versiones del mito son consideradas por Fausto como acciones que dependen de la interacción entre seres que pueden ser sujetos, sin ser necesariamente humanos. De este modo la capacidad de acción supone la posibilidad de producir transformaciones en el orden dado por el mito y de sustituir una convención por otra convención. La acción de transformación sobre el mundo es un acto diferenciador (Wagner 1981) en relación con el orden post mítico, ella requiere una actualización del tiempo mítico para efectuar las transformaciones efectivas.

Es por ello que para comprender los cambios socioculturales contemporáneos lo que importa sobre todo es identificar las formas indígenas para producir esta transformación, más que estudiar la historicidad específica de la situación de contacto o la estructura del proceso socio-político en el cual las sociedades indígenas se hayan insertas.

5. Expresión de imaginarios y revitalización de memorias a través de las prácticas rituales

Como los mitos, los actos rituales se reactualizan y se adaptan al contexto histórico en el cual se desenvuelve un grupo social. La etnografía realizada en una comunidad kayambi, demostró que los rituales pueden tomar formas diferentes según los contextos, lo cual determina la manera de abordarlos. Así, en nuestro trabajo nos hemos confrontado a situaciones rituales en las cuales la importancia recae sobre las acciones (condensación de acciones) o en otros contextos en los cuales el ritual se focaliza en los actos reflexivos que provocan que los actores se construyan, cada uno, como sujeto ritual.

En este trabajo el análisis se limita a la fiesta de San Pedro y el conjunto de rituales asociados a ella los cuales se mantienen, a pesar de los cambios que afectan las condiciones de vida de los kayambi. Esta fiesta instauro la presencia de la alteridad y pone de manifiesto las tensiones inherentes al proceso identitario; al mismo tiempo que permite aprehender el sistema de intercambios kayambi del don contra don, inscrito en un contexto particular y no de manera aislada.

La observación de las prácticas rituales kayambi nos informa sobre la transmisión de saberes, los procesos culturales, las transformaciones políticas dentro de las comunidades; y nos permite constatar que existe una zona de fricción entre la economía del *don* y la economía de *mercado*. Frente a la economía de mercado, a la cual están confrontados los kayambi desde hace más de varias décadas, ellos re-imaginan permanentemente la forma de sus intercambios. Articulando los dos sistemas, crean y recrean un nuevo sistema en el cual las estructuras renovadas se equilibran.

La *minga*, importante institución andina, abarca el conjunto de categorías ligadas a los intercambios y sobre esta los kayambi se apoyan para la realización de ciertos actos de su vida cotidiana y de su vida ritual, permite comprender la lógica que rige al sistema de intercambios al interior como al exterior de las comunidades. La *minga* actúa en contextos diferentes en los cuales el compromiso, los acuerdos, la obligación y la deuda están presentes. En el contexto de la fiesta de San Pedro, los intercambios tienen lugar durante los *castillos* o las *ramas de gallo*, que sin ser designados explícitamente como *minga* poseen sus características. La *minga* puede ser considerada como un acto multidimensional que condensa varios aspectos de la vida en sociedad que, incitando los intercambios, movilizándolo los bienes materiales y la energía de los miembros de la comunidad; se presenta como un mecanismo y como un momento esencial de la reproducción global de la sociedad.

En la región norte del Ecuador, los rituales ligados al solsticio, dividen a las comunidades según el culto a San Pedro, o a San Juan: la relación conflictiva pero también complementaria entre San Pedro y San Juan, puede constituir un elemento de división y en ciertas ocasiones motivo de enfrentamiento entre las comunidades durante las batallas rituales (*tinku*) que tienen lugar cuando se realiza la Toma de la plaza.

La institución comunitaria que caracteriza la organización contemporánea de los kayambi se construye por los actos cotidianos que organizan su vida social, política, económica y ritual. Las fronteras comunitarias (Poutignat Ph. 1995) están marcadas por creencias y por el culto a las divinidades. Los ritos, los mitos, la lengua constituyen el sistema simbólico del cual surge una representación socialmente compartida de lo que es la comunidad.

La fiesta de San Pedro es un periodo particularmente propicio para la observación, la escucha y el análisis de los actos rituales Kayambi, aquellos en los cuales la importancia recae sobre las acciones. Los rituales asociados a la fiesta de San Pedro son una muestra de cómo los Kayambi designan, se apropian y comprenden el territorio como un espacio en donde las fronteras no son nunca definidas sino más bien negociadas en permanencia.

Al observar los recorridos que tienen lugar al momento de la fiesta de San Pedro, comprendemos cómo el territorio se convierte en un sistema donde las relaciones sociales y económicas se desarrollan y se perpetúan, tanto en el tiempo como en el espacio. Así, los kayambi como tantos otros pueblos mantienen una relación particular con su entorno físico, adaptándose a él, más que adaptándolo a su modo de existencia.

Así las fiestas de San Pedro, se mantienen como un momento importante de la vida social de las comunidades del norte del Ecuador. Estos rituales van saliendo poco a poco de los límites comunitarios, sobre todo por el factor migratorio, y apoyado sobre las relaciones de parentesco y de compadrazgo, se celebran cada vez más en contextos urbanos nacionales e internacionales. Lo cual nos lleva a pensar los rituales como conectores de espacios y de tiempos a nivel local y global.

Cada año la fiesta de San Pedro, epicentro de la historia del imaginario kayambi, pone en escena todas las figuras y las implicaciones simbólicas, que están implicadas con su vida cotidiana. El análisis busca evidenciar la vivacidad y las implicaciones concretas en la praxis ordinaria de importantes figuras mitológicas andinas como el *Aya-Huma*, las cuales son representadas por los habitantes de las comunidades bajo la modalidad de una presencia visible, envueltos por sus trajes y cubiertos por sus máscaras.

Los kayambi, como tantos otros pueblos indígenas y como actores políticos, fundan su acción colectiva sobre sus relatos míticos y sus prácticas rituales, aquellos que justamente reconoce la Constitución Ecuatoriana como *saberes ancestrales*, relatos y actos que persisten e interactúan adaptándose permanentemente, formando un sistema en el cual los kayambi se reconocen.

El vigor de las mutaciones sociales de los kayambi prueba en última instancia, el dinamismo de las sociedades indígenas, capaces de expresar su originalidad creando nuevas instituciones a partir de características culturales heterogéneas, bruscamente confrontadas o adaptando las instituciones ya existentes a los nuevos contextos.

La dinámica analizada en este trabajo, permite comprender la importancia que ha tomado la participación indígena en la vida política del Ecuador y la capacidad de permitir la interacción de los diferentes saberes y saberes-hacer en el contexto creado por la Constitución de 1998 y la del 2008.

Bibliografía

- AUSTIN, John Langshaw (1962). *How to do things with Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CAMPBELL, Joseph (1991). *The Power of Myth*. New York: Anchor Books.
- CASSIRER, Ernst (1953). *Language and myth*. New York: Dover Publications. Originally published in 1946 by Harper and Brother.
- DETIENNE, Marcel (1994). *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*. Paris: Albin Michel.
- DOTY, William G. (1986). *Mythography. The study of myths and rituals*. Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press.
- DUMEZIL, Georges (1986). *The Plight of the Sorcerer*. Berkeley: The University of California Press.
- DURKHEIM, Émile (2008). *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Dover (1915).
- ELIADE, Mircea (1976). *Myths, Rites, Symbols: A Mircea Eliade Reader*. New York: Harper Colophon Books, 2vol.
- FIRTH, Raymond (ed.) (1957). *Man & Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. London: Routledge and Kegan Paul.
- FOLETTI CASTEGNARO, A. (1985). *Tradición oral de los quichuas amazónicos del Aguarico y San Miguel: Jatun Comuna Runa*. Ediciones Abya-Yala.
- GEERTZ, Clifford (1961). *The social history of an indonesien town*. Cambridge: Mass., MIT Press.

- GENDRON, Ana, (2004). L'Aya-Uma n'est pas qu'une figure du patrimoine. *Histoire de l'Amérique latine* 10: 15.
- GODELIER, Maurice (1999). Introspection, rétrospection, projections (entretien avec H. Dawod). *Gradhiva, d'histoire et d'archives de l'anthropologie* 26.
- HILL, Jonathan (ed.) (1988). *Rethinking History and Myth*. Urbana: University of Illinois Press.
- HOWARD, R. (1981). Dioses y diablos: tradición oral de Cañar, Ecuador. *Amerindia* n° especial 1.
- JACOPIN, Pierre-Yves (2010). De l'agentivité dans, et de la parole mythique. *Ateliers du LESC* 34.
- JAKOBSON, Roman / HALLE, Maurice (1956). *Fundamentals of Languages*. La Haye: Mouton.
- KAPLAN, David / MANNERS, Robert (1972). *Culture Theory*. London: Prentice-hall International.
- LEACH, Edmund / AYCOCK, Alan D. (1983). *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEROI-GOURHAN, André (1965). *Le geste et la parole: la mémoire et les rythmes*. Paris: Albin Michel, 2 vol.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1963). *Structural Anthropology*. New-York: Basics Books.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1964-1971). *Mythologiques*. Paris: Plon, 4 vol.
- LEVI-STRAUSS, Claude (2011). *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*. Paris: Editions du Seuil.
- MAUSS, Marcel (1973). Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. En: *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, Collection Quadrige.
- ONG, Walter J. (1982). *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London: Methuen.
- POUTIGNAT, Ph. / STREIFF-FENART, J. (1995). *Théories de l'ethnicité*, suivi de *Les groupes ethniques et leurs frontières de F. Barth*. Paris: PUF.
- RAMON, Galo (1991). La cara oculta de la hacienda: La visión andina en Cayambe, Siglo XVII. En: *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI –XX*. Quito: Ediciones Abya-Yala 2 : 415- 44.
- RICOEUR, Paul (1963). Discussion avec Claude Lévi-Strauss. Réponses à quelques questions. *Esprit*, 628-633.
- SAHLINS, Marshal (1989). *Des Iles dans L'Histoire*. Paris : Gallimard. Editions du Seuil.
- SAUSSURE, Ferdinand (2002). *Écrits de linguistique générale*. Paris: Gallimard.
- SCUBLA, Lucien (1998). *Lire Lévi-Strauss*. Paris: Odile Jacob.
- STRENSKI, Ivan (1992). *Malinowski and the Work of Myth*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- VAPNARSKY, Valentina (1999). *Expressions et conceptualisations de la temporalité chez les mayas yucatèques (Mexique)*. Thèse de doctorat de l'Université de Paris X Nanterre, sous la direction d'Aurore Monod-Becquelin.
- VERNANT, Jean-Pierre (1990). *Myth and Society in Ancient Society*. Cambridge, MA: MIT Press.
- VEYNE, Paul (1988). *Did the Greek Believe in Their Myths? An Essay on Constitutive Imagination*. Chicago: The University of Chicago Press.
- WAGNER, Roy (1981). *The Invention of Culture*. Chicago: University Press, Chicago.

