



**HAL**  
open science

## Mutations and persistence of Kayambi religious practices

Ana Gendron

► **To cite this version:**

Ana Gendron. Mutations and persistence of Kayambi religious practices. LASA 2018. XXX Congreso Internacional: "Estudios Latinoamericanos en un Mundo Globalizado"., May 2018, Barcelone, España. halshs-02272658

**HAL Id: halshs-02272658**

**<https://shs.hal.science/halshs-02272658v1>**

Submitted on 28 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.

**Persistencias y mutaciones de prácticas religiosas kayambi:  
ritos católicos en contexto americano**

**Ana Gendron**

**CREDA**

**“Preparado para presentar en el Congreso 2018 de la  
Asociación de Estudios Latinoamericanos, Barcelona, España  
del 23 de mayo al 26 de mayo de 2018”**

El estudio de las manifestaciones religiosas dentro del contexto del catolicismo latinoamericano contemporáneo, y específicamente de las prácticas religiosas kayambis, surge en un momento en el cual los saberes y las prácticas consideradas como *tradicionales* son consideradas por las nuevas constituciones ecuatorianas (1998 y 2008) como bienes inestimables de la Nación. Surge también en un momento en que estas prácticas, por varios factores, se exportan hacia nuevos contextos en donde su forma y su fondo son re-imaginados.

Luego del movimiento indígena de 1990, el debate sobre la representatividad y la visibilidad de los pueblos indígenas al interior de la sociedad ecuatoriana, tomó fuerza y se situó en el centro de las discusiones políticas, por lo tanto, importantes avances constitucionales fueron adoptados por las constituciones de 1998 y la del 2008. En estas, se trató integrar las exigencias de legitimación política, cultural y económica de los pueblos indígenas. A pesar de que este proceso aún no ha culminado ni se han obtenido los resultados esperados, si ha provocado un resurgir de las organizaciones indígenas con una fuerte tendencia hacia la recuperación de prácticas ancestrales.

La importancia que tomó el tema de la preservación de la cultura indígena, se tradujo en la implementación de políticas de patrimonialización y un proceso de apropiación de elementos de la cultura indígena, a partir de los cuales se busca construir una identidad ecuatoriana.

Esta investigación se dirige en un primer momento hacia el análisis de la utilización que hacen los pueblos indígenas de su propio imaginario social durante sus ceremonias a través de la reproducción de mitos y rituales. Se busca poner en evidencia las continuidades, las permanencias y las mutaciones del sistema social; que permite a los indígenas legitimar su presencia, construir contra poderes y forjar una identidad de grupo. En otro momento será necesario analizar la utilización de este imaginario fuera del contexto comunitario y los desafíos que ello implica para la cultura indígena en su globalidad.

### **Actos rituales y relatos míticos en las prácticas religiosas kayambis**

El sistema social que rige la vida de las poblaciones indígenas se compone, tanto de instituciones heredadas de la época colonial como de instituciones *tradicionales* que han acoplado elementos del periodo colonial a su funcionamiento.

Los kayambis como tantos otros grupos indígenas basan parte de sus acciones colectivas en la transmisión de mitos, cuentos y la realización de ceremonias y actos rituales. Es por ello que este análisis da prioridad a la interacción entre mitos y ritos, considerándolos como un conjunto de saberes que corresponden a una mediación

socio-política, cuyas acciones no se limitan a los momentos de enunciación y de acción ritual, ellos prolongan su acción hacia el conjunto de relaciones sociales.

Los actos rituales y los relatos míticos en los que se fundan las prácticas religiosas kayambis, son formas de expresión articuladas entre sí y forman un sistema. Los ritos y mitos son actos *ritualizados* del lenguaje, cuyo contexto de enunciación debe ser tomado en cuenta, ya que éstos solo pueden existir como manifestaciones sociales o como un modo de interpretación de la tradición y expresión de la realidad en un momento dado. La enunciación de estos saberes se acompaña de una configuración de acciones en las cuales éstos no se limitan a registrar semejanzas, sino que las producen con un objetivo práctico; lo que interesa es entonces, observar cómo un mito es narrado o cómo un ritual es ejecutado.

En la región de Cayambe las celebraciones dedicadas al culto de San Pedro se presentan como un momento importante de la vida ritual de estas poblaciones. La fiesta de San Pedro, conocida también como el Día Grande, y cada vez más reivindicada como *Inti-Raymi* (fiesta del sol) se caracteriza por la presencia de figuras contrarias pero complementarias como las imágenes de *San Pedro*, de *San Juan*, del *Aya-Huma*, del *Aruchico* o de la *Chinuca*.

El conjunto de rituales asociados a esta fiesta se perpetúan a pesar de los cambios que afectan las condiciones de vida de este pueblo. Estas celebraciones de carácter religioso permiten reunir a las familias y reforzar las relaciones por medio de los intercambios, obligando a los individuos a regresar cada año para saldar sus deudas.

Hasta el momento el análisis de estas celebraciones se ha limitado a: el contexto comunitario, nuevos factores como la migración, los avances tecnológicos, las crisis económicas y sociales; estos factores han provocado que aquello que se denomina como *cosmología andina* tenga un impacto sin precedentes en sociedades urbanas-occidentales.

Los rituales, además de ser conectores espacio-temporales, se presentan como mediadores que participan en los procesos de identificación social. En el contexto comunitario la importancia de las mutaciones sociales permite constatar el dinamismo de estas poblaciones, capaces de expresar su originalidad en la creación de nuevas instituciones a partir de características culturales heterogéneas.

Si bien la vida ritual es el eje de la organización social porque permite reforzar los vínculos y asegurar la permanencia de la comunidad, la relación entre mito y rito puede volverse difícil en razón del contexto. Los nuevos estilos de vida, dificultan la transmisión de mitos y realización de rituales; para las generaciones más jóvenes la relación entre estos dos sistemas y su impacto en la vida cotidiana es problemático. De manera general, el contexto socioeconómico actual posiblemente ha desvalorizado los rituales y los mitos, dando preferencia al individualismo que como

dice Hocart, no necesita mantener los rituales pues ya no es necesario reforzar los vínculos sociales. Sin embargo, a pesar de las dificultades, los *kayambis* crean colectivamente nuevas formas para que el sistema ritual y el sistema mítico puedan seguir existiendo.

### **Contexto festivo**

La observación de objetos y figuras rituales dentro de los contextos festivos ha sido uno de los puntos fundamentales de esta investigación. Un interés particular se ha prestado al análisis de las relaciones que rigen las acciones de los diferentes personajes de la fiesta, su naturaleza mítica o no, y la explicación de los ritos en relación con los hechos concretos de la actividad humana alrededor de los cuales se construye la memoria social.

El análisis de los actos rituales y de los contextos de enunciación de relatos mítico, sitúa en el centro de la reflexión cómo las prácticas se realizan, lo que permite explicar las reglas de los modos de actuar (Bazin 2008), los campos de posibilidades, la parte de la creatividad (Ingold & Hallam 2007) así como desafíos existentes (Bourdieu 1994; Bensa 2006).

En la región norte del Ecuador al momento del solsticio de verano, las comunidades se dividen entre aquellas que ofrecen un culto a San Pedro y aquellas que lo hacen a San Juan. Estas celebraciones, si bien hacen parte del calendario de fiestas religiosas ecuatorianas, se distinguen de otras celebraciones religiosas por la presencia de figuras de la mitología andina.

Una de las figuras principales de estos rituales es el *Aya-Uma*, al cual se le atribuye una naturaleza acuática y que por su persistencia, forma parte de aquello que podríamos llamar la memoria social de este pueblo.

El *Aya-Huma* es representado siempre por un hombre enmascarado cuya voz cambia, a su paso molesta a los espectadores, hace bromas pero sobre todo suscita el miedo de los que lo observan. La máscara del *Aya-Huma* debe ser *bautizada* antes de su utilización, ello permite canalizar la energía y la fuerza inherentes a su ontología. La máscara que lleva el *Aya-Uma*, está hecha de tela o de lana y tiene dos caras, utiliza un látigo o acial para proteger el grupo y abrir el camino de los danzantes y viste un zamarro, una camisa blanca y lleva siempre una alforja (*linchi*) en donde guarda las frutas, el pan o el alcohol que roba o que recibe. El *Aya-Uma*, no habla, se comunica a través de gestos y emite sonidos guturales. Desde la época colonial se lo conoce con el nombre de *Diabluma*, pues el personaje fue asociado a la figura del diablo.

Numerosas interpretaciones han sido propuestas para explicar la naturaleza de este personaje, lo cual muestra su dinámica como figura y objeto ritual. La máscara del *Aya-Huma* es una expresión creativa, la representación tangible de una realidad que

juega un rol esencial en las acciones rituales y que marca los espacios constitutivos del espacio ceremonial.

Durante las fiestas el *Aya- Huma* se desplaza de comunidad en comunidad. El recorrido que él realiza comienza en una *pagcha* (cascada), donde se impregna de la energía de los ancestros y se convierte en una de las formas de la autoridad divina y al mismo tiempo la concretización del acto ritual. Es así que el recorrido del *Aya-Huma* esboza las fronteras espaciales y temporales de la comunidad atribuyéndoles mediante el ritual un carácter *sagrado*.

El ritual del *Aya-Uma*, así como el conjunto de rituales asociados a la fiesta de San Pedro, ilustran como los Kayambis designan, se apropian y comprenden el territorio; como un espacio donde las fronteras no están definidas, al contrario, siempre son negociadas.

En los rituales *kayambi*, el *Aya-Uma* es el elemento unificador, la síntesis del imaginario *kayambi*, pues establece el vínculo entre el sistema mítico y el sistema ritual.

La figura del *Aya-Huma*, en el contexto contemporáneo, ha adquirido una nueva dimensión y ha dejado de hacer sus apariciones exclusivamente en contextos rituales. En la actualidad la máscara se utiliza para campañas publicitarias, para nombrar grupos de música, asociaciones, entre otras. El *Aya-Huma* integra un movimiento de reidentificación y de patrimonialización que está sujeto a un proceso de apropiación cultural, en el cual corre el riesgo de ser banalizado y convertirse en una figura inoperante en el contexto ritual.

En los rituales el *Aya-Uma*, interactúa con otros personajes que pueden variar según la zona geográfica. En la comunidad San Estaban estos personajes son el *Chinuca*, *Aruchico* y *Payaso*. Los dos primeros, forman generalmente una pareja y el *Payaso* está encargado de divertir al grupo el rol del *Aya-Uma* es guiar y proteger hasta el fin del ritual.

Alfredo Andrango, comunero de San Esteban, describe cada personaje de la siguiente manera:

El Aruchico cambia la voz, el diabluma no habla, puede cantar, acompañar al resto, eso sí puede hacer. Pero no habla, solo se relaciona con el grupo, a través de gestos, de movimientos. El deber es tomarse en serio el rol del personaje. Por ejemplo si el diabluma es lento, no hace gestos, entonces dicen que es un diabluma mudo, tonto. Pero generalmente cada uno se viste de lo que puede actuar, en algunos casos. Y en otros casos depende de la ropa que tenga al momento. A otros les gusta, a mí me gusta básicamente el diabluma y podría actuar como payaso. Pero Aruchico no, no lo haría. Una de las razones,

porque yo no tengo habilidad en la guitarra que es el papel del Aruchico, la música no me llama la atención. Las Chinucas son artistas en crear y eso es otra cosa interesante, de aquí hasta que se termine la temporada de la fiesta, cualquier mujer se vuelve artista, canta, baila. Pero después no cantan, para nada, no cantan y es pura creatividad. La tradición es que hay algunas ya tienen un poco de creatividad, las otras van cantando y van complementándose. No se ponen de acuerdo antes. Ni los que tocan la guitarra, nunca se ponen de acuerdo para practicar.

Se resuelve siempre que la comunidad va a participar pero de ahí quien va a ir o quien no va a ir, no se sabe. Desde que llegaron las empresas florícolas no les han permitido mucho<sup>1</sup>.

Cuando alguien decide participar en la fiesta, ya sea como prioste o como personaje ritual, generalmente se compromete a mantener su función durante un lapso de tiempo de alrededor de 12 años. Aquellos que escojan representar una figura ritual lo harán según su afinidad con el personaje. El *Aruchico*, por ejemplo, canta y toca la guitarra, puede ser encarnado por hombres de toda edad pero generalmente son hombres jóvenes quienes asumen este rol; se viste con un zamarro, pañolones y con un sombrero decorado con cintas de colores. La máscara que utiliza evoca la cara de un hombre blanco y está siempre acompañado por las *Chinucas*, que cantan y bailan al son de las guitarras de los *Aruchicos*.

Van juntos y vuelven juntos, la Chinuca. Algunos son malos, ahí la van dejando.

La Chinuca se escoge cuando se tiene una amistad bien sincera. La Chinuca tiene que ser de amistad bien sincera, sino van marido y mujer. El marido de Diabluma o de Aruchico, ella de Chinuca y vuelven así juntos. Cada Diabluma y Aruchico tiene una Chinuca. Pero tienen que ser bien tranquilos para bailar. Marido y Mujer van a bailar y si en caso no va la mujer a bailar ya se juntan entre compañeros, entre la comunidad, van bailando entreverado toditos. Vuelven juntos reunidos, si quieren vienen bailando hasta de noche vuelta, uno que se tiene que hacerse, tiene algún trabajo, toca ganar la plaza y venirse, regresar a la casa breve. Porque ahora es complicado las « plantaciones » ca, a trabajar. Mas antes, decían los mayores, los mayordomos llego la fiesta de ustedes decía, llego la fiesta de ustedes « San Pedro » y « San Pablo » llego ahora ca, irán a bailar, pasaran tranquilos no estarán peleando, bailen la semana entera. Por ejemplo, llego sábado, día grande, ocho días nos daban de vacaciones de bailar pero ahora ca no. A penas, llego un día de bailar y a tarde de Donde quiera tiene que regresar a dormir para el otro día que vaya a trabajar, ya no hay como ya ahorita ya no hay como quedarse<sup>2</sup>.

1 Alfredo Andrango, San Esteban, julio 2010

2 Ezequiel Andrango, San Esteban, agosto 2010

La fiesta de San Pedro o *Inti Raymi*, es un fenómeno multidimensional, es a la vez religioso, político, jurídico y económico. El *Aya-Huma* a pesar de ser un personaje ambiguo se ha convertido en el elemento principal de estas fiestas, sus actos son producidos y vividos de manera colectiva dentro de los contextos rituales.

Todos los personajes que intervienen en los rituales son figuras familiares para la comunidad, su acción se prolonga a la vida cotidiana; comparten cantos, danzas, bromas, comida y bebida con los espectadores. Algunos de estos personajes utilizan máscaras, otros no, pero ninguno de ellos intenta guardar el secreto de su identidad, al contrario de ellos, el *Aya-Huma* permanece silencioso, guardando siempre distancia de los otros personajes y dejando siempre en el aire el misterio de su identidad.

Los ritos y los mitos son considerados como actos del lenguaje y como producciones sociales que buscan explicar los hechos concretos de la actividad humana. De este modo la metodología se orienta a revelar las relaciones sociales que todo acto de lenguaje (ritos o mitos) permite dilucidar, en esta investigación se integra el análisis de los efectos recíprocos y las dinámicas entre actos del lenguaje verbal y no verbal.

Los mitos y en particular los ritos, se componen de gestos, palabras, cantos y danzas. Todos los movimientos y las actitudes que adoptan los participantes, al momento de la enunciación o de la acción, permiten discernir los tipos de relaciones que entre ellos se crean. Es decir que las prácticas rituales y la enunciación de relatos míticos poseen una coherencia cultural, dentro del contexto en el que son ejecutados.

El análisis de los actos del lenguaje no ha dejado de lado los aspectos de la comunicación para verbal, se trata de índices visuales, sonoros (los cantos) y gestuales (a través de la danza) que permiten a los grupos estudiados crear nexos entre humanos de un lugar y con no humanos de otro lugar. Considerar el ritual, como un lenguaje particular o como una expresión singular, hace surgir la vitalidad y las implicaciones concretas en la praxis ordinaria de importantes figuras mitológicas andinas como el *Aya-Huma*, *la Chinuca*, *el Aruchico*, quienes son representados por los habitantes de la comunidad bajo la modalidad de una presencia visible en los rituales de la fiesta de San Pedro.

Más allá de las relaciones institucionales y oficiales que los kayambis mantienen con sus divinidades, es preciso evocar la importancia que el ámbito sensorial tiene en la comunicación que se establece con las figuras rituales no humanas, representadas como seres cuya facultad central es la de comunicar a través de sueños, intercambios, y compartiendo bebidas u otros elementos sensibles.

### **Héroes míticos y personajes históricos**



Una comprensión más amplia de las transformaciones, mutaciones, adaptaciones y continuidades de prácticas rituales, debe tomar en cuenta su relación con los relatos míticos.

Los mitos son ante todo actos del lenguaje, es decir, son una expresión y una enunciación dentro de un marco y un contexto particular; son performativos, la producción de un enunciado mítico corresponde a realizar un acto que busca modificar la situación de los interlocutores (John Austin).

Mediante el análisis de los relatos míticos se pone en evidencia la importancia del elemento acuático para estas poblaciones. La red hidrográfica aparece como un referencial mítico y ritual esencial para la vida de las poblaciones andinas, las *cochas* (lagos) tienen su origen en eventos de carácter mítico generalmente relacionados al comportamiento transgresivo de uno de los héroes míticos.

Las montañas son otro elemento fundamental del sistema mítico kayambi, son espacios simbólicamente representativos considerados habitación de los *Apu* (divinidades de la montaña). Estos lugares fueron marcados por los ancestros, en ellos dejaron huellas de su cuerpo convertidos en piedra a través del proceso de litomorfosis. Para las poblaciones andinas, la creencia en la litomorfosis de héroes míticos y la práctica del desdoblamiento de dioses, contribuía a reproducir el modelo intermediario del sistema mito/rito, los mitos vinculaban las *huacas* a su lugar de origen étnico y los cultos las situaban dentro de la configuración del Estado (Antoinette Molinié: 1993-1994).

Si los relatos míticos son autorreferenciales, ellos también están en la capacidad de integrar elementos de contextos diferentes, es lo que ha pasado con los personajes de la religión cristiana o aquellos de la historia del Ecuador. Jesús y María han substituido a héroes míticos anteriores a la colonización y sus aventuras han integrado el conjunto mítico de las poblaciones andinas.

Actualmente 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 (Pierre-Yves Jacopin 2010:19).

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, vinculando a los kayambi a través de sus propias prácticas rituales.

La enunciación de un relato mítico o la ejecución de un ritual para los kayambis, es un momento identitario en donde narrador y receptor, se reconocen como miembros de una comunidad, pese a que para las sociedades indígenas más o menos integradas

en las sociedades industriales, los mitos y los rituales no son el único modo de justificación y de explicación de la realidad.

El mito expresa, refuerza y codifica las creencias; salvaguarda y hace respetar la moralidad; asegura la eficacia del ritual y contiene las reglas prácticas para guiar a los hombres (Malinowski, 1954 (1926):101) sin embargo, es necesario conocer el lenguaje, la organización interna que lo convierte, ya que es por una parte relativamente autónomo dentro del sistema social, y sin embargo, difícilmente inteligible para aquellos que no son usuarios de este lenguaje.

## **Conclusión**

Para concluir podemos decir que la comprensión de las condiciones de producción de mitos y rituales dentro de un contexto de permanentes cambios socioculturales, los mismos que no puede separarse de lo que fue la experiencia colonial, la influencia de la iglesia católica y los nuevos eventos históricos que de una u otra manera marcan e influyen en el destino histórico de los pueblos indígenas. Por lo tanto se debe ante todo identificar las formas indígenas de producción de estas transformaciones, **maás** no enfatizar el estudio de la historicidad específica de la situación de contacto o la estructura del proceso sociopolítico en el cual las sociedades indígenas se encuentran insertas (Carlo Fausto, 2011: 41-69).

En la mitología kayambi existió un proceso de asimilación, identificación y apropiación de imágenes 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 permiten acceder a la comprensión de estas nuevas significaciones que han sido atribuidas a la relación entre los diferentes personajes.

Existen otros temas que también son recurrentes y que han sido anexados a la experiencia colonial, 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 hace parte del esfuerzo por conceptualizar la diversidad de situaciones que supuso la experiencia colonial, la variedad de relatos indica que la experiencia del contacto entre colonizadores y colonizados fue intensa y variada. 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 diferentes culturales que entraron en contacto en ciertas ocasiones de manera brutal. Esta interacción es evidente durante las celebraciones de la fiesta de San Pedro, pues en ella cohabitan importantes figuras de la mitología

andina como el *Aya-Huma*, con figuras de la religión católica como *San Pedro*. Esta fiesta es un momento de sociabilidad muy importante de la vida de los kayambis por lo que se impone como un elemento central de la vida en comunidad.

La religión como realidad social se ha manifestado históricamente en actos que reúnen periódicamente a las personas para expresar creencias compartidas; las fiestas durante el solsticio de verano, los bautizos y los matrimonios practicados en la comunidad, dan cuenta de la herencia de la evangelización pero también de las especificidades del catolicismo latinoamericano. Éstas aparecen durante las celebraciones en espacios públicos y privados en los que se celebran y se materializan nuevos lenguajes comunes (artísticos, simbólicos y/o gestuales) que convierten las prácticas religiosas en la expresión de una sociedad con un contexto particular y en un momento preciso de su historia; no como sincretismos, sino más bien como manifestaciones de procesos de interacción social mediante los cuales dos o más tradiciones culturales se influyen mutuamente.

Finalmente diremos que es necesario tener en cuenta la extensión del sistema mítico y ritual de los pueblos indígenas hacia contextos urbanos de relativa proximidad y después hacia el nivel planetario. Este fenómeno nos invita a pensar en los mecanismos que rigen ahora la transmisión de la *tradición* y la manera como los actos rituales son puesto en escena en los nuevos contextos. Es verdad que el tema de la *tradición* y su valoración es extremadamente complejo, ésta no concierne exclusivamente a los aspectos opresores (religión, sexismo, caciquismo, etc.). En el caso de los pueblos indígenas, la *tradición*, es igualmente el terreno en donde se apuesta a la resistencia.

## Bibliografía

ALVAREZ VACA Gerardo, 1979, «El templo o adoratorio de Punyatzil», *Orientación*, 15:9: Febrero.

ATHENS John Stephen, 1995, «Relaciones interregionales prehistóricas en el norte de los Andes: evidencia del sitio la Chimba, en el Ecuador septentrional», *Perspectivas regionales en la Arqueología del Suroccidente de Colombia y Norte del Ecuador*, Ediciones Universidad del Cauca, p. 3-29.

AUSTIN John, 1970, *Quand dire c'est faire*, trad. Gilles Lane, Paris, Seuil, 208 p.

BARCELOS NETO Aristóteles, 2008, «Choses (in)visibles et (im) périssables. Temporalité et matérialité des objets rituels dans les Andes et en Amazonie», *Gradhiva* [En ligne], mis en ligne le 03 décembre 2010, consulté le 14 octobre 2012. URL:<http://gradhiva.revues.org/1203>.

BASTIEN Joseph W., 1978, «Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu», *the American Ethnological Society*, Monograph 64. St. Paul: West Publishing Company, 227p.

- BAZIN J. 2008. Interpréter ou décrire. In *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, pp. 345-490. Toulouse: Anacharsi
- BECQUELIN Aurore, 1993, «Mémoire de la tradition», *Société d'ethnologie*, vol. 5.
- BERGSON Henri, 2012, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Editions Flammarion. [1896], 280 p.
- BERTIN Georges, 1998, «Carnaval ou le temps à l'envers», *Périodique: Herméneutiques sociales*, n° 1, p. 17-31.
- BESNIER N., 1990, «Language and affect», *Annual Review of Anthropology*, 19, p. 419-51.
- BENSA A. 2006. *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Toulouse: Anacharsis. 364 pp.
- BENSA A. 2008. *Champs et contrechamps de l'anthropologie*. Film documentaire et texte ethnographique. *L'Homme* 185- 186:213-28.
- BOURDIEU P. 1994. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil. 245 pp.
- CABAY Irene, CORREA Nancy, ENDARA Pablo, et.al., 1991, *Año por año. Las fiestas de San Pedro en Ayora-Cayambe*. Quito, Abya-Yala, 132p.
- CAILLAVET Chantal, 2000, *Etnias del Norte: Etnohistoria del Ecuador*, Quito, Abya-Yala, 499 p.
- CASTORIADIS Cornelius, 2008, *L'Imaginaire comme tel*, Paris, Hermann, 162 p.
- CERECEDA Verónica, 1987, «Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku», in *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, eds. Thérèse Bouysse Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda, La Paz: HISBOL, p. 136-231.
- CERVONE Emma, 2000, «Tiempo de fiestas; larga vida a la fiesta: Ritual y conflicto étnico en los Andes», in GUERRERO Andrés (compilador), *Etnicidades*, Quito, FLACSO Sede Ecuador, ILDIS, Fundacin Friedrich Ebert, 146 p.
- CLICHE Paul, 1993, «Le diabluma de Pedro Moncayo (Equateur), ou comment le diable devient un enjeu politique», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 17 n°3, p. 63-91.
- DEDENBACH Sabine, 1996, «La comunicación con los dioses: sacrificios y danzas en la época prehispánica según las "Tradiciones de Huarochiri"», in BAUMANN Max Peter (ed.) *Cosmología y Música en los Andes*, Biblioteca Ibero-Americana, vol. 5, Frankfurt am Main: Vetuert & Madrid: Iberoamericana, p. 175-196.
- DELEAGE Pierre, 2011, «Les discours du rituel», *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 97-1 Paris.
- ESTENSSORO FUCHS Juan Carlos, 1992, «Los bailes de los indios y el proyecto colonial», *Revista Andina* 2 (20): p. 353-404.
- FAVRE Daniel, 1992, *Carnaval ou la fête à l'envers*, Paris, Gallimard, coll. « Découvertes, Traditions », n° 135, 160 p.
- FAUSTO Carlos, FRANCHETTO B., HECKENBERGER M, 2008, «Ritual language and historical reconstruction: towards a linguistic, ethnographical and archaeological account of Upper Xingú Society», in *Lessons from Documented Endangered Languages*, A. Dwyer, D. Harrison & D. Rood, eds, p. 129-158.
- FAUSTO Carlos, FRANCHETTO B., MONTAGNANI T., 2011, « Les formes de la mémoire : art verbal et musique chez les Kuikuro du Haut Xingú (Brésil) », *L'Homme*, n°197, p. 41-69.

- FIORAVANTI-MOLINIE Antoinette, 1993-1994, «Héros mythique, dieu étatique: soleil aquatique», *Société suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, Bulletin 57-58, p. 25-35.
- 2005, «Sanglante et Fertiles Frontières. A propos de batailles Rituelles Andines», *Journal de la Société des Américanistes* 1988, Cuzco-Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas: CBC, vol. 74, p. 49-70.
- GAIGNEBET Claude, FLORENTIN Marie-Claude, METTRA Claude (préf.), 1974, *Le carnaval: essais de mythologie populaire*, Collection: (Le Regard de l'Histoire), Édition: Paris, Payot, 170 p.
- GEOFFROY C., 2012, «La gestuelle du buveur dans un contexte festif andin», *Anthropologie et Sociétés*, 36(3), p. 77-94.
- GODELIER Maurice, 2015 *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*, Paris, CNRS, Editions, 280 p.
- HARRIS Max, 2003, *Carnival and other christian festivals: folk theology and folk performance*, Collection: (Joe R. and Teresa Lozano long series in latin american and latino art and culture), Edition: Austin: University of Texas Press, 304 p.
- HURTADO DIEZ Alejandro, 2008, «Charges religieuses, confréries et organisation politique dans la longue durée. Agents et pouvoir aux villages de Catacaos et Sechura (Pérou)», in DE VIDAS Anath Ariel (coord.), *Pour une Histoire Souterraine des Amériques, jeux de mémoires, enjeux d'identités*. Mélanges offertes à Nathan Wachtel, L'Harmattan, p. 9-14.
- HOBSBAWN Eric, RANGER Terence, 1983, *The invention of the tradition*, Cambridge University Press, 320 p.
- HOCART M., 2005, *Au commencement était le rite. De l'origine des sociétés humaines*, Préface de Lucien Scubla, Paris, la Découverte, 220 p.
- INGOLD T, HALLAM E. 2007. Creativity and Cultural Improvisation: An Introduction. In *Creativity and Cultural Improvisation*, ed. E Hallam, T Ingold, pp. 1-24. Oxford, New York: Berg
- JACOPIN Pierre-Yves, 2010, «De l'agentivité dans, et de la parole mythique», *Ateliers du LESC*, 34, Septembre 27.
- KARADIMAS Dimitri Éd., GOULARD Jean-Pierre Éd., 2011, *Masques des Hommes. Visages des Dieux : regards d'Amazonie*, Collection : Bibliothèque de l'anthropologie. Édition : Paris : CNRS Éditions, 311 p. - [24] p.
- LEACH Edmund, 1980, *L'Unité de l'homme et autres essais*, Editions Gallimard, 396 p.
- MARTINEZ Rosalía, 2001, « Autour du geste musical andin », *Cahiers de musiques traditionnelles*, vol. 14, le geste musical, p. 167-180.
- MAUSS Marcel, 1960 : « Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » in Mauss M., *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 145-279.
- MONOD BECQUELIN, Aurore, BRETON Alain, Le DUC Birgitta Collab., 2002, *La "guerre rouge" ou une politique maya du sacré : un carnaval tzeltal au Chiapas, Mexique*, Édition Paris : CNRS Éditions, 367 p.-[16] p. de pl.

- PERNET Henry, 1988, *Mirages du masque*, Collection : (Religions en Perspective. 3).Édition : Genève : Labor et Fides, 2017 p.
- PUCCIO Deborah, 2002, *Masques et dévoilements : jeux du féminin dans les rituels carnavalesques et nuptiaux*,-[8] Collection : (Méditerranée), Édition : Paris : CNRS, 236 p.
- REY François, trad. de l'allemand, FABRE, Daniel postf. ; Rang, FLORENS Christian, 1990, *Psychologie historique du carnaval*, Édition : Toulouse : Ombres, 96 p.
- SAIGNES, Thierry  
1989, «Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?», *Revista Andina* 7, p. 83-113.  
1992, «Boire dans les Andes», *Cahiers de sociologie économique et culturelle* (Ethnopsychologie), n°18, décembre, Université du Havre.
- SEVERI, Carlo  
1981, «Image d'étranger», Cambridge, Mass., Harvard University (« Peabody Museum Publications in Archaeology and Ethnology»), Res 1, p. 88-94.  
1993, «La mémoire rituelle. Expérience, tradition, historicité», in BECQUELIN A., MOLINIE A. (éd.), *Mémoire de la tradition*. Société d'ethnologie / Université de Paris X-Nanterre, p. 347-364.  
2002, Memory, Reflexivity and Belief on the ritual use of language, *Social Anthropology*, n°10 (1), p. 23-40.
- WILCE J.M., 2009, *Language and emotion* (No. 25), Cambridge University Press, 233 p.



