

# PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

---

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Antropología

Disertación Previa a la Obtención del Título de Antropóloga  
con Mención en Antropología Sociocultural

**¿Una muerte dulce, o de sal?**

**Análisis simbólico-comparativo de los rituales fúnebres entre la ciudad de  
Cayambe y la comunidad indígena de Cangahua**

*Estefany San Andrés Herrera*

*Director: Dr. Marcelo Naranjo*

Quito, abril del 2012

A mi familia,  
en especial a mis padres.  
Este trabajo es el resultado de su esfuerzo y amor.

A mi mamá, por ser la esencia de mi vida.

A mi papá, mi inspiración de cada día.

## *Agradecimientos*

Al mar, por el sonido de las olas, el atardecer y la espuma.

A mi hermosa comunidad de Cochapamba  
y a mis chicos del 'Colegio Intercultural Dolores Cacuango'  
que son los principales autores de este trabajo.

Al Cayambe, por el frío y por el viento.

A mi querido Director de Tesis,  
por ser la guía que marca y ha marcado este camino.

Al pasado y a los antepasados.

A la 'Miche' y a la 'Vita',  
por ser las abuelitas más lindas del mundo,  
por su dulzura y la de su mermelada de piña.

A todos los amigos y compañeros que de cualquier manera,  
aunque algunos ya no estén a mi lado,  
compartieron conmigo su tiempo, sus enseñanzas, su vida...

Y al café turco porque me devolvió la esperanza.

## ABSTRACT

---

La muerte es un hecho natural que no escapa del tiempo ni de la cultura. Algún día todos moriremos. Sin embargo, aunque la ciencia trata de dominarla, nadie sabe con certeza qué encierra el proceso del morir.

¿Cómo *enfrenta* el ser humano este desconocimiento? Son precisamente los símbolos a través de los cuales las personas tratamos de responder y son, los rituales fúnebres, la atmósfera perfecta para conjugar tanto las creencias como las incertidumbres. Así pues, son los velorios, los entierros, las misas, las lápidas y los cementerios, el día de los difuntos, los personajes, la vestimenta, la comida y los colores testigos de esto. De ahí que estos elementos han sido la clave para este trabajo investigativo.

El análisis comparativo que se detalla a continuación presenta dos escenarios distintos. Por un lado, la ciudad de Cayambe que constituye un espacio ligado más a la lógica urbano-occidental, donde la muerte poco a poco se va *comercializando*, y la globalización se impregna en su accionar. Frente a este lugar, la parroquia rural indígena de Cangahua, donde la muerte aún tiene la característica de ser comunitaria, entremezcla memorias y reminiscencias de un pasado católico colonial con ideologías no sólo andinas, sino influenciadas por el contexto actual.

De esta manera, a lo largo del trabajo se evidenciará cómo la cosmovisión, la religión y los elementos culturales existentes en las relaciones sociales, políticas y económicas influyen en estas prácticas y creencias que, en algunos casos, se adaptan a nuevas realidades. Siendo así, esta energía dinámica del símbolo ritual es lo que permitirá el análisis del difunto convertido en un neófito más, desde la perspectiva de Turner de los rituales de paso. No obstante, al hablar de la interpretación simbólica y de la muerte como un hecho natural, el estudio tendrá en cuenta siempre la incidencia de la naturaleza humana a través de los arquetipos y del inconsciente colectivo de Jung.

Es por esto que este trabajo no solo expondrá el inter-relacionamiento entre el difunto y sus familiares, sino las lógicas que se ocultan, los roles y las relaciones familiares y comunitarias que se refuerzan, ya que es la misma vida a la que se celebra, a propósito de la muerte.

# ÍNDICE DE CONTENIDOS

---

**Introducción:**.....7-17

## **Capítulo 1**

El simbolismo ritual y el escenario socio-cultural.....18-46

1.1 El simbolismo ritual.....18-30

1.2 Aspectos generales y referencias al escenario social y cultural de la ciudad de Cayambe y la parroquia de Cangahua..... 31-46

1.2.1 Datos demográficos.....32-37

1.2.2 Referencias históricas.....37-41

1.2.3 Contexto socioeconómico actual y modificaciones culturales..... 41-46

## **Capítulo 2**

Análisis simbólico comparativo de cementerios, tumbas, mausoleos y lápidas.....47-77

2.1 Los cementerios: Una expresión religiosa, socio-política y cultural de la muerte. ....47-59

2.1.1 Cayambe.....47-52

2.1.2 Cangahua.....52-59

2.2 Tumbas, mausoleos y lápidas: El reflejo de la cosmovisión fúnebre .....59-77

## **Capítulo 3**

Día de los Difuntos, la Fiesta de las Almas y el Animero: .....78-122

3.1 Día de los Difuntos: ¿Celebración de la vida o de la muerte? .....78-101

3.1.1 El 1. de noviembre: guaguas, caballitos y tórtolas.....79-82

3.1.2 2 de noviembre: El comercio no deja descansar en paz a los muertos.....82-84

3.1.3 Nichos vs. tumbas: La limpieza y la comunicación con el difunto. ....85-88

3.1.4 Hacer rezar la comida: ¿se comparte con el muerto o con el vivo?.....89-93

3.1.5 Los rezadores.....93-95

3.1.6 El pan, el champús; el vino y la Coca Cola.....	95-98
3.1.7 La alegría y el silencio: diferentes formas de comunicación.....	98-101
3.2 La Fiesta de las Almas: El sentido de los rituales mortuorios (Cayambe).....	101-115
3.2.1 ‘Las Almitas’: personajes liminales entre este mundo y otro.....	104-106
3.2.2 Los colores del cuadro de las almas: el infierno, el purgatorio y el cielo..	106-110
3.2.3 La procesión: el caminar al cielo.....	110-112
3.2.4 Luego de la misa... “unos reímos, otros bailamos y otros lloramos” ...	113-115
3.3 La fiesta de las almas en Cangahua.....	115-122
3.3.1 El animero: ¿Un hombre real o un mito? .....	118-122
<b>Capítulo 4</b>	
Velación, entierro y rituales post-mortem.....	123-170
4. 1 La velación: colores, formas, risas y lágrimas (Cayambe y Cangahua)...	123-160
4.1.1 El embellecimiento y la purificación del difunto.....	123-127
4.1.2 Lugar de velación, duración y elementos presentes en el velorio...	128-134
4.1.3 La velación: ¿el último adiós o la última fiesta del difunto? ....	134-143
4.1.4 El poder de la alegría: los juegos funerarios.....	143-151
4.1.5 Niños difuntos y el bautizo, solteros difuntos y el matrimonio...	151-160
4.1.5.1 El bautizo del difunto.....	151-154
4.1.5.2 El matrimonio del difunto.....	155-160
4.2 El entierro... La muerte del muerto.....	161-170
4.2.1 Traslado indígena.....	161-163
4.2.2 Traslado mestizo y entrada a la misa de cuerpo presente.....	163-165
4.2.3 Entierro.....	165-170
<b>Conclusiones</b> .....	171-175
<b>Bibliografía</b> .....	176-178

## INTRODUCCIÓN

---

Un proverbio pigmeo dice que “Como la luna, jamás vemos de la muerte su cara oculta”. Es precisamente este sentimiento de incertidumbre, de misterio sobre la ‘gran desconocida’, que hace que el ser humano busque enfrentarla a través de accionares distintos. Y, ¿por qué digo *enfrentar*? Porque el hombre moderno de occidente, al considerar a la muerte como *una enemiga*, como una dicotomía de la vida, “practica una estrategia de corte y ocultamiento: silenciar la muerte, maquillar, u ocultar el cadáver, trivializar el morir en su repetición metafórica” (Louis Vincent Thomas, 1991: 58).

Es así como han estado enterrados (antes que los propios difuntos) los temas, conversatorios y análisis fúnebres. Esta evasión negativa, como bien lo expresa el autor antes señalado, convierte al ser humano en un prisionero de la prohibición de la muerte, que no tiene más que huir, escapar. Entonces pensé: se debe romper el silencio investigativo mortuario.

Alrededor del mundo, aunque no muchos, sí se han hecho estudios que, en su mayoría, más que afrontar directamente a la muerte, han tratado de relacionarla metafóricamente con las muertes *sociales* (exclusión, discriminación de ciertos grupos), las muertes psíquicas (pérdida del recuerdo) e incluso las muertes políticas (desaparecimiento de sociedades o grupos). Tal vez en los últimos años, haya salido más a la luz este tema, dadas las preocupaciones de urbanistas y arquitectos que, por las condiciones espaciales y la presión del crecimiento de las ciudades, deben dar una solución al tratamiento de cadáveres y organización del cementerio<sup>1</sup>. En el Ecuador, a pesar de que sí se han recogido ciertas prácticas funerarias tradicionales o se han incluido algunos ritos mortuarios en contextos más amplios, son únicamente dos las investigaciones que abordan el tema en sí mismo<sup>2</sup>. Sin embargo, los dos estudios hacen alusión a la identidad y forma de vida afro-ecuatoriana. En este punto, la carencia de

---

<sup>1</sup> El caso de la ciudad de París es bastante significativo, ya que la sobrepoblación y el estilo de vida han hecho que el costo de departamentos y casas sea extremadamente alto. De ahí que muchas personas vivan en pocos metros cuadrados. Para ellos, si ya la organicidad del espacio de los vivos es un gran problema, los difuntos representan aún una complicación mayor, ya que éstos deben también estar ligados a la ornamentación de la ciudad parisina.

<sup>2</sup> El libro de Federica Peters, *Sobre-vivir a la propia muerte. Salves y celebraciones entre muerte y vida de las comunidades afroecuatorianas de la cuenca del Mira-Valle del Chota en su contexto histórico y espiritual* y la publicación de : *Das Lebend und das Überlebend* (La vida y la vida del más allá), también un estudio de la cultura afro, pero de Esmeraldas (versión únicamente en idioma alemán).

información acerca de la ritualidad mestiza e indígena serrana, a propósito de la muerte, despiertan en mí ese sentido de liberación perdida.

Entonces, ¿por qué huir, por qué escapar de algo inevitable? La muerte es un hecho real y concreto que se acerca omnipotente e implacable a todos; es más, lo único seguro que se tiene en la vida es la misma muerte. Pero sobre todo, es un hecho natural y universal. Aquí la importancia del estudio al ser un proceso por el que todos debemos pasar, que trasciende cualquier ámbito económico y cultural, que une géneros, religiones y preferencias políticas. Esta *neutralidad* que caracteriza a la muerte, hace que su concepto sea multi-vocal y que sea planteada en términos heterogéneos. De esta manera, frente a la naturaleza animal, el ser humano es el único que entierra a sus muertos, que procesa y da un tratamiento a los difuntos, creando así una especificidad cultural dentro de una ley natural. No obstante, a pesar de la intervención humana, la muerte sigue latente; incluso en la actualidad la vejez puede ser retardada a través de los avances tecnológicos, que de cierta manera la controlan, pero la muerte no.

La domesticación del morir ha sido algo por lo que la ciencia ha luchado eternamente, pero al no hallar un camino certero, el ser humano trató de entenderla y encararla a través de representaciones simbólicas. Como señala Gilbert Durand, figurar al mal, representar a un peligro o simbolizar una angustia es ya una forma de dominarlos; siendo la hipérbole negativa sólo un pretexto para su antítesis (Cfr, 2004). Así, a través de los símbolos se logra *superar*, de cierta manera, a la muerte biológica y se crean y recrean rituales donde las prácticas, las actividades, los cantos, las oraciones, las tumbas, los ataúdes e inclusive la comida, los huesos y la carne representan lo que no es visible ni palpable en los humanos, sus creencias, valores e ideología: la cultura de la muerte.

De igual modo, lo planteado en los párrafos precedentes, es la base para realizar una defensa de la *antropotanatología*. No sólo la eufemización presente en todo el proceso mortuario, sino la ritualidad que se desarrolla, es parte de la expresión cultural del ser humano que está en constante construcción, al igual que la identidad de las personas. Los contextos históricos y socio-económicos son elementos que modifican estas manifestaciones tanto en el medio urbano como en el rural. Más aun, en la actualidad, se presencian estos procesos con la globalización y la fuerte dinámica del mundo capitalista que, especialmente, invaden a las ciudades. Los rituales fúnebres, son entonces formas de comportamiento *adaptables* a un

sinnúmero de variables que provocan una serie de actitudes entre los vivos; pero al mismo tiempo, pueden representar también una manera de reafirmación y resistencia cultural. Esto sugiere otro elemento que aporta a la especificidad antropológica del estudio analítico, debido a que el tema a tratar está en relación con la influencia de la modernidad en la reconstrucción de la identidad del ser humano a través de nuevas y recreadas expresiones culturales.

La contradicción, pero a la vez la complementariedad y la inseparabilidad que unen a la vida y a la muerte hacen también de éste un estudio con un tinte antropológico. Ya que, aunque la esencialidad de la antropología son *los vivos*, este trabajo no solo analizará a los difuntos, su estado, vestimenta, accesorios, etc., sino que buscará a través de ellos, un camino mediante el cual se pretenda descubrir al vivo; pues, a fin de cuentas, los rituales fúnebres, más allá de un homenaje póstumo, se convierten en un homenaje a la misma vida: es la celebración de la vida la que se conmemora a través de la muerte. Justamente, lo que se persigue son las prácticas y actitudes de los vivos frente a ella; así como el arte del buen vivir, presente incluso en la constitución ecuatoriana, se pretende encontrar también un arte del *buen morir*.

La antropología de la muerte, al buscar la unidad del ser humano, a través de la diversidad, debe ser necesariamente comparativa. La investigación que se presenta elabora, entonces, un análisis simbólico comparativo entre la ciudad de Cayambe y la comunidad de Cangahua, ya que de esta manera se puede observar las diferencias y similitudes entre los rituales de muerte de dos sociedades bastante distintas (una indígena y aún tradicional y otra mestiza inmersa en el mundo capitalista moderno). Además, esta particular permite analizar la dinámica del ritual en relación con las modificaciones que se dan en la forma de vida no sólo en las ciudades, sino también en el espacio rural. Esta situación ha provocado que las costumbres y la cosmovisión que el ser humano ha tenido en su vida se vaya recreando, adaptándose a las nuevas necesidades del mundo, siendo los ritos de muerte un reflejo de este hecho, como se manifestó anteriormente.

Por un lado, he decidido realizar mi investigación en Cangahua, ya que al ser una parroquia de Cayambe conformada por varias comunidades indígenas, algunas de ellas bastante alejadas de la ciudad, allí aún se encuentran varias expresiones rituales sobre la cosmovisión tradicional indígena, específicamente sobre los rituales relacionados a la muerte. Es importante recalcar también el hecho de que Cangahua constituye un centro de concentración de varias comunidades indígenas y que allí se encuentra el único cementerio de toda la zona.

Además, hace poco tiempo murió el último *animero*<sup>3</sup> que pertenecía a este lugar y que mantenía vivas algunas costumbres y con ellas parte de la cosmovisión indígena sobre la muerte. La logística y la disposición de los habitantes de la zona, son factores que colaboraron y permitieron una investigación profunda. Por otro lado, para desarrollar el análisis comparativo he escogido a la ciudad de Cayambe ya que esta zona, especialmente, en las últimas décadas con la llegada de las empresas florícolas, ha vivido una introducción de nuevas costumbres y tradiciones que han modificado e influenciado su forma de vida que cada vez se alinea más a lo *urbano* y *occidental*.

El trabajo investigativo descrito aspira alcanzar los siguientes objetivos:

1. Elaborar un análisis simbólico de los rituales mortuorios tanto en Cangahua como en Cayambe.
2. Determinar las diferencias y semejanzas entre los rituales de muerte de la parroquia de Cangahua y la ciudad de Cayambe.
3. Analizar las similitudes y diferencias de los ritos fúnebres en los dos lugares determinando sus posibles causas y consecuencias.
4. Establecer la influencia del modo de vida urbano y del mundo capitalista moderno en la dinámica ritual y en el cambio simbólico del mismo.

Las hipótesis que han orientado el proceso de recolección de la información, y, posterior análisis, son las siguientes:

- Las costumbres y expresiones culturales tradicionales aún permanecen vivas en Cangahua, hecho que se explicaría por cuanto este lugar está conformado por varias comunidades indígenas que no mantienen mayor contacto con la ciudad, el ritual mortuario sería una manifestación de la tradicionalidad.

---

<sup>3</sup> El animero es una persona especial dentro de la comunidad que cumple el papel de mediador entre los vivos y los muertos. Su mayor presencia se siente en las fiestas relacionadas al día de los difuntos, en donde él dirige una procesión con las “almas” que inicia en el cementerio, recorre toda la comunidad y vuelve al mismo lugar de partida. De este personaje se hablará más adelante.

- Poco a poco se pierde la vida tradicional en la ciudad de Cayambe y surgen cambios no sólo en el aspecto económico-productivo, sino en las manifestaciones culturales, esto respondería al hecho de que la población es mestiza y se encontraría envuelta en la dinámica del mundo capitalista moderno, siendo así, los rituales de muerte serían un reflejo de este proceso.
- Los rituales y su simbolismo son una expresión de la cultura humana que varía con el paso del tiempo, estos cambios representarían una manera de adaptarse a nuevos y diferentes estilos de vida; los rituales serían también una manifestación de esta modificación.
- El “modo de vida” urbano de la ciudad de Cayambe influye sustancialmente en las manifestaciones culturales de sus habitantes, esto respondería a que en los últimos años este lugar se ha visto envuelto en un proceso que incluye distintas actividades económico-productivas que marcarían nuevos comportamientos, los rituales fúnebres en esta ciudad reflejarían esta influencia en la dinámica ritual.

En relación a la línea teórica que posibilitará el análisis de esta investigación, he tomado, dentro de la Antropología Simbólica, las proposiciones de Víctor Turner, especialmente, complementándolas con otros autores como Van Gennep y Carl Jung, ya que considero que ellas presentan la perspectiva más idónea en relación a mi tema de investigación. En primer lugar, su gran aproximación al simbolismo desde una perspectiva ritual favorece la adecuación de sus planteamientos a mi objeto de estudio, siendo así, sus conceptos son mucho más funcionales a mi tema que los de los otros autores. Además, sus propuestas teóricas son lógicas y coherentes y están fundamentadas en trabajos de campo relacionados a mi investigación.

Por otro lado, Turner elabora un acercamiento general y particular bastante completo del “símbolo ritual” clasificándolo en varias categorías según sus características y funciones, y señala las pautas necesarias para su análisis. Por último, este autor plantea una idea bastante interesante acerca del simbolismo, viéndolo no solamente como una expresión cultural, sino como una mediación entre el orden social y un cierto inconsciente colectivo, proponiendo así,

una visión más amplia del simbolismo, que trasciende la perspectiva antropológica y no se cierra a las de otras disciplinas como la psicología.

Precisamente, es en este sentido, donde las propuestas teóricas de Jung alcanzan una fuerte correspondencia con la línea seguida por Turner. Los arquetipos (formas o imágenes simbólicas *heredadas* de la naturaleza humana) son los elementos principales en los trabajos de Jung, que representan a los contenidos existentes en el inconsciente colectivo. Por otro lado, siendo este autor parte de la llamada ‘Psicología Profunda’, Jung se destaca como el único que ha interpretado lo inconsciente en función de la *naturaleza espiritual* del ser humano. Su alta concentración y atención en la estructura y sentido propio de universos simbólicos, alejados de la conciencia occidental tradicional, como el lenguaje de los sueños, las experiencias religiosas y las cosmovisiones orientales (considerados todos ellos como parte válida y auténtica de la personalidad), evidencian esta particular característica. Este hecho permite crear un puente entre estos análisis psicológicos y el mundo simbólico-espiritual presente en los rituales fúnebres.

Finalmente, hay un tercer punto fundamental que liga a los presupuestos teóricos junguianos con las ideas de Turner: lo simbólico como una dinámica social. En relación a esta concepción, Jung afirma que la psique contiene no solo los deseos reprimidos y temores ocultos, sino la experiencia de la realidad, del puesto que ocupa una persona en el cosmos. Por este motivo, el símbolo pasa también por un proceso de individualización y así, éste está en una transformación constante (aunque dentro del modelo arquetípico), que confirma que “todo lo que es verdad se transforma y sólo lo que se transforma continúa siendo verdadero. Todo envejece y tiene necesidad de metamorfosis” (Turner, en Vicente Rubino, 1999: 6). Esta idea encaja con la proposición del símbolo visto como parte de la praxis social y contribuye a analizar la influencia del modernismo en los dos lugares donde la investigación ha sido llevada a cabo y, de esta manera, permite establecer diferencias y semejanzas en relación a las formas de tratar a la muerte en la ciudad (vista como un proceso más individualizado, ligado ya al comercio) y en el campo, donde este hecho es procesado comunitariamente.

Por otra parte, los ritos de pasaje propuestos por Turner, basados en el esquema inicial de Van Gennep, serán el elemento básico esencial a partir del cual se realizará todo el análisis de la información obtenida. Estos rituales en particular presentan tres etapas o períodos por los

que debe pasar un neófito, para alcanzar nuevamente un estado normal: separación, margen o limen y reintegración. Precisamente son éstas las fases con las que se ha tratado de entender y explicar el proceso ritual fúnebre, tanto en el contexto urbano como en el rural; considerando al neófito como el difunto.

Se debe señalar, además, que toda la interpretación de lo simbólico ha sido efectuada tomando en cuenta el poder de la imaginación, no como algo opuesto a la realidad, sino valorando su trascendencia en incidentes sociales y funcionales. No existe entonces un determinismo imaginativo ni tampoco se debe “optar filosóficamente por la tesis clásica de lo imaginario opuesto a lo real... es de ese modo subestimar el nirvana de las fantasías” (Gilbert Durand, 2004: 400).

Sobre la metodología que se ha utilizado tanto en el trabajo de campo como en todo el proceso de sistematización de la información, se debe dejar en claro que dado que el carácter de esta investigación es antropológico y se basa en un análisis simbólico-comparativo de los rituales fúnebres, el trabajo ha tenido un corte cualitativo. Por este motivo no ha sido pertinente realizar un muestreo estadístico, sino una muestra criterial que corresponde a las necesidades del trabajo investigativo que serán posteriormente expuestas.

De esta manera, para la optimización de la investigación y el cumplimiento de los objetivos, (dentro del mencionado muestreo criterial), se requirió de personas que cumplan con las siguientes características:

- Hombres y mujeres que puedan proporcionar información histórica sobre los ritos de muerte, mayores de sesenta años.
- Hombres y mujeres, tanto indígenas como blancos y mestizos para que se pueda lograr el análisis simbólico-comparativo, entre dieciocho y treinta y cinco años.
- Niños y niñas entre cuatro y doce años para observar cómo ha evolucionado en ellos las distintas concepciones sobre la muerte.
- Empleados, tanto hombres como mujeres, de funerarias y de empresas de contratación prepagada de sepelios.
- Guías espirituales, *animeros* y personas relacionadas con el tema de la investigación.

Dentro de los dos lugares mencionados, los siguientes espacios han sido particularmente investigados, dada su trascendencia en el proceso ritual mortuorio: el cementerio, el lugar de velación y la Iglesia; siendo el primero de éstos el más importante, ya que es allí donde transcurren la mayoría de los hechos en relación al tema tratado. Los actores intervinientes e informantes, que se ajustan al perfil requerido están también en estrecha relación con los espacios anteriores, como se manifestó en el párrafo precedente. En Cayambe, los testimonios y opiniones de las siguientes personas estuvieron incluidas en la investigación: el panteonero, el párroco, los trabajadores del cementerio, los dueños de empresas de servicios exequiales, una comunidad de hermanas religiosas, tanatoprácticos, el Alcalde y varias personas empleadas en el Municipio y habitantes del lugar. En Cangahua los actores son similares: el sacerdote, la dueña de una funeraria, el presidente de la comunidad, el Presidente de la Junta Parroquial, la Teniente Política, personas ancianas, rezadores, trabajadores del Municipio y profesores y alumnos del Colegio *Intercultural Bilingüe Dolores Cacuango*.

He presentado a los jóvenes de este colegio como un actor colectivo, ya que el papel que desempeñaron fue muy productivo para el cumplimiento de los objetivos del trabajo investigativo; participando no sólo en grupos focales, entrevistas personales y sociodramas, sino que fueron, muchas veces, el nexo para presenciar directamente los rituales efectuados allí. Además, estos chicos pertenecen a comunidades indígenas de Cangahua que representan una visión juvenil entre la conexión que viven con las prácticas tradicionales y las modificaciones e influencias externas. Esta perspectiva es esencial para develar la real situación de los rituales fúnebres y el grado de influencia de otros factores en ellos, descubriendo hasta qué punto forman parte de una modificación cultural o hasta dónde son parte del carácter reivindicativo de su identidad.

En relación al tiempo que se consideró para esta investigación, son los últimos treinta años<sup>4</sup> los que serán tomados en cuenta, ya que en este margen ha sido factible trabajar, pues ha proporcionado datos pertenecientes tanto a una profunda tradición indígena, en el caso de la parroquia de Cangahua, como información que responde a la influencia del mundo occidental, que justamente en este último período de tiempo ha tenido mayor importancia. Sumado a esto, en los últimos años, el ingreso de nuevas actividades económicas-productivas

---

<sup>4</sup> Esta delimitación del tiempo no significa que si la memoria histórica de alguna persona se extiende de este período no será tomada en cuenta.

a esta zona ha hecho que cambien ciertos patrones tradicionales de vida que posibilitan el desarrollo del carácter comparativo del trabajo.

Para alcanzar los diferentes objetivos planteados, durante el trabajo de campo que duró aproximadamente seis meses, fueron utilizadas las siguientes técnicas. En una primera instancia, se realizaron entrevistas a los empleados de funerarias y de empresas de servicios exequiales en Cayambe para obtener un esquema básico general sobre la información, las características, la forma de trabajo, los costos, los clientes de estos lugares y sus preferencias. Además, las entrevistas también fueron aplicadas a representantes de cada grupo investigado como dirigentes políticos y autoridades comunales; y a personas que están relacionadas con la temática de la investigación. Posterior a esto, se hizo historias de vida tanto en Cayambe como en Cangahua para obtener versiones individuales y apreciaciones personales sobre los ritos mortuorios y poseer material para el estudio comparativo. Finalmente, para poder relacionar los elementos antes mencionados, se ejecutó algunos sociodramas y grupos focales que me permitieron apreciar las concepciones en torno a la muerte y los símbolos que intervienen allí tanto en la parroquia de Cangahua como en la ciudad de Cayambe.

Es importante mencionar en este punto que toda la información obtenida por los informantes ya nombrados y mediante las técnicas de recolección de datos, fue recogida a lo largo del trabajo de campo realizado desde agosto del 2008 hasta febrero del 2009. Por otro lado, es necesario recalcar que muchas de las citas que se presentan en este trabajo investigativo no hacen referencia a un informante en específico, ya que se ha guardado confidencialidad de la identidad de los mismos al ser la muerte un tema sensible, frente al cual muchas personas son vulnerables.

Las técnicas de registro utilizadas fueron una bitácora, un diario de campo, cámara de fotos, grabadora de voz y una filmadora. Después de ser recolectada la información fue sistematizada en fichas de acuerdo a entradas temáticas, previamente establecidas, que dividieron de alguna forma las distintas especificidades del trabajo. El material fotográfico y audiovisual recogido fue, de igual manera, clasificado según el mismo guión temático.

Las visitas a los cementerios, salas de velaciones, grupos de oraciones y las etnografías realizadas (Día de los Difuntos, misas especiales, misas de ‘Cuerpo Presente’, misas de ‘Las Almas’, velorios y empresas de servicios exequiales) fueron parte también del proceso

investigativo y contribuyeron a presenciar directamente las actividades y prácticas realizadas en este tiempo y espacio.

Antes de iniciar con el proceso de sistematización de la información, se realizó, igualmente, una revisión bibliográfica del tema, que incluyó la elaboración de fichas de carácter teórico y práctico, en el caso de obras que presentaban trabajos de campo. De esta manera, el producto investigativo final intenta presentar una amalgama que fusiona los datos obtenidos en el campo, más la información presente en las fichas tanto teóricas como empíricas, interpretando así, los símbolos y rituales en función de las categorías teóricas empleadas.

El análisis que se presenta a continuación estará dividido en cinco partes principales, cuya organización está basada en las distintas entradas temáticas en las que ya fue clasificada la información. Algunos de estos ejes han sido unificados porque sus contenidos son similares entre sí y porque esto contribuye significativamente a la mejor comprensión de la información.

De esta manera, se iniciará el estudio con un capítulo que incluye dos partes vitales: por un lado la exposición de un detallado acápite teórico que será la base para el análisis del símbolo y el rito fúnebre; y, en segundo lugar, una presentación del tema que señala los aspectos generales e introduce ciertos aspectos tanto históricos como contemporáneos de la realidad económica y socio-cultural de Cayambe y Cangahua; para dar una perspectiva más amplia al lector sobre el objeto de estudio. Luego de esto, con el fundamento del capítulo anterior, se realiza ya una interpretación a través de los datos recolectados en relación a los cementerios, tumbas, mausoleos y lápidas. No sólo es desarrollado un análisis simbólico, de todos los objetos presentes en estos contextos, sino que esta parte es complementada con aspectos económicos y sociopolíticos que se interrelacionan con todo el proceso fúnebre, incluyendo una geografía interpretativa del lugar. Posteriormente, el estudio simbólico-comparativo se centra en la Fiesta de las Almas y en el Día de los Difuntos, como celebraciones que reflejan la funcionalidad espiritual y el sentido verdadero de los rituales fúnebres. Además, dentro de este mismo capítulo, se presenta a un personaje liminal que proporcionará un nexo esencial para entender la relación vivos-muertos presente en la ideología rural: el animero. La última parte analítica de la investigación está basada en la información obtenida en cuanto a las velaciones, los entierros y los rituales *postmortem* se refiere; acápite esencial que funde claramente la teoría de los ritos de pasaje, considerando al difunto como un viajero-*pasajero*

que refleja su propia cosmovisión y la de sus familiares, en relación a una vida después de la muerte; marcando así diferencias y, similitudes también, en los dos contextos comparados.

Cabe recalcar que dentro de estos tres capítulos finales se encuentran varios subcapítulos dada la extensión de los mismos y las diferentes actividades realizadas. Además, no se ha elaborado una subdivisión extra para exponer las modificaciones socio-culturales, ya que éstas están incluidas en todas las partes anteriores dada su vital trascendencia en este estudio. A lo largo de la exposición de los datos, existen partes en las que se encuentran unidos los análisis urbano-rurales para enfatizar el aspecto comparativo de la investigación; no obstante hay ciertos subcapítulos donde se ha tratado por separado a cada lugar dada la complejidad y particularidad ritual respectiva. Para finalizar el trabajo, se establecen unas conclusiones que logran dar una explicación a los datos y cierran el discurso de la interpretación, tanto de carácter teórico como de naturaleza empírica.

# CAPÍTULO 1: EL SIMBOLISMO RITUAL Y EL ESCENARIO SOCIO-CULTURAL

---

## 1.1 El simbolismo ritual

El “simbolismo” es un tema que ha motivado discusiones no sólo en el ámbito antropológico sino a un nivel multidisciplinario, especialmente en la Filosofía, la Literatura y la Psicología. Al respecto se han planteado varias teorías y se han creado distintas escuelas. A continuación enunciaré las categorías teóricas que, específicamente, regirán el análisis de mi investigación.

En relación a la línea teórica que posibilitará este análisis, he decidido tomar, dentro de la Antropología Simbólica, las proposiciones teóricas de Victor Turner, especialmente, complementándolas con otros autores como Van Gennep y el psicólogo Carl Jung<sup>5</sup>, ya que considero que ellas presentan la perspectiva más idónea en relación al tema de estudio. En primer lugar, su gran aproximación al simbolismo desde una perspectiva ritual favorece la adecuación de sus planteamientos a mi objeto de estudio, siendo así, sus conceptos son mucho más funcionales a mi tema que los de los otros autores. Además, sus propuestas teóricas son lógicas y coherentes y están fundamentadas en trabajos de campo relacionados a mi investigación.

Turner (1973) elabora un acercamiento general y particular bastante completo del “símbolo ritual” clasificándolo en varias categorías según sus características y funciones, y señala las pautas necesarias para su análisis. La propuesta teórica simbólica de Turner será usada en su totalidad de manera general, profundizando en los conceptos del símbolo ritual y los ritos de pasaje. En lo que respecta a Carl Jung (1993), sus planteamientos serán empleados, únicamente, considerándolos como perspectivas psicológicas que apoyan las categorías teóricas de Turner. Finalmente, del autor Van Gennep se tomará exclusivamente los elementos que están en relación con la significación, la estructura y los componentes de los ritos de transición; los cuales son la base de la conceptualización que Victor Turner elabora de los mismos (1973).

---

<sup>5</sup> Estos tres autores representan al marco teórico general que se empleará en el análisis de los datos. Sin embargo, a lo largo de éste también se utilizarán propuestas teóricas más específicas de otros autores que se inserten en ciertas particularidades de los datos.

De esta manera, como se manifestó anteriormente, la teoría del último autor será utilizada solamente para el análisis de los datos que estén relacionados con los elementos que se tomarán de sus propuestas; mientras que las categorías teóricas de Carl Jung podrán ser empleadas a lo largo de todo el proceso analítico, siempre y cuando sean un aporte que no esté en contradicción con los planteamientos principales de Turner.

A continuación se expone la vinculación existente entre estas categorías teóricas y mi objeto de estudio y, por ende, la vía que marcará su utilidad dentro de este proceso investigativo.

Turner elabora un acercamiento general y particular, bastante completo, del “símbolo ritual” clasificándolo en varias categorías según sus características y funciones, y señala las pautas necesarias para su análisis. Además, este autor plantea una idea interesante acerca del simbolismo, viéndolo no solamente como una expresión cultural, sino como una mediación entre el orden social y el inconsciente colectivo, es decir, una fluctuación entre el control social y ciertas tendencias humanas innatas; proponiendo así, una visión más amplia del simbolismo, que trasciende la perspectiva antropológica y no se cierra a las de otras disciplinas como la psicología.

Es importante recalcar que la teoría de este autor logra ser un eje de análisis dentro de esta investigación, dada la complementariedad con la que trata al símbolo y al ritual. Definiéndolos de la siguiente manera:

...ritual es la conducta formal prescrita para ocasiones no asumidas por la rutina tecnológica, relacionada con seres o poderes místicos. El símbolo es la unidad mínima del ritual que aún conserva las propiedades características de la conducta ritual; es la unidad irreductible de estructura específica en un contexto ritual (...) una cosa que, por acuerdo general, se considera como tipificación o representación o evocación naturales de otra por poseer cualidades análogas o por asociación real o de pensamiento... (Turner, 1973:15).

A diferencia del signo (una expresión análoga o abreviada de una cosa conocida), un símbolo es siempre la mejor expresión posible de un hecho relativamente desconocido, un hecho que no obstante se reconoce o postula como existente (Cfr., 1973). Justamente, por esta característica de interdependencia de estos dos conceptos, los supuestos teóricos de Turner apoyan este trabajo ya que se intenta hacer una aproximación a los rituales fúnebres a través de sus símbolos. Además, una de las condiciones que el autor otorga, tanto a los ritos como a

los símbolos, está relacionada directamente con ese aspecto oculto, desconocido y misterioso de la muerte.

Otro aspecto importante es el de la clasificación de los símbolos. Ante lo cual, Turner propone la división de éstos en dos clases principales: los símbolos de referencia que incluyen elementos como la conversación verbal, la escritura, las banderas nacionales, etc., que son fundamentalmente cognitivos y se refieren a hechos conocidos (lo que vendría a ser el signo para Jung) y los símbolos de condensación que incluyen la mayoría de los símbolos rituales que son “formas altamente condensadas de comportamiento sustitutorio para expresión directa, que permite la fácil liberación de tensión emocional en forma consciente o inconsciente” (Turner, 1973: 27). Esta última significación especial que el autor da a los símbolos, permite tratar a los rituales mortuorios y a los elementos allí presentes, desde una perspectiva más psicológica, viéndolos como formas de expresar problemas emocionales. En este contexto, podrían incluso ser analizados como medios terapéuticos después del fallecimiento de alguna persona.

En total relación con lo anteriormente expuesto, al igual que Jung, Victor Turner afirma que el principal componente del símbolo ritual es el inconsciente colectivo y así, propone la definición del símbolo dominante del ritual de la siguiente manera:

...se refiere a hechos sociales que tienen una realidad empírica exterior a la mente de los individuos (...) después de todo, el símbolo ritual y el símbolo del sueño comparten la característica descubierta por Freud, de ser una estructura de transacción entre dos tendencias básicas opuestas. Es una transacción entre la necesidad de control social y ciertas tendencias humanas innatas y universales (...) pone a las normas éticas y jurídicas en estrecho contacto con fuertes estímulos emocionales (Turner, 1973: 35-36).

Hay que tomar en cuenta que para Turner, los símbolos rituales son simultáneamente símbolos de referencia y de condensación ya que son multi-referenciales y su cualidad esencial es su “yuxtaposición de lo físicamente burdo con lo estructuralmente normativo, de lo orgánico con lo social...” (Turner, 1973: 28). En este sentido, al tratarse este trabajo sobre el análisis simbólico de los ritos de muerte, es esencial la teoría de Turner, ya que logra fundir al símbolo con el ritual y los convierte en un factor de acción social, ya que el símbolo ritual se asocia con intereses, objetivos, metas y medios humanos, convirtiendo así a su estructura y a sus propiedades en una entidad dinámica. Dado que los símbolos rituales son parte del proceso social, Turner afirma que no se los puede analizar sin estudiarlos en una secuencia de tiempo en relación con otros acontecimientos.

Turner ha propuesto, además, tres propiedades básicas para los símbolos rituales dominantes. La primera es la de condensación, es decir, que varias cosas y acciones se representan en una disposición o arreglo único. La segunda, se refiere a que un símbolo dominante es una unificación de varios y diferentes significados, los cuales se interconectan ya que poseen en común cualidades o porque se los asocia con propiedades análogas; su generalidad les permite relacionarse con ideas y fenómenos diversos. La tercera propiedad es la polarización de significado, esto quiere decir que, por un lado, se refieren a componentes del orden social y moral de la sociedad (polo ideológico) y por otro, los significados son generalmente fenómenos y procesos naturales y fisiológicos (polo sensorial). En el segundo de los polos, los significados se relacionan estrechamente con la forma exterior del símbolo, provocando deseos y sentimientos (Cfr., Turner, 1973). Esta descomposición de la estructura, las características y la metodología de interpretación de los símbolos rituales, planteada por Turner, genera un fundamento base para desarrollar mi tema de investigación.

Por otro parte, los términos polo ideológico y sensorial se conjugan perfectamente al objeto de estudio, ya que en los ritos mortuorios están presentes tanto procesos naturales como sociales e incluso emocionales. Siendo el símbolo dominante el elemento básico del rito, éste engloba las principales características del proceso ritual total, permitiendo que, periódicamente, se convierta lo obligatorio en algo deseable. De esta manera, el símbolo dominante pone a las normas éticas y jurídicas en estrecho contacto con estímulos emocionales:

...el ritual, con su excitación social y estímulos fisiológicos directos como la música, cantos, bailes, alcohol y formas de vestir grotescas...lleva a cabo un intercambio de cualidades entre sus polos de significado. Por una parte, las normas y valores se saturan de emoción, mientras que las emociones se ennoblecen a través del contacto con los valores sociales. La tediosidad de la restricción moral se transforma en el amor a la virtud... (Turner, 1973: 28).

Es así como el rito vendría a ser una manera de adaptar y readaptar periódicamente al *individuo bio-psíquico* a las condiciones y valores fundamentales de la vida social: “el individuo eternamente rebelde es convertido, por un momento, en un ciudadano leal...es inducido a aceptar su destino culturalmente prescrito...” (Turner, 1973: 43). De esta forma, el rito conduciría al orden social, *domesticando*, de cierta manera, la naturaleza humana, controlando las energías primarias del conflicto y poniéndolas al servicio del orden social. Las normas sociales impondrían restricciones no naturales a los individuos cuya disposición

bio-psíquica los impulsa a tener una conducta supranormal o una vida anormal (Cfr. Turner, 1973). De esta manera, en los ritos fúnebres se readapta al ser humano a su nuevo estado y lo social da un significado y controla al hecho natural de la muerte. Justamente, a pesar de que la muerte es parte de la naturaleza humana, el difunto representa esta etapa de comportamiento extraña o anormal; motivo por el cual debe ser regulado socio-culturalmente a través de los ritos al igual que sus familiares o deudos y la sociedad a la que pertenecía, ya que su ausencia repercutirá directamente en estas personas.

En relación a los símbolos rituales, Turner plantea que para explicar de forma adecuada sus significados, es necesario penetrar en el contexto más amplio del campo de acción. Se debe analizar los tipos de circunstancias que dieron origen a la escenificación de un rito (fenómenos naturales, procesos económicos, tecnológicos, crisis vitales, ruptura de relaciones sociales cruciales, etc.). Estas circunstancias probablemente podrán determinar la clase de rito que se llevará a cabo. Así, las metas u objetivos del rito tendrán relación explícita e implícita con las circunstancias, antecedentes y, a su vez, ayudarán a determinar el significado de los símbolos. Luego, los símbolos tienen que ser analizados dentro del contexto de un rito específico.

Como se manifestó anteriormente, la teoría de Turner logra fundir al símbolo con el ritual y los convierte en un factor de acción social, ya que el símbolo ritual se asocia con intereses, objetivos, metas y medios humanos, convirtiendo así a su estructura y a sus propiedades en una entidad dinámica: la naturaleza esencial del símbolo. Dado que los símbolos rituales son parte del proceso social, Turner afirma que no se los puede analizar sin estudiarlos en una secuencia de tiempo en relación con otros acontecimientos. Siendo así, para el autor citado, el análisis estático vendría a ser como:

...un cadáver y, como dice Jung, un símbolo tiene vida (...) sólo en la medida en que está preñado de significado para hombres y mujeres que interactúan observando, transgrediendo y manipulando para sus propios fines, las normas y valores que el símbolo expresa (...) el símbolo es una fuerza independiente que es en sí producto de muchas fuerzas opuestas... (Turner, 1973: 45).

Precisamente, en este caso de estudio, los símbolos deberán estar relacionados con la influencia que el modo de vida urbano capitalista, sumado a los efectos de las plantaciones florícolas presentes en el cantón Cayambe, han ejercido tanto en los ritos de la ciudad que lleva el mismo nombre como en los de la comunidad indígena. Por este motivo, este autor

señala que para explicar de forma adecuada el significado de un símbolo, es necesario examinar el contexto más amplio del campo de acción, ya que es mediante la comparación con los otros sectores del sistema social que se evidencian: “los fines y objetivos manifiestos y evidentes de un rito dado esconden deseos y metas inconfesadas y hasta inconscientes. También existe una relación compleja entre los patrones de significados explícitos y ocultos, manifiestos y latentes” (Turner, 1973: 46-47).

En estrecha relación con lo anteriormente planteado, Victor Turner añade que para develar el significado de los símbolos y su interpretación, es importante considerar, por un lado, a las culturas como sistemas de símbolos y de significados compartidos y, por otro, tener en cuenta que el significado del símbolo no se remonta a operaciones mentales, sino a la acción misma creadora constante, a la praxis simbólica. De esta forma, propone que el orden viene del propósito y no del conocimiento, es decir que el estudio de los símbolos tiene que estar ligado a la práctica. Además, él plantea que como el significado del símbolo no tiene su origen en la mente humana, sino en la organización de las instituciones, se puede encontrar significados distintos de los cuales los *nativos* no son conscientes.

Por esta razón, él sostiene que se puede llegar a la estructura y propiedades de los símbolos rituales a partir de tres clases de datos: 1. forma exterior y características observables; 2. interpretaciones de especialistas y neófitos; 3. contextos significativos deducidos principalmente por el antropólogo (Cfr. Turner, 1973). Siendo así, es necesario conjugar las tres clases de datos que podrán inferir en la estructura de los símbolos rituales, ya que cada participante en el rito lo ve (al contexto significativo, estructura y propiedades) desde su propia perspectiva, como el autor lo expresa, “su propia visión estructural (...) está limitada por el hecho de ocupar una posición determinada o aun un conjunto de posiciones situacionalmente conflictivas” (Turner, 1973: 24-25). Así, las acciones de los participantes están gobernadas por distintos intereses, fines y sentimientos que impiden su comprensión de la situación total. Por esto, podría ser que exista algún significado o aspecto que para el observador y analista del sistema total pueda ser esencial, aunque para el actor que desempeña un papel específico no tenga ningún significado.

Además, específicamente en correspondencia a lo que el símbolo evoca, para Víctor Turner, la significación de un hecho simbólico debe tomarse en cuenta a partir de tres niveles o

campos de significación: 1. la significación exegética (interpretación endógena nativa), 2. la significación operacional (uso y cualidades afectivas vinculadas a este uso: agresiva, triste, arrepentida, alegre, burlona, etc) y 3. la significación posicional (relaciones estructurales entre los símbolos). La significación exegética contiene a su vez tres aspectos: el nominal que depende de las asociaciones del nombre del símbolo, el sustancial que depende de las propiedades naturales y materiales de los objetos utilizados como símbolos y, por último, el tecnológico que corresponde a los símbolos que son fabricados (Cfr. Sperber, 1988).

Según el autor antes mencionado, sería una aproximación esencialmente estática y unilateral el considerar únicamente, para el análisis de los símbolos, el marco cultural y estructural, ya que no tomaría en cuenta los procesos y cambios en las relaciones sociales. Precisamente, los símbolos instigan a la acción social y son definidos como *fuerzas* porque inducen al ser humano a la acción (Turner, 1967: 39-40).

Turner desarrolla conceptos teóricos, específicamente, en relación a los ritos de pasajes. Para ello, es importante recordar que para este escritor, el ritual es transformatorio, es decir, que es empleado para formas de comportamiento religioso relacionadas a transiciones sociales, y no se refiere a las ceremonias que son confirmatorias y hacen alusión a estados sociales en los que tienen gran importancia las instituciones político-legales (Cfr. Turner, 1973).

Víctor Turner se basa en los planteamientos teóricos de otro autor para definir al ritual de pasaje:

...tienden a acompañar lo que Lloyd Warner ha llamado el movimiento de un hombre a través de su vida misma, desde un emplazamiento fijo en la placenta del vientre materno, hasta su muerte y último emplazamiento fijo en su lápida como organismo muerto (...) para imprimir en los miembros vivientes la importancia del individuo y del grupo (...) nacimiento, pubertad, matrimonio y muerte... (Turner, 1973: 55).

En este caso, los ritos fúnebres reflejarían precisamente este cambio o transición no solamente en la persona fallecida, sino en las modificaciones sociales que se producen en las personas que aún viven.

Basándose en las propuestas de Van Gennep y Henri Junod, Turner amplía su concepción de los ritos de paso como:

...ritos que acompañan todo cambio de lugar, estado, posición social y edad...indican y constituyen transiciones entre estados (...) se encuentran en todas las sociedades,

especialmente, donde los cambios están en relación más con ritmos y períodos biológicos y meteorológicos que con descubrimientos tecnológicos (Turner, 1973: 53).

Por *estado*, el autor sostiene que es una condición relativamente fija y estable (cualquier tipo de condición estable o cíclica culturalmente reconocida) que incluye constantes sociales (status legal, profesión, cargo o función, rango o grado). Este término también es aplicado a condiciones ecológicas o físicas, mentales o emocionales en las que se encuentra un individuo o grupo social en un determinado momento. Por otro lado, la transición para Turner es vista como un proceso, un *llegar a ser* que tiene propiedades culturales distintas a las de un *estado* (Cfr., Turner, 1973). La muerte, como rito de paso, reflejaría justamente este proceso de tránsito del ser humano, de cambio de su condición biológica y sociocultural hacia un nuevo estado.

Se debe considerar que cada tipo de ritual tiene su símbolo decano o dominante, los cuales son como un medio o herramienta para el cumplimiento de los fines declarados de un rito determinado y principalmente, se refieren a valores que son considerados como fines en sí mismos: valores axiomáticos. De esta forma, los símbolos dominantes generan acción y tienden a convertirse en centros de interacción tal como lo plantea este escritor: “las personas se movilizan en torno a ellos, profesan su culto frente a ellos y les agregan otros objetos simbólicos para lograr santuarios compuestos” (Turner, 1973: 19).

Con respecto a los símbolos dominantes presentes en los ritos de crisis vitales, Turner afirma que éstos representan no a seres sino a *poderes o tipos de eficacia no empíricos*. Siendo así, el significado de ciertos de estos símbolos posee tanto constancia como congruencia a través de todo el sistema simbólico (Cfr. Turner, 1973). En este caso, es precisamente el simbolismo de la muerte (un cambio o transición en la vida del ser humano) en Cangahua y Cayambe el que se quiere interpretar a través de los símbolos dominantes y de sus denotaciones.

Tomando en cuenta la estructura propuesta por Van Gennep, Víctor Turner (1973) señala tres fases (separación, margen o limen e integración) dentro de la estructura de los ritos de transición y amplía el análisis de una de ellas. La etapa de separación se refiere a un comportamiento simbólico que requiere de un alejamiento de la persona o del grupo de su punto o estado anterior fijo en la estructura social. La segunda fase de margen o limen, representa un estado del sujeto ritual (el pasajero) ambiguo ya que pasa por un *mundo* que tiene pocas o ninguna cualidad del estado pasado o por venir. Finalmente en la tercera etapa,

es donde la transición se lleva a cabo y el proceso termina. El *pasajero* vuelve, una vez más, a un estado estable y se espera que su comportamiento sea acorde a las normas establecidas por la costumbre y los lineamientos éticos (Cfr. Turner, 1973).

En este sentido, esta división de fases se liga a los distintos momentos y circunstancias que se generan en torno a los ritos mortuorios, incluso el denominar *pasajero* al neófito crea un nexo con el difunto y con las connotaciones que se tiene sobre la muerte como un viaje tanto en los mestizos, especialmente en la religión católica, como en la ideología indígena. Además, en estricta relación a lo anteriormente planteado, Turner propone que el sujeto del rito del pasaje se vuelve físicamente invisible definido por un nombre y por un conjunto de símbolos. Sin embargo, el énfasis se pone en la transición en sí, más que en el individuo. De esta forma, frecuentemente se utiliza el mismo nombre para designar a todos los que están siendo iniciados y son llamados por el término genérico de *neófito* o *iniciado*. Si el modelo básico de la sociedad es de *estructura de posiciones*, el período de *liminalidad* vendría a ser como una situación *inter-estructural* (Cfr. Turner, 1973).

Dado que su situación es ambigua, el simbolismo que se confiere a la persona liminal es complejo y extraño, ya que se trata de dar una forma externa y visible a un proceso interno y conceptual modelado en torno a los procesos biológicos humanos a los que Lévi Strauss podría llamar isomorfos con procesos culturales y estructurales. Además, la invisibilidad estructural de las personas liminales tiene un doble carácter: por un lado, están y a la vez ya no están clasificados. De cierto modo:

...el neófito está estructuralmente muerto, por un tiempo corto o largo, él o ella pueden ser tratados de la misma manera que habitualmente se trata a los cadáveres en su sociedad...el neófito puede ser enterrado, obligado a permanecer inmóvil, pintado de negro u obligado a vivir en compañía de personas enmascaradas y monstruosas que representan a los muertos o peor aún a los no-muertos... (Turner, 1973: 56- 57).

Es así como los *pasajeros* son comparados o tratados como embriones, ya que no están ni vivos ni muertos, pero a la vez están tanto vivos como muertos. “Su condición es de ambigüedad y paradoja...la liminalidad quizás puede ser considerada como el no para todas las afirmaciones estructurales positivas” (Turner, 1973: 56- 57).

Nuevamente, la idea del período liminal se adapta al estado del difunto, siendo así, el ritual de la muerte en Cayambe y en Cangahua podría tener relación con este *estado de transición*

en el que el difunto *está* muerto pero se encuentra en un proceso de transición hacia otra vida o mundo. La imagen de la persona fallecida se inserta perfectamente en este período en el que su estado de neófito (a pesar de estar muerto) no le permite tener estabilidad, hasta que logra ser regulado por los ritos correspondientes al adquirir una nueva condición estable, aunque sea en “otro mundo”. Sin embargo, la reintegración del difunto en cada caso, sería realizada de forma específica en función de la cultura, del tiempo histórico, del lugar y de su propia cosmovisión.

Victor Turner concluye que el símbolo se debe convertir en objeto de estudio tanto de la Antropología como de la Psicología ya que las dos disciplinas se interesan por las acciones humanas y su complementariedad podría contribuir significativamente a su estudio. Sin embargo, a pesar de que Turner establece una conexión con el inconsciente colectivo de Jung, lo relaciona con el símbolo del sueño y reconoce que este autor despejó el camino para futuras investigaciones al plantear una clara diferenciación entre signo y símbolo; se debe hacer una clara alusión a la oposición de Victor Turner a uno de los planteamientos de Jung al considerar “a los símbolos rituales como idénticos a los síntomas neuróticos o sicóticos, o como si tuvieran las mismas propiedades de los símbolos de los sueños” (Turner, 1973: 32).

Dada la aproximación psicológica que Victor Turner plantea en su propuesta teórica y las analogías que ésta presenta con los planteamientos de Carl Jung, a pesar de que esta investigación es de carácter antropológico, también he tomado los supuestos teóricos de este autor. Además, mi elección se ha debido a la importancia de Carl Jung en relación a la Antropología Simbólica, ya que se centra en la conexión funcional entre la psique y sus productos, es decir, las manifestaciones culturales. Justamente, este interés hace que en sus estudios se incluyan conceptos y nociones procedentes de la antropología, la filosofía, el arte, la mitología, la religión y los sueños.

A continuación se expondrá, no una detallada presentación de la obra completa teórica de Carl Jung, sino algunos de sus planteamientos y concepciones en temas relacionados estrictamente con este trabajo investigativo y con la teoría antes mencionada de Victor Turner.

Los supuestos teóricos de Carl Jung (1973), a pesar de ser psicológicos, aportan al análisis de este estudio simbólico de ritos fúnebres porque interpreta lo inconsciente en función de una

cierta naturaleza espiritual del hombre y, precisamente por este motivo, considera a la experiencia religiosa no simplemente como un síntoma que debe tratarse, sino como parte esencial de la personalidad (Cfr. Rubino, 1999). En los rituales mortuorios se presencia este elemento espiritual-religioso que es expresado a través de las diferentes actividades que se realizan y las manifestaciones de símbolos.

Jung elabora una clara distinción entre signo y símbolo, entendiendo al primero como instrumento de comunicación elaborado, aprobado y controlado conscientemente, cosas que adquieren un significado reconocible mediante el uso común o una intención deliberada, es decir, sólo denotan los objetos a los que están vinculados. En cambio el símbolo es definido como:

...un término, nombre o aun una pintura que puede ser conocido en la vida diaria aunque posee connotaciones específicas además de su significado corriente y obvio. Representa algo vago, desconocido u oculto para nosotros (...) una palabra o imagen simbólica cuando representa algo más que su significado inmediato y obvio. Tiene un aspecto inconsciente más amplio que nunca está definido con precisión o completamente explicado (Jung, 1995: 17-18).

Así, un símbolo no es un signo o alegoría para representar algo conocido, sino que trata de indicar una realidad sobre la cual no se tiene alguna idea o es totalmente desconocida. Además, este autor sostiene que “la formación de los símbolos no puede tratarse como un tema aislado de los procesos instintivos (naturales), ya que de éstos proviene la fuerza motriz del símbolo, éste da la forma a los instintos desordenados” (Jung, 1993: 241).

La relación naturaleza-cultura, se ve claramente expresada en el pensamiento de Jung al considerar al símbolo como una expresión espontánea de la personalidad entera (consciente e inconsciente), es decir, reflejaría tanto las funciones espirituales como los movimientos más primitivos del ser humano; por este motivo, “el símbolo oculta una realidad compleja que está fuera de cualquier expresión verbal” (Garagalza, 2002: 52-53). Así, Jung afirma que el símbolo es una *maquinaria psíquica* que tiene como función el transformar la energía vital del ser humano, es decir, que en el proceso simbólico:

...la imagen sensible (natural) se vincula (confunde) con algo radicalmente nuevo, distinto y que la trasciende (...) por estar así situado entre la naturaleza (instinto) y la cultura (trabajo) el símbolo es una realidad necesariamente ambigua que está atravesada por una dialéctica irreductible, por una tensión creadora que nunca llega a agotarse completamente (Ídem, 2002: 92-93).

Por esto, la interpretación de un símbolo implica para Jung una acción creadora que marca una *transignificación* y ya que no existe la posibilidad de una verificación externa, el símbolo vale por sí mismo.

Lo expuesto anteriormente tiene correspondencia y validez con este trabajo, ya que los símbolos del objeto de estudio de la investigación, manifiestan, de cierta manera, las concepciones que las personas tienen en relación a una realidad desconocida: la muerte. Además, el proceso simbólico también se vería reflejado en estos rituales que conjugan tanto procesos naturales-instintivos como socio-culturales que no permanecen estáticos, sino que forman parte de la capacidad humana de reconstrucción constante. Esto implicaría también el hecho de expresar las tensiones psíquicas a las que el fallecimiento de una persona conlleva.

En relación a lo planteado, Jung fundamenta que el hombre contiene en sí un factor ordenador que se encuentra: “entre el espíritu y los instintos, entre el interior y el exterior, entre lo consciente y lo inconsciente” (Rubino, 1999:2). Este factor, a través de los símbolos, expresa la idea de liberación de tensión emocional e inconsciente, ya que logra ligarse con la vida onírica del ser humano. De esta forma, el autor afirma que la mayoría de los símbolos se desarrollan a partir de los sueños porque las personas producen símbolos inconscientes y espontáneamente en forma de sueños: “Por regla general, el aspecto inconsciente de cualquier suceso se nos revela en sueños, donde aparece no como un pensamiento racional sino como una imagen simbólica” (Jung, 1995:19). Es así como Jung afirma que la fuente más frecuente y universalmente accesible para comprender la facultad simbolizadora del ser humano son los sueños. El simbolismo de los sueños, es decir, sus ideas e imágenes no pueden ser explicadas únicamente en función de la memoria, sino también expresan nuevos pensamientos que jamás habían alcanzado la conciencia (Ídem, 1995: 35-36).

A pesar de que este estudio comparativo carece de una recopilación específica de sueños de los actores intervinientes; a lo largo del trabajo de campo se recogieron historias, testimonios, mitos, visiones e incluso una pequeña ensoñación, todas llenas de una carga simbólica significativa que estarían en relación con la teoría junguiana y no sólo denotarían esta liberación emocional (muchas veces inconsciente), sino también reflejarían concepciones y creencias entorno a la muerte.

La entrada teórica psicológica del arquetipo junguiano, marca de esta manera, una categoría de análisis esencial en el estudio ya que permite realizar una lectura distinta del simbolismo presente en los rituales fúnebres, al ser entendidos, no como pertenecientes a una cultura, cosmovisión o religión específica, sino analizando al símbolo desde la naturaleza humana, que unifica al ser humano a través del inconsciente colectivo.

De este modo, no se pretende establecer un conjunto exclusivo de simbolismos mestizos vs. indígenas, sino romper fronteras imaginarias a través de lo simbólico. Siendo así, el análisis también presentará un estudio que vaya más allá de la cosmovisión andina, pero sin dejar de lado la entremezcla de las memorias del pasado colonizador católico con la influencia del mundo actual y su readaptación a través de la ritualidad, la religiosidad popular y la espiritualidad.

Es precisamente en este punto, en donde los elementos *culturales* juegan un rol esencial ya que, si bien me baso en el arquetipo de Jung, los rituales y sus símbolos cobrarán relevancia y significado propio en cada uno de los lugares de investigación. Entonces, no se intenta presentar una visión esencialista ni dicotómica tradicional de la idea campo-ciudad, mestizo-indígena, ni construir identidades simbólicas ni culturas estáticas; pero sí contextualizarlas. De ahí que la información y el análisis que se detalla en este estudio investigativo, sean el reflejo y respondan directamente a los datos etnográficos.

Es importante aclarar, de igual manera, que cuando se habla de ‘pensamiento indígena’ o ‘cultura mestiza’ se realiza una generalización más ligada a los elementos comunes que encierran a las dos identidades, sin olvidar que tanto lo *mestizo* como lo *indígena* se interrelacionan, se encuentran y desencuentran, con-viven y experimentan juntos.

## *1. 2 Aspectos generales y referencias al escenario social y cultural de la ciudad de Cayambe y la parroquia de Cangahua.*

Una vez que se ha establecido el marco teórico que tejerá el análisis a lo largo de esta investigación, es importante también establecer el contexto de los lugares que serán estudiados, determinados por variantes económicas, sociales y culturales. Estos aspectos podrán contribuir brindando una perspectiva más amplia de Cayambe y Cangahua y servirán, al igual que los supuestos teóricos, como una herramienta fundamental para el desarrollo analítico del mismo.

El tema que corresponde a esta investigación ha sido desarrollado en varios escenarios en los que se han desenvuelto distintos actores. Considerando que mi estudio es un análisis simbólico-comparativo, los espacios girarán en torno a los dos lugares principales de mi investigación: la ciudad de Cayambe y la parroquia de Cangahua. Se iniciará, entonces, con una introducción general que pretende exponer el tema y nombrar ciertos aspectos tanto históricos como contemporáneos de la realidad económica y socio-cultural de los dos espacios; para dar una perspectiva más amplia al lector sobre el objeto de estudio.



Cangahua y el Cayambe/ 2008/ Autora.

### 1.2.1 Datos demográficos

Cayambe es uno de los nueve cantones de la Provincia de Pichincha y está conformado por cuatro zonas: el sur del valle que engloba a la meseta de Cangahua, la zona Sur Oriental que va desde la Comuna de Pucará hasta la hacienda de Pisambilla, la zona central o valle de Cayambe y la zona alta de la ecología denominada páramo Subalpino (Cfr. Vaca, 1999). El Cantón Cayambe está conformado por ocho parroquias de las cuales Ascázubi, Cangahua, Otón, Santa Rosa de Cusubamba y Olmedo son parroquias rurales, mientras que Ayora, Cayambe y Juan Montalvo son parroquias urbanas. Su extensión territorial es de aproximadamente 1350 kilómetros cuadrados y se encuentra a 2830 metros sobre el nivel del mar. Sus límites son: al norte con los cantones Otavalo, Ibarra y Pimampiro, y con el cantón Gonzalo Pizarro de la Provincia de Sucumbíos; al sur con Quito y El Chaco de la Provincia de Napo; al oriente con Gonzalo Pizarro y El Chaco; y al occidente con Pedro Moncayo de Pichincha. Según el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), se estima que la población del cantón Cayambe es de aproximadamente 85.795 personas<sup>6</sup>.

Es importante recalcar que este cantón ha experimentado un gran crecimiento poblacional a un ritmo del 3,6% promedio anual, ya que, de acuerdo al censo de 1990, el número de habitantes no sobrepasaba los 30.000, de los cuales el 36% vivía en zonas urbanas y el 64% en zonas rurales. Sin embargo, en la década de los 90, los habitantes del lugar aumentaron en más de un 50% y, especialmente, la población del área urbana incrementó considerablemente con alrededor de 14 000 personas (aunque a la parte rural del cantón se sumaron más de 9 000 habitantes) (INEC, 2001). Este crecimiento es el resultado del *boom* de la floricultura en toda esta zona y, por ende, de la continua migración de trabajadores atraídos por los puestos de trabajo ofertados por estas industrias, que actualmente representan una de las principales actividades económicas del cantón Cayambe. De esta manera, poco a poco, especialmente, la ciudad de Cayambe ha tratado de dar respuesta a este aumento de la población a través de la expansión de infraestructura y la urbanización; considerando, además, que tanto la parroquia de Ayora como Juan Montalvo han ido ‘adosándose’ a los límites de esta ciudad como resultado de un proceso de conurbación.

---

<sup>6</sup> VII Censo de Población y VI Vivienda, realizado en el año 2010. INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS - INEC, ECUADOR.

La ciudad de Cayambe es parte y cabecera del cantón que lleva su mismo nombre. Tiene una población de 50,829 habitantes, de los cuales la mayoría (75%) son considerados mestizos, siendo la población indígena relegada, por lo general, a las parroquias rurales. El cuadro a continuación muestra la diversidad étnica dentro de esta parroquia, según la pregunta de ‘Auto-identificación según su cultura y costumbres’ realizada en el último Censo 2010.

*Auto-identificación según su cultura y costumbres*

<b>AREA # 170250</b>	<b>CAYAMBE</b>	
Autoidentificación según su cultura y costumbres	Casos	%
Indígena	8,853	17.42
Afroecuatoriano/a Afrodescendiente	1,017	2.00
Negro/a	127	0.25
Mulato/a	431	0.85
Montubio/a	728	1.43
Mestizo/a	38,289	75.33
Blanco/a	1,249	2.46
Otro/a	135	0.27
Total	50,829	100.00

Al ser la cabecera cantonal, la ciudad de Cayambe concentra el poder económico, político y social de todo el cantón y presenta una dinámica mucho más ligada al mundo capitalista occidental moderno que las otras parroquias. Además, especialmente en las últimas décadas, con la llegada de las empresas florícolas y la consecuente migración de trabajadores, la ciudad se ha visto envuelta en un proceso de urbanización forzada, de cierta manera, viviendo una introducción de nuevas costumbres y tradiciones que han modificado e influenciado la forma de vida de sus habitantes.

Por su parte, Cangahua es la parroquia rural más grande del cantón. Se encuentra a 3186 m de altura y fue fundada el 29 de Octubre de 1970. Cangahua está conformada por cuarenta y nueve comunidades indígenas que desde 1970 tienen su propia personería jurídica, y siete barrios del centro poblado que suman una población de 16,231 habitantes (INEC 2010) representada y dirigida por el Presidente de la Junta Parroquial (Bayardo Lanchimba) y la Teniente Política (Nancy Chamorro). Además, existen seis organizaciones de segundo grado y cuatro comunidades independientes: Carrera, Pisanvilla, Candelaria y Pucará. Gran parte de los habitantes del centro poblado son mestizos, mientras que en las comunidades toda la población es indígena (Comunicación personal, Bayardo Lanchimba, 2009).

A diferencia de la ciudad de Cayambe, Cangahua constituye un punto de concentración de varias comunidades indígenas que aún mantienen vivas algunas costumbres y con ellas parte

de la influencia de la cosmovisión tradicional de este pueblo. El siguiente gráfico desglosa las identidades étnicas según la autodefinición de los pobladores de Cangahua, en base al INEC (2010), donde se aprecia que casi el 84% se consideran indígenas, frente a un 15% que manifiesta ser mestizo. Antiguamente esta zona estaba compuesta únicamente por población indígena, sin embargo la situación actual puede ser explicada por índices de emigración y por la influencia y el contacto cada vez mayor que se evidencia entre la ciudad y el mundo mestizo en Cangahua.

*Auto-identificación según su cultura y costumbres*

<b>AREA # 170252</b>	<b>CANGAHUA</b>	
Autoidentificación según su cultura y costumbres	Casos	%
Indígena	13,624	83.94
Afroecuatoriano/a Afrodescendiente	20	0.12
Negro/a	6	0.04
Mulato/a	9	0.06
Montubio/a	16	0.10
Mestizo/a	2,497	15.38
Blanco/a	38	0.23
Otro/a	21	0.13
Total	16,231	100.00

A pesar de este hecho, Cochapamba, en donde se centrará la investigación, presenta una lógica mucho más tradicional por algunas especificidades que se describirán a continuación. Cochapamba es una de las ocho comunidades indígenas que forma parte de la COINCA (Corporación de Indígenas de Cangahua) y, como todas las comunidades indígenas de esta parroquia, tiene su directiva que está encabezada por el Presidente, quien se encarga de la organización comunal del lugar en general. A pesar de pertenecer a Cangahua y tener las mismas formas de organización, en Cochapamba se ha logrado mantener, aunque no intactos, los rituales, las tradiciones y la forma de vida de sus pobladores debido a la fuerte resistencia que ellos presentan frente a las modificaciones e influencias externas. Esta comunidad es conocida como una sociedad aún ‘tradicional’ en la que perduran las costumbres antiguas; y el efecto migratorio no es todavía sentido ya que existe un bajo índice de migración interna y externa y la mayoría de sus pobladores no se encuentran involucrados en las actividades de las florícolas (Cfr. Lanchimba, Bayardo, comunicación personal, 2009). Esto se puede evidenciar a través de análisis de flujos espaciales que determinan la capacidad de retención o expulsión en función de ciertas actividades como educación y trabajo. Por ejemplo, en esta parroquia el 65% de estudiantes (de nivel secundario) estudian en sus propias parroquias y si deciden salir de allí, se dirigen exclusivamente a Cayambe. Además, Cangahua tiene un

importante grado de retención por trabajo en su propia parroquia (71%), ya que menos del 15% de sus habitantes se dirigen al centro urbano para laborar. Estas cifras contrastan con los índices migratorios en la ciudad de Cayambe, ya que un poco más de la mitad de la población se traslada a Quito a la secundaria y para la instrucción superior el flujo más importante también se hace hacia Quito (65%) e Ibarra (20%). Esta tendencia es explicada por las oportunidades de trabajo y estudio que ofrece la capital<sup>7</sup>.

Sin embargo, solamente el 1.8% de la población total del cantón ha emigrado internacionalmente (especialmente a España e Italia) en los últimos cinco años para conseguir trabajo y mejorar las condiciones económicas. Esta situación se inició en las ciudades, pero la tendencia a emigrar se ha ido extendiendo hasta el área rural. En el caso de la parroquia de Cangahua, este valor desciende a menos del 0.5% (INEC 2010). Sin embargo, son los flujos inmigratorios los que han tenido una gran trascendencia en el cantón, especialmente en la ciudad de Cayambe. Como ya se manifestó anteriormente, este aspecto está relacionado con el obtener mejores oportunidades de trabajo, básicamente por la floricultura, pero también por sectores comerciales y de servicios. Según los datos del VI Censo de Población 2001, la población que llegó a Cayambe desde hace 5 años fue de 4078 personas, de las cuales el 92% provenían de otras provincias (especialmente de Imbabura, Carchi, Manabí y Loja) y el 4.6% del exterior (la mayoría inmigrantes colombianos). Un dato interesante muestra que muchos de los inmigrantes, así trabajen en el campo, viven en la ciudad. Esta tendencia se podría explicar ya que los inmigrantes tanto urbanos como rurales se dirigen al mismo ambiente de donde provienen, es decir, si vienen de la ciudad de Santo Domingo, permanecerán en la ciudad de Cayambe, mientras que el principal flujo migratorio de proveniencia rural se establece en el medio rural.

Con respecto a los niveles de educación en el cantón Cayambe, hay que tomar en cuenta que existe aún un alto índice de analfabetismo; aunque en los últimos años esta cifra ha disminuido al pasar del 27.1% en 1990 al 14.7% en el 2001 y al 11.6% en el 2010 (INEC). Este porcentaje bajó tanto en la ciudad (de 12% a 6.4%) como el campo (de 36% a 18.5%). Pero la brecha entre los dos lugares de estudio sigue siendo evidente: 8.4% para Cayambe, mientras 21% en el caso de Cangahua. Por otro lado, es importante también considerar que en la zona rural es alto el número de estudiantes que abandonan la educación secundaria, debido

---

<sup>7</sup> Encuesta de Hogares realizada en el marco del proyecto CIUDAD-LaSUR, noviembre 2002.

a que ésta, por lo general se encuentra en las ciudades y no logra integrar el aspecto educativo con el cultural (INEC 2010). Además, es importante mencionar la brecha existente entre ciertos indicadores de desarrollo educativo y de salubridad, así como de la situación habitacional entre la ciudad de Cayambe (zona urbana) y Cangahua. Mientras el porcentaje de analfabetismo en el primer sitio nombrado es de 5.98%, en la parroquia rural es del 20.08% (Censo de Población y Vivienda 2010).

El tema de salubridad en el cantón es bastante complejo, ya que los niveles de salud son preocupantes, especialmente en las zonas rurales que no disponen de estos servicios ni de infraestructura como agua y alcantarillado. De igual forma, la tasa de mortalidad infantil y la desnutrición crónica de los niños menores de 5 años se acrecienta en las zonas no urbanas del cantón (62.9%). Igualmente en la parte rural del cantón se evidencia un porcentaje mayor al de la ciudad, que está relacionado, además, con los índices de pobreza del cantón que en estas zonas casi se duplican frente a las tasas de la ciudad<sup>8</sup>.

La tabla que se presenta seguidamente muestra un resumen del diagnóstico cuantitativo de la situación habitacional de los dos lugares de investigación, en base a la información estadística de los últimos censos, partiendo de la definición de ocho indicadores habitacionales que capturan distintas dimensiones del problema habitacional (Larrea, 2012).

*Tipología de Vivienda para las Parroquias de Pichincha: 2010<sup>9</sup>*

Parroquia	Alcantarillado	Agua potable	Electricidad de red pública	Recolección de basura	No hacinamiento	Servicios higiénicos	Índice de vivienda	Número de hogares
CAYAMBE	93,2	75,4	98,5	97,6	91,7	74,7	78,03	10336
CANGAHUA	12,6	11,1	90,3	34,0	89,4	56,0	9,17	3719

El análisis del *Índice de Vivienda* ha sido establecido en base al desarrollo habitacional de cada parroquia, transformado a una escala entre 0 y 100 puntos, siendo la más baja 9 y la más alta 96 puntos. A pesar de que al comparar los índices del 2001 con los del 2010, se evidencia una mejora en general en todas las parroquias, es preocupante el índice de Cangahua (9,17),

<sup>8</sup> SIISE Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador

<sup>9</sup> Tomado de: Larrea Carlos, 2012, *La Situación Habitacional en Pichincha y en el Ecuador: 2001-20101*, Universidad Andina Simón Bolívar (Unidad de Información Socio-ambiental, sede Ecuador).

llegando a ser uno de los más bajos en relación a toda la provincia de Pichincha. Por este motivo, siguiendo el estudio de Larrea (2012), esta parroquia ha sido clasificada en el *Grupo 4* que contempla áreas rurales marginales y de altura con déficit crítico de infraestructura y vivienda<sup>10</sup>. El caso más crítico corresponde precisamente a esta parroquia, donde el 11% de las viviendas tiene agua potable, un tercio dispone de recolección de basura y la mitad tiene pisos adecuados<sup>11</sup>. En contraste con estas estadísticas, la parroquia de Cayambe está ubicada dentro del *Grupo 1* que incluye áreas urbanas con las mejores condiciones habitacionales de Pichincha y del país<sup>12</sup>.

Todos los datos expuestos anteriormente que provocan una marcada diferencia campo-ciudad son esenciales para entender las relaciones socio-culturales que se dan entre mestizos, blancos e indígenas en el cantón Cayambe. Sin embargo, para comprenderlos mejor es fundamental, igualmente, recorrer el aspecto histórico de este lugar.

### 1.2.2 Referencias históricas

Antiguamente en toda esta zona, incluyendo lo que hoy sería la provincia de Imbabura y la parte noreste de Pichincha que fue conocida en la época colonial como Corregimiento de Otavalo, se asentaba la cultura Cayambi o Cayangue; un gran señorío ubicado al noreste de Quito. Varios siglos antes de la conquista de los Incas, desde el año 760 a.C. ya había surgido este grupo cultural, sobre el que algunos cronistas aseguran que fue la única organización preincaica que estuvo situada en este lugar. Sus límites eran: al norte el río Chota, al sur el río Guayllabamba, al este la cultura de los Quijos y Cofanes, y al oeste Rumicucho, Puéllaro y Perucho (Cfr. Moreno, 1981).

Era un gran cacicazgo, en el que se destacaban sus recursos naturales, su compleja organización, su producción agrícola, la de la coca, el ají y la minera, en especial, la explotación de la sal. Otro elemento importante de esta cultura fue los ritos y tradiciones que se realizaron por las fiestas del Inti Raymi y la simbología que evocaba el nevado Cayambe

---

<sup>10</sup> El grupo integra doce parroquias rurales con las condiciones más críticas de vivienda en Pichincha, como Pifo (rural), Tabacundo (rural), San José de Minas, Otón, Pesillo, Cangahua, Tupigachi, Nono, y Quito (rural).

<sup>11</sup> Para información detallada sobre esta tipología ver: Larrea, 2012.

<sup>12</sup> El grupo está integrado principalmente por Quito, las áreas urbanas de su entorno, como Pomasqui, Conocoto, Cumbayá, Nayón, y poblados del valle como Machachi, Puembo y Cayambe.

(Cfr. Guaña, 1992). Varios sitios arqueológicos evidencian la presencia de esta cultura prehispánica como: Quito Loma, Pucará, Pambamarca y las Tolas de Pingulmí, entre otros.

En 1480 los Incas invadieron parte del territorio Cayambe. Sin embargo, este grupo étnico presentó una clara oposición hacia la dominación, resistiendo por varios años a la conquista incaica. Finalmente este reino pasó a ser parte del Tahuantinsuyo desde 1505 hasta 1534. Dado el poco tiempo que duró la dominación de los Incas, la influencia de esta civilización no fue tan profunda, a pesar de que varios Cayambis fueron expatriados a otros lugares y separados de su territorio como mitimaes, ya que no se pudo establecer un control definitivo sobre este pueblo y el conflicto surgió más al nivel de las élites socio-políticas que de sus habitantes (Cfr. Vaca, 1999).

Esto no sucedió con la llegada de los españoles, tiempo en el que realmente se desestructuró gran parte de la lógica y forma de vida indígena a través de la época colonial. En primer lugar, se produjo la expropiación territorial y se reubicó al pueblo indígena a través de los pueblos de las reducciones. Este hecho modificó sustancialmente su modo de vida ya que:

Al producirse la expropiación territorial, simultáneamente, la administración colonial agredió los patrones culturales, desequilibró los esquemas vitales de las comunidades indígenas; rompió la relación ancestral de los pueblos andinos unidos con la madre Tierra... (Rodas, 2005: 17-18).

Además, muchos indígenas fueron reclutados para realizar trabajos forzados en las minas, las mitas, las iglesias, los conventos y los obrajes. Tanto la religión, en este caso, la Iglesia Católica, como el sistema de hacienda implementado fueron esenciales para la dominación española ya que jugaron un papel fundamental en la época colonial no sólo efectuando una dominación a nivel político-económico, sino interviniendo directamente en sus prácticas y creencias ancestrales. Muchos actos colonizadores fueron justificados por estas dos instancias. Incluso casi la totalidad de las haciendas del valle de Cayambe pertenecieron a algunos conventos religiosos como los Mercedarios, los Dominicanos, los Agustinos y los Jesuitas. De esta forma, el pueblo indígena se convirtió en *huasipunguero*, *yanapero*, *mitayo* y en servidor de los conquistadores (Cfr. Espinosa, 1988).

Toda la zona de Cangahua pertenecía a grandes haciendas como la de Guachalá, la de Protog y la hacienda La Compañía. En el año de 1808 se reporta una población total de 1324 personas, de las cuales el 5.2 % eran blancas y se dedicaban a la administración o al servicio

de las haciendas de la parroquia (dueños o mayordomos), al comercio y a la labranza. Por otro lado, la población indígena era del 94.7 %. De este porcentaje, el 79.1% eran indios de la hacienda y el 20.9 % eran libres (Cfr. Dudley, 1988).

El proceso hacendatario fue uno de los mayores causantes de la dependencia y la desestructuración de las lógicas y formas de vida indígena; y el principal eje de los abusos y explotación colonizadora. Sin embargo, la hacienda también creó un espacio para la reunificación de un gran número de indígenas desarraigados, significando así nuevos puntos de encuentro, de inserción de readaptaciones y del aprovechamiento de antiguas instituciones andinas con funciones integradoras. De esta manera, “la hacienda fue un lugar marcado por el conflicto constante entre los objetivos mercantilistas colonizadores y la resistencia y creación de nuevas formas de subsistencia indígenas” (Fonseca, 1991: 439-440).

Es así, como en este contexto, considerando que en el cantón Cayambe se encontraban varias de las haciendas más grandes e importantes como Guachalá y Pesillo, especialmente durante el período entre 1926 y 1954 se producen muchas de las demandas y luchas indígenas más grandes y significativas por la tierra y los derechos étnicos. Estos fueron unos de los hechos más importantes que sucedieron: en 1926 la organización del primer sindicato campesino-indígena en Cayambe; en 1944, la creación de la Federación Ecuatoriana de Indios a base del esfuerzo de líderes indígenas de Cayambe como Dolores Cacuango, Jesús Gualavisí, Virgilio Lechón y en 1954 la huelga en la hacienda de Guachalá que exigía mejores condiciones laborales.

Un punto importante que se debe tomar en cuenta es el rol que jugaron los intelectuales de izquierda durante estos sucesos que iniciaron en los años veinte, tiempo en el que en Quito se organizó un partido socialista. Éste apoyó, dando fuerza y cohesión a las organizaciones indígenas nacientes y tomó como suya la demanda de la tierra. (Cfr. Ídem, 2002). De cierta manera estos simpatizantes urbanos de izquierda, representaron una especie de intermediarios que les brindaron legitimidad para presentar sus demandas al gobierno. Pero por otro lado, todos los levantamientos y las demandas exigidas por los indígenas, ayudaron también a conformar en sí al movimiento socialista ecuatoriano.

Siguiendo a Becker, todos estos acontecimientos fueron esenciales, al constituirse como antecedentes, para la consolidación de la Reforma Agraria (Cfr, Becker, 2002). Este hecho

trascendental que marca la dinámica de las relaciones en este lugar, se da inicio en 1964 con la ‘Ley de la Reforma Agraria’, expropiando a los dueños de las grandes haciendas, obligándolos así, a entregar las tierras a los *huasipungueros*. El resto del territorio queda en manos de empresarios agrícolas para la producción de flores, leche y madera o es vendido a cooperativas indígenas agrícolas que privatizan las tierras comunales. De esta manera, el Estado busca capitalizar a la agricultura y convertir al indígena en un campesino propietario agrícola que se inserte, de este modo, en la vida nacional.

...promover el desarrollo de esas comunidades introduciendo innovaciones tecnológicas y nuevas formas de organización de la producción, la comercialización y los servicios. Implícitamente se pretendía salvar la brecha que separaba a los indígenas del resto de la sociedad a través de una modernización que sustituyera prácticas tradicionales (y como tales obsoletas) por otras más eficientes (...) los proyectos desconocían el potencial cultural de los pueblos indígenas, menospreciaban sus soluciones técnicas y descalificaban sus formas organizativas (Bretón, 2000: 299).

Sin embargo, la transferencia de la propiedad de la tierra que realizó la Reforma Agraria, de manera que al final, ésta llegara a pertenecer a los trabajadores agrícolas, no fue suficiente para solucionar la situación de los indígenas. Muchas de las cooperativas fueron mal administradas, las tierras entregadas no eran fértiles, no se dio una asistencia agrícola ni créditos que pudieran ayudar al indígena e incluso varias personas fueron desplazadas hacia tierras lejanas como el Oriente para colonizar estos lugares. Como sostiene Becker y Tutillo, las medidas implementadas incrementaron la desigualdad socioeconómica de este grupo étnico, ya que simplemente representaron la política económica del país que a mediados del siglo XX, empezó a orientarse hacia la modernización del aparato productivo, la ampliación del mercado interno y la “inserción” de todos los estratos de la sociedad a través de la modernización del agro (Cfr, 2009):

Su orientación ideológica era la de la modernización y el objetivo era hacer más eficiente la producción agrícola antes que intentar llevar a cabo una distribución de las tierras y de los recursos (...) En Cayambe, la reforma agraria simplemente significó una mayor penetración capitalista en el campo, una concentración de empresas agrícolas y el desarrollo de agroindustrias. El gobierno entregó tierras a los indígenas, pero no equipamiento agrícola, semillas o asistencia técnica (...) impidieron la transición a sistemas de agricultura sostenibles (Becker y Tutillo, 2009: 212-213).

A finales de los años 80 se ejercieron políticas de ajuste estructural: Intensificación de las relaciones capitalistas de producción, al incrementar la inserción de los campesinos indígenas en las actividades mercantiles. De esta manera, se crearon nuevos espacios de actividad de

producción no tradicional, se puso énfasis en la agro-empresa y en la producción para la exportación (Cfr, Ferraro, 2004).

Todo esto provocaría nuevos conflictos ya que aceleró el proceso de proletarización y descampesinización de las comunidades indígenas que debieron articularse a la lógica capitalista del mercado para continuar sobreviviendo, descomponiendo así su propia estructura sociocultural. Sin embargo, el poder apropiarse de las tierras, marca un hito bastante simbólico como libertad identitaria del pueblo indígena, aunque la Reforma Agraria lo haya ligado también a nuevas cadenas comerciales de explotación y a la lógica moderna del mercado capitalista. Por este motivo, los movimientos indígenas continúan y la lucha iniciada en Cayambe por las tierras, sólo fue el inicio de la constitución del movimiento indígena a nivel nacional que ahora consolida sus levantamientos en el reconocimiento de su etnicidad particular. En este contexto, sumadas las consecuencias directas de la globalización, es en donde aún subsisten y se desarrollan las tradiciones y cosmovisión de las comunidades indígenas de Cangahua.

### 1.2.3 Contexto socioeconómico actual y modificaciones culturales

En los últimos años, han surgido muchos líderes indígenas que han alcanzado incluso una representación política, a parte de las distintas confederaciones, movimientos sociales, políticos y grupos que han sido conformados con el objetivo de mejorar la situación indígena, no sólo en aspectos infraestructurales, sino como una cultura con tradiciones y cosmología propias y válidas que puedan ser incluidas en el contexto nacional. Siendo así, ha habido una notable mejoría en cuanto a la educación, la capacitación, y la profesionalización del pueblo indígena se refiere. Este último hecho es considerado como un factor esencial en el cambio de la situación indígena, el conocimiento de sus deberes y derechos, la visión sobre sí mismos y las modificaciones positivas y negativas de su propia cultura<sup>13</sup>.

Actualmente se dedican a la crianza de animales, la producción de leche, la agricultura con la siembra de papas, cebada, trigo y, especialmente, cebolla, que se ha convertido casi en un monocultivo. Sin embargo, en las últimas décadas, algunas de estas formas de producción se

---

<sup>13</sup> VII Censo de Población y VI de Vivienda (2010).

han visto desplazadas por la migración o por el ingreso de las florícolas en estas zonas, que han modificado sustancialmente el modo de vida de sus habitantes.

Otro factor de cambio cultural en el mundo indígena ha sido la fuerte difusión de la Iglesia Evangélica, aunque la mayoría de la población pertenece a la comunidad católica-cristiana. Esta Iglesia plantea un enfoque distinto que afecta a la cultura tradicional, imponiendo muchas veces sus prácticas, a parte de que cobran el diezmo y prohíben usar ciertos elementos culturales y accesorios de vestimenta, o ciertos rituales propios. Frente a este escenario hay resistencia y actitudes no pasivas en algunas personas como en un dirigente indígena al manifestar lo siguiente:

...vino Jesucristo acá a la Tierra (...) no vino a quitar todas las cosas, o sea a desnudarnos ni tampoco a cambiar la mente sino que vino a liberar de la esclavitud, de todas esas cosas que existen, entonces ellos quieren nuevamente someter a eso (...) eso está malísimo entonces digo yo digo la creencia no obedece que nosotros vayamos sacando nuestra cultura, nuestra identidad...Y los diezmos, y las ofrendas, las primicias, no sé cuánto, no sé cómo. O sea estamos volviendo al mismo sistema de haciendas de la iglesia que hicieron eso. Entonces, ¿a dónde estamos yendo?...

Aunque antiguamente toda esta zona se caracterizaba por la agricultura, la ganadería y la economía campesina (incluyendo la venta, producción y comercialización de leche); actualmente las principales actividades de Cayambe giran en torno a la floricultura que representa el 75% de la producción florícola del Ecuador. Este hecho y sus inevitables consecuencias, sumado a procesos que se han dado en los últimos años, como la Revolución Agroindustrial, con la capitalización de la agricultura, y la Globalización han ejercido una notable modificación en elementos culturales como las costumbres, tradiciones y forma de vida de los habitantes del lugar, que responden, cada vez más, a esta realidad global (Cfr. Vaca, 1999).

Este hecho también ha contribuido al aumento de nuevas actividades económicas como el comercio (venta de ropas, comida, tiendas, ventas ambulantes, etc.) y, en un porcentaje menor, de la migración externa e interna de personas<sup>14</sup>. Estas diferentes formas laborales están en función de la economía de las personas y de la clase socio-cultural a la cual pertenecen.

---

<sup>14</sup> Algunas mujeres viajan a ciudades más grandes para trabajar como empleadas domésticas.

A pesar de esta situación, Cayambe aún mantiene una fuerte sociedad tradicional que practica las normas y ritos de la Iglesia Católica y sus preceptos conservadores. Esta ideología se ve reflejada en varias de las celebraciones y rituales, no sólo festivos, que se realizan.

Por otro lado, desde aproximadamente el año de 1976 se inició el proceso de instalación de las plantaciones en la zona de Cayambe. Muchas haciendas, antes ganaderas, se convirtieron en florícolas. Esto causó la migración inicial externa de colombianos y peruanos y, más adelante, la migración interna, especialmente de personas de la costa de bajos recursos, por la gran demanda laboral generada. De esta forma, la población, al igual que la misma dinámica de Cayambe empieza a ligarse con la conflictividad urbana que incluye un aumento de violencia y delincuencia en la zona.

Surgió una gran fuente de empleo, se incrementó el poder adquisitivo y el desarrollo infraestructural de las zonas aledañas a las plantaciones. Los habitantes de muchas comunidades indígenas también fueron captados por esta gran oferta de mano de obra y, de esta manera, se insertaron en la lógica de las florícolas<sup>15</sup>. Esta situación cambió sustancialmente la vida tradicional de las personas, ya que debido a los horarios, al empleo realizado y al encuentro con nuevas formas culturales, poco a poco tuvieron que adaptarse a estas nuevas condiciones y a la introducción del mundo blanco-mestizo. Así, el sistema organizativo y social-identitario indígena se vio afectado: las reuniones y trabajos comunales ya no pueden ser elaboradas con facilidad por la mínima presencia de asistentes; aumenta el número de problemas dentro del hogar y la familia; de niños cuidados por sus abuelos, o que permanecen solos en las casas y de madres solteras. En cuanto a los jóvenes, como consecuencia de las florícolas se ha visto un incremento de la delincuencia y de las pandillas juveniles (Ulcungo, Ricardo, comunicación personal, 2009).

Dentro de Cangahua, como lo afirma uno de sus dirigentes, existen varias comunidades que están bastante influenciadas por las plantaciones, situación que se ve reflejada claramente en sus modificaciones culturales; y son precisamente aquellas que se encuentran más cerca de estas instalaciones como: Porotog, Candelarias, Carrera, Larkachaca, la Victoria y San Antonio. Cochapamba es una de las comunidades menos afectada por este proceso, que está aún un poco al margen de los problemas antes expuestos.

---

<sup>15</sup> [http://nccr-ns.epfl.ch/autres\\_rech/pdf/equateur\\_chap\\_4a.pdf](http://nccr-ns.epfl.ch/autres_rech/pdf/equateur_chap_4a.pdf).

A pesar de este hecho, en esta zona se reconoce la existencia de problemas relacionados con elementos identitarios y discriminatorios. Sobresale el deseo de pertenecer y ser reconocido como una persona más mestiza que esté distante de las características generales (físicas, vestimenta, idioma, comida) de los indígenas. Como lo plantea una chica de la comunidad: “A veces la gente se avergüenza de las cosas de aquí. Por ejemplo muchos dicen que no hablan quichua, pero sí hablan sino que no quieren que les oigan hablar”.

Otro joven afirma que el intercambio cultural es el principal factor de cambio: “Bueno, yo creo que es cuando se mezclan las culturas, por ejemplo una persona del campo se casa con una de la ciudad, entonces ahí se pierden algunas costumbres”<sup>16</sup>. En esta afirmación se observa, además, como el joven asocia el cambio cultural específicamente al área urbana versus la rural.

Sin embargo, un estudiante del ‘Colegio Intercultural Dolores Cacuango’ plantea que existe una gran resistencia de algunas costumbres indígenas que no pueden ser cambiadas, especialmente aquellas que están relacionadas con la organización comunal, la reciprocidad; y el compartir y el vivir en comunidad: “allá es muy diferente, allá todos se conocen, ¿cómo se llaman? ¿quiénes son?; en cambio en la ciudad lo difícil es conocerse, no saben ni quiénes serán, pero la cosmovisión de ellos es muy diferente...”.

Este proceso puede ser evidenciado, especialmente en los jóvenes y en las instituciones educativas del lugar (dentro de la parroquia existen veinte y seis colegios y escuelas). Específicamente, en la comunidad de Cochapamba se encuentra el *Colegio Bilingüe Intercultural Dolores Cacuango* que presenta un caso bastante interesante que confirmaría lo anteriormente expuesto. Fue fundado en 1999 y tiene un total de doscientos veinte alumnos, de los cuales la mayoría pertenece a comunidades indígenas cercanas. Este colegio presenta una cierta particularidad al tratar de mantener, a través de un pensum distinto, el quichua, idioma tradicional del lugar, en conjunto con la cosmovisión y tradiciones indígenas; sin dejar de lado materias relacionadas al mundo capitalista moderno<sup>17</sup>. Sin embargo, no

---

<sup>16</sup> A pesar de que varias de las comunidades indígenas que forman parte de Cangahua, son bastante tradicionales, cada vez se insertan más en la dinámica del mundo mestizo moderno y se han dado casos de matrimonios con personas que no residen en el lugar.

<sup>17</sup> Entre estas se destacan: Literatura de las Nacionalidades Indígenas, Trabajos Agrícolas, Sociología, Computación e Inglés.

solamente el ámbito académico se adapta a esta doble lógica cultural, sino que ésta es expresada también a través del uniforme, de los profesores y de todas las actividades sociales y recreativas que se realizan allí. Es en este contexto en donde se realizó el trabajo investigativo y por medio de esta institución educativa se logró establecer un nexo con la comunidad para el desarrollo del mismo.

Siendo así, actualmente, su vida es un reflejo de esta adaptación, que se compone de la influencia de ciertos aspectos externos y de la resistencia de otros inherentes a su realidad socio-cultural. Es bastante interesante el nexo que se vive entre las prácticas tradicionales, cuyo carácter reivindicativo identitario permanece activo y las modificaciones e influencias externas, las cuales se ven reflejadas tanto en el aspecto estético como en las ideas y actuaciones que se manifiestan.

Sin embargo, esta situación no ha producido únicamente consecuencias en el mundo indígena, sino que ha provocado también cambios dentro del mundo blanco-mestizo de Cayambe. Algunas personas opinan que las plantaciones han traído mucho desarrollo y beneficios comerciales y económicos, pero también han causado problemas medioambientales y sociales. Además, las plantaciones en Cayambe han contribuido a que esta ciudad se inserte en el mundo urbano moderno, como se muestra en las citas a continuación planteadas por habitantes mestizos del lugar:

- “Las flores le dieron vida a Cayambe, le dio comercio, vino gente de otros lados, a los costeños les toca adaptarse al medio...”.
- “Ahora que hay bastante dinero, corre como río el dinero, de 40.000 a 60.000 personas tienen trabajo, tenemos grandes comerciantes, el *Tía* hace cuatro años, el *Aquí* hace ocho años, el *Santa María* hace dos meses, el Banco del Pichincha desde el año 78”.
- “A la plantación por lo único que se entra es por la parte económica. Osea por el mensual, de ahí por el trabajo no. Es duro, duro, la contaminación, el cansancio, la comida no es buena, entonces no ayuda en nada (...) No se puede comer en la casa, no se tiene ningún tiempo... Osea cada mes puede descansar unos dos días...Ya no se hace nada en la casa, sólo en la plantación se pasa”.
- “Sí ha cambiado, los jóvenes especialmente, por esta situación del apuro, de venir cansado del trabajo, ya no hay un diálogo en la familia (...) salen a las cinco seis de la mañana y regresan cinco seis de la tarde”.

En este contexto, siendo Cayambe actualmente un centro migratorio, un *mosaico cultural*, se desarrollan paralelamente los dos ejes de estudio, presentando modificaciones que se dan tanto en la forma de vida citadina como en el espacio rural. De ahí que las costumbres y la cosmovisión que el ser humano ha tenido en su vida se vaya recreando, adaptándose a las

nuevas necesidades del mundo materializadas en los distintos rituales, como lo plantea una mujer indígena de una de las comunidades del lugar:

...la cultura es una construcción permanente, no es estática, se redefine, reactualizándose de acuerdo a las circunstancias que nos toca vivir a los colectivos (...) las comunidades más cerca de lo urbano han tenido que convivir con esta otra realidad que presenta el desarrollo económico, que modifica los comportamientos culturales...

De esta manera, los ritos fúnebres están ligados a una doble lógica: por un lado a estos conceptos tradicionales católicos que se complementan o, a su vez, se contrarrestan con el nuevo proceso globalizador que vive esta ciudad.

## CAPÍTULO 2: ANÁLISIS SIMBÓLICO COMPARATIVO DE CEMENTERIOS, TUMBAS, MAUSOLEOS Y LÁPIDAS.

---

### 2.1 Los cementerios: Una expresión religiosa, socio-política y cultural de la muerte.

#### 2.1.1 Cayambe

El único camposanto de la ciudad de Cayambe y de algunas parroquias cercanas como Juan Montalvo está situado a tres cuadras de la iglesia y está rodeado por un muro de piedra y ladrillo pintado de blanco. Se aprecia también dos columnas grandes que forman un arco a la entrada del cementerio. En la parte superior de la puerta se observa una cruz de metal. La entrada está marcada claramente por una puerta de metal que permanece siempre cerrada con un picaporte que puede ser removido fácilmente por dentro o fuera del lugar. Tres gradas separan al cementerio de la calle. En la puerta está enmarcado lo siguiente: *Beati Mortui Qui in Domino Moriuntur*.<sup>18</sup> Toda esta geografía simbólica denota el carácter sagrado del lugar y su inseparable nexo con la religión católica. Incluso, se pone un título a la entrada que hace notoria la pertenencia del cementerio y de la muerte a Dios, siendo así ésta es vista como voluntad y designio del Señor.

Al pasar por el cementerio, al entrar o salir de éste, la gente siempre se santigua como una señal de respeto. Dentro de este lugar hay un constante silencio, el caminar de las personas es lento y sus conversaciones son realizadas en voz baja, por la connotación no sólo sagrada sino de temor que infunde el camposanto; dada la concepción ambigua de la muerte:

la muerte es un hecho real, concreto pero proteiforme (...) el concepto está, de hecho, sobredeterminado, se plantea en términos tan heterogéneos (...) aunque en el plano de la percepción, la vivencia y la imaginación, la muerte es inaprensible (Thomas, 1991: 11-12).

La Iglesia Católica, por su parte, trata de distensionar este significado de la muerte como el fin de la existencia, sosteniendo que hay una vida futura esperanzadora para los que siguen el camino y los preceptos del Señor<sup>19</sup>. Esta idea está totalmente ligada con ritos fúnebres que

---

<sup>18</sup> Bienaventurados los que mueren en la morada del Señor/bajo el cobijo del Señor

<sup>19</sup> De cierta manera, el ser humano necesita apoyarse en alguna creencia sobre las cosas para las cuales no encuentra una explicación razonable. Sin embargo, a pesar que para muchas personas los planteamientos de la iglesia son un consuelo, para otras simplemente constituyen un elemento más de confusión y temor hacia la muerte.

deben ser realizados para el descanso eterno en paz del difunto y con prácticas que deben ser efectuadas para ser merecedores del *cielo*. Como lo sostiene el párroco de Cayambe:

la muerte de Jesucristo significa justamente esto, abrirse a la vida eterna, Jesucristo por su muerte resucitó, si no hubiera muerto no hubiese resucitado, entonces como Jesucristo resucitó, venció la muerte, y la muerte en términos bíblicos significa el pecado y el pecado significa el total alejamiento de Dios (...) es decir, nuestra fe no es una fe de muertos sino de vivos, la muerte es un paso de la vida, no es el final de la vida, esa es nuestra fe, si entonces si al morir, si la vida del ser humano se terminara en la condición del cuerpo, entonces para qué vivo. Se pasa a la vida eterna, entonces en la vida eterna esperamos el juicio de Dios, cuando venga a juzgar a los buenos y a los malos, ¿o sea pero cuándo será eso? No lo sabemos, pero donde le espera el juicio, osea no es que es juzgado inmediatamente (...) somos nosotros los que peregrinamos...

De esta forma, la iglesia trata de hacer cumplir sus mandatos y justifica muchas de sus prácticas fúnebres. Estos sentimientos mezclados entre: la impotencia frente a la muerte, la supuesta vida eterna celestial y el juicio final que le espera al ser humano, son plasmados en la iconografía y las construcciones existentes en el cementerio como lo veremos más adelante.

La forma del cementerio está dada por un corredor principal de adoquines que lleva a una cruz, dividiendo así el lado derecho e izquierdo, delantero y posterior del mismo. Tanto el lado izquierdo como derecho de la parte delantera del cementerio están rodeados por cipreses y tienen una especie de arco-puerta formada con estos árboles y algunas piedras en el centro de esta entrada. Como se aprecia en esta descripción, ya desde la entrada al camposanto, se evidencia la fuerte presencia del símbolo del árbol (conexión entre el cielo y la tierra, lo sagrado y lo profano) en relación a la muerte. Además, los bosques *evocan* al agua, como manifiesta el panteonero del lugar: “A esos árboles no hay que tocar porque me han dicho que son los que atraen a la lluvia y es bueno que aquí llueva”. En este caso, el árbol nos conlleva, a su vez, al simbolismo del agua, es decir, se crea un nexo directo entre el agua y su importancia *purgatoria* dentro del proceso fúnebre. En este caso, es esencial considerar que, aunque nos estamos refiriendo al cementerio de Cayambe, muchos de los difuntos enterrados allí son indígenas o mestizos y que esta analogía del agua ha sido bastante común en el pensamiento tradicional, tanto así que aún mantiene esta connotación en los ritos fúnebres indígenas como se analizará en el capítulo seis.

El culto al agua, en las religiones andinas está ligado a la vida, a la muerte, a la feminidad...los lagos como los espejos reflejan las imágenes; de hecho, en las celebraciones fúnebres, se sacrifica un perro para que acompañe el alma del muerto y le ayude a atravesar el mar (...) En la Sierra del Ecuador el culto al agua es generalizado,

aunque existen variantes locales...las vertientes y las cuevas de los cerros son lugares tabú. El pasar junto a ellos trae el mal agüero, las enfermedades y aún la muerte (Moya, 1981: 61-62).

A la entrada del cementerio, se reconoce directamente varios mausoleos, entre ellos el de la familia Romero Valladares, rodeado con varillas-barandas de metal, una cruz en el centro y forrado de azulejos, no hay ninguna lápida de distinción personal, ya que pertenece a toda esta familia en general. Los demás mausoleos pertenecen a familias *distinguidas* en Cayambe, entre ellas: Egas, Meza, Velásquez, Acosta, Maldonado, Valencia, Jarrín, etc. Estos mausoleos delimitan su espacio desde el piso, ya que construyen pequeñas gradas, las pintan o decoran las paredes del mismo. Tanto la ubicación del mausoleo como los materiales de los cuales está hecho, no sólo definen el espacio marcando una gran diferencia entre sus familiares y los demás difuntos, sino que generan claramente un rango de jerarquía económica. Incluso en la muerte se mantienen las distancias de las clases sociales y la auto-alienación de cada una de ellas con respecto a las otras.

El simbolismo sin duda se trata de un proceso de constantes transformaciones y adaptaciones a la realidad económico social...se fundamenta en la aceptación de que toda cosmogonía es un desarrollo superestructural íntimamente vinculado al conjunto de relaciones económico sociales que tienen vigencia para un cuerpo social específico... (Moya, 181: 16).

Los nichos de la pared están claramente numerados, corresponden a un cierto orden geográfico espacial (rodean de cierta forma todo el espacio del cementerio), y los nombres de sus propietarios son en su mayoría mestizos. Algunas de estas tumbas están vendidas y el nombre de su dueño escrito o pintado de alguna manera. Los nichos de la pared se dividen en tres grupos principalmente: los mausoleos de familias importantes que ocupan la parte lateral izquierda del camposanto, las tumbas numeradas que rodean toda la parte derecha y ciertos nichos especiales de cooperativas ubicados en el centro.

En contraposición a estas tumbas, las del suelo ocupan toda la parte central del cementerio y no mantienen algún tipo de orden o numeración. Sin embargo, mientras más se alejan de la entrada del lugar, más desorganizadas se encuentran. Incluso hay ciertas tumbas que no permiten distinguir quién es el difunto o simplemente se encuentran varias cruces juntas en una sola tumba. Estos espacios están a los costados del cementerio, sin mantenimiento y cuyas tumbas pertenecen, por lo general, a personas indígenas. De esta forma, claramente, se puede apreciar cómo el espacio diferencia no sólo el estatus económico sino político-social de los familiares de los difuntos.

Esto se reconoce, además, en la manera específica en que cada familia delimita su espacio, no sólo a través de mausoleos en los nichos de la pared, sino en relación a las tumbas del suelo. A pesar de que éstas no tienen por lo general lápidas, sino sólo cruces de metal, de cemento o de madera que indican la fecha de muerte (lado vertical de la cruz) y el nombre del difunto (lado horizontal de la cruz), ciertas tumbas del suelo se distinguen porque ocupan mayor espacio, están rodeadas con varillas, estructuras metálicas y construcciones de concreto. Éstas pertenecen en la mayoría de los casos a familias blanco-mestizas. Existen, además otras formas de delimitar el espacio como rodear la tumba con ladrillos, adoquines o piedras. Esto se observa únicamente en tumbas indígenas.



Delimitación del espacio fúnebre. Cayambe/2008/Autora.

Es importante considerar que el hecho de definir el espacio del difunto se manifiesta tanto en las tumbas indígenas como mestizas, quizás esto refleje la existencia de una necesidad de diferenciar a las personas incluso en la muerte, de mantener su privacidad o de apropiarse de un espacio delimitado. Muchas personas consideran a este lugar como su hogar futuro en la eternidad; es por esto, además de la idea de cercanía con sus familiares, que las personas desean siempre ser enterradas en el lugar donde nacieron, porque se tiene la idea de una continuidad de la vida. Como lo plantea Thomas: “La muerte es un proceso...la muerte no se produce en un instante preciso...es exacto decir que se muere siempre progresivamente, la muerte es un proceso no un estado” (Thomas, 1991: 24).

Sin embargo, la idea antes planteada se ha venido desvaneciendo en los últimos años por el gran conflicto de falta de espacio en el cementerio; motivo por el cual el párroco de Cayambe; quien está encargado de la administración del lugar, ha realizado algunos cambios en relación a la organización del mismo. Ahora ya no se venden los nichos, sino que se firma una especie de contrato de arriendo:

se elabora un contrato que tiene cláusulas que también contempla la renovación anual de cada contrato (...) hay que renovarlo (al cementerio), hay que administrarlo de una manera más conveniente para todos (...) ahora estamos hablando ya de otros tiempos, de otras necesidades, donde que se quiere dar al cementerio de Cayambe eso, una última morada, pero que sea una morada digna...

Este cambio de los nichos de propiedad a arriendo, ha causado un poco de confusión y preocupación en la gente, el hecho de saber que el lugar donde descansa el difunto no pertenezca a él ni a sus familiares y que en cualquier momento puede ser retirado o, incluso peor, arrendado a otra persona. Esto creó un sentimiento de inseguridad frente a la *morada eterna* y, además, presenta la visión de la muerte ligada a una magnitud económica que posibilitará un descanso duradero; ahora la tumba es considerada una preocupación financiera. Poco a poco Cayambe se va insertando en esta lógica de la comercialización de la muerte. Así lo plantea un habitante muy preocupado del lugar:

Antes los nichos se compraban cuando alguien se moría y pasaban a ser ya de propiedad, ahora son solo de alquiler, arriendan por un cierto tiempo, usted ya no puede morir si no tiene para arrendar su nicho. Aquí ya no hay espacio en el cementerio, es un problema social.

Además, resaltan ciertas tumbas de personas distinguidas como un sargento, un cura y un torero. La del torero español ocupa toda una esquina del suelo, es bastante amplia, tiene césped artificial y está llena de claveles rojos y amarillos ordenados verticalmente. A pesar de que no es muy vistosa la tumba del sargento, la lápida tiene una simbología especial acorde a su función militar. A través de los símbolos se hace honor a estas personas importantes haciéndolas sobresalir de las demás tumbas *comunes* y haciendo notar que la forma en que la gente ha vivido, será la misma en la que será sepultada y enterrada. En este caso particular, la muerte es un homenaje, un reconocimiento de la vida.

En contraste a éstas, cerca de un baño, medias encubiertas, se encuentran unas pocas tumbas indígenas con una decoración bastante peculiar que llevan hasta una pequeña *zona indígena* del cementerio. Estas tumbas están rodeadas con tablas, piedras ladrillos y bloques. En esta

zona indígena se aprecia restos de comida, tarrinas, cucharas, vasos, botellas; incluso restos de prendas de vestir como un zapato y medias. Además, parecería como si en ciertas zonas se hubiera quemado algo. Tanto en el caso mestizo de los mausoleos o de las tumbas descritas en el párrafo anterior, como en este caso; las tumbas presentan elementos simbólicos, externos a sí mismas que asocian a la realidad socio-cultural de la persona fallecida. De esta forma, no solamente el lugar donde está ubicada la tumba y la cantidad de espacio que ocupa, sino la decoración y la especificidad de la delimitación de la misma, definen las relaciones que se establecen entre el difunto y sus familiares y, la ideología en relación a la muerte. Es así como se aprecian en estas tumbas indígenas también una demarcación espacial, aunque con elementos distintos como piedras, bloques o ladrillos, que han sido elaborados por los mismos deudos<sup>20</sup>.

Como se ha manifestado en los párrafos precedentes, el cementerio de Cayambe presenta una lógica bipolar que muestra tanto una cultura tradicional indígena como una distante etnia mestiza que se expresa a través de la organización espacial y de los elementos construidos alrededor de las tumbas. Sin embargo, antes esta delimitación era bastante clara; ahora el espacio en el cementerio es reducido y estas fronteras ya no son tan marcadas al igual que los símbolos y las características propias de cada uno de estos grupos que se van modificando: "...la modificación abre la vía a cambios limitados en la reserva de símbolos de un grupo y brinda con ello oportunidades para que se desarrollen nuevos símbolos como consecuencia de nuevas experiencias comunitarias" (Elias, 1988: 110-111).

### 2.1.2 Cangahua

Para iniciar correctamente un análisis sobre el cementerio de Cangahua, es fundamental recalcar el sentido ambiguo de la muerte, ya que precisamente el simbolismo que a ésta se le atribuya estará representado a través de la iconografía existente en este lugar. Siendo así, el símbolo sería la mejor manera de hacer frente a esta situación, como lo sostiene Turner: "un símbolo es siempre la mejor expresión posible de un hecho relativamente desconocido, un hecho que no obstante se reconoce o postula como existente..." (Turner, 1973: 15-16).

El cementerio de Cangahua que se ubica en el centro poblado es el camposanto principal de toda esta zona y alberga a la mayoría de los difuntos de casi todas las comunidades indígenas.

---

<sup>20</sup> Sobre la interpretación de las características de estas tumbas, ver el siguiente acápite.

Se encuentra al lado de la iglesia, cuya geografía simbólica es bastante significativa. Se nota claramente un carácter sagrado representado por varias gradas (cuarenta) que unen la plaza central de Cangahua con la iglesia y, a su vez, con el cementerio.

La puerta de al lado de la iglesia marca el inicio del cementerio, sin embargo antes de llegar a éste hay un camino corto de tierra que lleva a la entrada principal del camposanto. La puerta inicial tiene como título: “Acuérdate hermano, yo fui lo que tú eres y tú serás lo que yo soy”. Es de metal negra y tiene un picaporte asegurado siempre con un candado. En la parte superior del título está la figura de Jesús crucificado, debajo de esto hay la imagen de dos ángeles mujeres, a la derecha y a la izquierda, que miran hacia el cielo. En la mitad de este camino se encuentra una pequeña acequia.



Entrada al cementerio. Cangahua/2008/Autora.

En contraposición a la leyenda enmarcada a la entrada del camposanto de Cayambe, en ésta se aprecia no tanto un nexa con Dios, sino mas bien se hace alusión a una continuidad humana. Sin embargo, no se debe olvidar que, a pesar de que se mantienen muchas creencias tradicionales, Cangahua ha sido influenciada sustancialmente por las concepciones católicas y, en los últimos años más, por la iglesia evangélica. Esto hace que los elementos presentes en este espacio sean una fusión o una adaptación, de cierta manera, a estas distintas cosmovisiones. Por esta razón, representaciones de Jesucristo, cruces y ángeles serán figuras presentes también en este lugar. En este caso, las características femeninas otorgadas a los ángeles pueden ser parte de una re-significación de estos símbolos católicos, o una

reivindicación de la figura femenina en este espacio sagrado<sup>21</sup> ya que como lo plantea Victor Turner el símbolo es una entidad dinámica que se modifica en función de su contexto:

Un símbolo es una cosa que, por acuerdo general, se considera como tipificación o representación o evocación naturales de otra por poseer cualidades análogas o por asociación real o de pensamiento (...) no podía analizar símbolos rituales sin estudiarlos en una secuencia de tiempo en relación con otros acontecimientos ya que los símbolos son parte necesaria del proceso social (...) el símbolo ritual se convierte en un factor de acción social (Turner, 1973: 15-16).

Además, la concepción que se tiene en las comunidades en torno a la muerte modifica estas expresiones culturales que se elaboran en relación a los difuntos. Por esto es esencial señalar que en Cangahua, no se tiene la idea de la muerte como un juzgamiento de salvación o condenación, es decir, no existe en sí ni el cielo ni el infierno, sino un tiempo distinto: el *chayshuk pacha*<sup>22</sup>. Como lo plantean varios habitantes del lugar:

- “Se va a otro lugar pero ya no se vuelve a este mundo”.
- “Se sigue viviendo en otro lugar en otro mundo...”.
- “Algunos dicen que se van al cielo”.
- “No es que ya se murió y ya no, o sea el entendimiento es de que está en otro espacio”.
- “Continúa la vida, pero en otro lado que no se sabe... Como que después de la muerte nos vamos a otro lugar, pero no sé a dónde”.
- “Bueno, según el evangelismo que el alma se va al infierno o al cielo, algunos creen eso”.
- “Yo creo que es algo bonito, se va a algún lugar lindo”.

Como se manifiesta en las citas anteriores de alumnos de secundaria del ‘Colegio Intercultural Dolores Cacuango’, toda esta fusión de creencias se va a ver reflejada en la distribución espacial, en las formas de enterramiento y en las características peculiares de las tumbas asociadas más al mundo blanco mestizo y las pertenecientes al mundo indígena, dentro de las cuales también se diferencian clases sociales y jerárquicas. No se debe olvidar que, a pesar de que el cementerio de Cangahua está conformado principalmente por tumbas de difuntos indígenas, también han sido enterradas allí personas mestizas del centro poblado.

Al llegar a la entrada interior del lugar, hay una puerta que siempre permanece abierta, también es de metal negro pero las paredes alrededor de ésta están pintadas de un color celeste pastel. En la pared de encima, en el centro hay una cruz blanca, en el medio la imagen de Jesús y en las tres esquinas de arriba y de los lados de la cruz hay caras de ángeles. Tanto

---

<sup>21</sup> Para mayor información sobre este tema se requiere un análisis más profundo de los símbolos sagrados católicos.

<sup>22</sup> El mundo de allá, ese mundo...

al lado derecho como al izquierdo de la cruz, están un macetero azul con plantas naturales y un arreglo pequeño de flores artificiales de color celeste y morado respectivamente. Nuevamente se aprecian ángeles y, al igual que en el cementerio de Cayambe, es esencial la presencia de la cruz como símbolo principal del cementerio que significa, al mismo tiempo, muerte y resurrección. Así, la cruz vendría a ser lo que Victor Turner llama un símbolo dominante ya que presenta sus características:

La propiedad más sencilla es la de condensación. Muchas cosas y acciones se representan en una disposición o arreglo único. Segundo, un símbolo dominante es una unificación de varias y diferentes *significata*. Los *significata* dispares se interconectan en razón de poseer en común cualidades análogas o por asociación de ideas o de propiedades...su misma generalidad les permite relacionar conjuntamente las más diversas ideas y fenómenos... (Turner, 1973: 25-26).

El camposanto tiene tres entradas, la puerta de la entrada principal siempre está abierta, la otra entrada está a un costado y no tiene algún tipo de puerta, sólo dos columnas y cinco gradas de tierra y, finalmente, hay otra entrada con un cerramiento verde con las letra B y E que son las iniciales de las dos comunidades que aportaron con esta puerta metálica<sup>23</sup>. El cementerio permanece todo el tiempo vacío, no hay trabajadores ni alguna persona que se encuentre constantemente como un panteonero; ya que, a diferencia del camposanto de Cayambe, aquí son los mismos familiares del difunto los que se encargan del arreglo de las tumbas. Así, la relación que existe con la persona fallecida es más personal y familiar, por lo que las decoraciones y la simbología de los elementos que se ponen en la tumba serán más significativos y tendrán, además, una gran connotación emocional, esta última característica general de un símbolo de condensación sugerida por el mismo autor: "...símbolos de condensación...son formas altamente condensadas de comportamiento sustitutorio para expresión directa, que permite la fácil liberación de tensión emocional en forma consciente o inconsciente..." (Turner, 1973: 27).

No existen corredores ni una distribución del espacio específica, sólo se nota que la parte de abajo del cementerio está siendo recientemente ocupada, mientras que la parte superior pertenece a tumbas bastante antiguas. El piso es de tierra y hierba, no tiene bloques ni adoquines. No hay construcciones, ni grandes mausoleos, excepto dos pequeños cuartos de cemento al fondo del cementerio. Tampoco hay un cerramiento alrededor del cementerio, sólo un pequeño muro de *chocoto* (tapia). Hay únicamente dos o tres árboles en todo el

---

<sup>23</sup> Varias de las modificaciones o de las nuevas construcciones dentro del cementerio son elaboradas a través de una minga por las comunidades indígenas o de aportes como éstos.

cementerio. El hecho de que el camposanto no posea espacialmente una delimitación definida puede deberse a la informalidad de su administración y a la no tan tajante división que existe entre vida y muerte, a diferencia de Cayambe en la que se presenta a las dos como dicotómicas.

En la parte de arriba del cementerio se nota mayormente la presencia de una jerarquía económica-social, ya que bastantes tumbas delimitan su espacio a través de pequeños cerramientos o construcciones de cemento forradas con azulejos. Éstas parecen ser las tumbas más antiguas. Se aprecia, además, una especie de pequeños mausoleos casi todos en esta zona; en su mayoría, no pertenecientes a familias indígenas. A parte de este lugar del cementerio, casi no existen nichos construidos, sino que la mayoría de los difuntos están en la tierra. Sin embargo, sí se distinguen, aunque en la tierra, lápidas con algunas cruces que denotan la costumbre de enterrar a varios familiares en un mismo lugar. Este hecho se da debido a las preferencias de formas de entierro que, lógicamente, están ligadas a las concepciones entorno a la muerte. Actualmente, los indígenas están optando por construir nichos, costumbre que antes no era popular debido a la unión inextricable que debía existir entre el difunto y la tierra, como una manera de volver al origen, de regresar a la matriz, a la *Pacha Mama*.

En el cementerio no existe un orden específico, ni corredores, menos aún una numeración de los nichos. Hay bastantes tumbas en las que no se distingue quién es el difunto e incluso algunas, las más antiguas, están casi completamente enterradas o semi-destruidas. Sin embargo, la parte inferior del camposanto se encuentra mejor organizada, por lo que allí están las tumbas más recientes. Tanto en la parte más antigua del cementerio como en la reciente se encontraron bastantes restos de comida, platos, tarrinas, envases, cucharas, botellas y cartones de vino, elementos que sólo se encuentran en la *zona indígena* del cementerio de Cayambe y que serán analizados más adelante.

La persona encargada de la administración de este lugar es el padre de Cangahua, Roberto Nepas, quien hace una reflexión sobre la distribución espacial antigua del cementerio. En la parte superior, menos de la cuarta parte total del camposanto, se encuentran todos los difuntos de las familias *blancas*, luego casi todo el espacio que resta del cementerio pertenece a la zona indígena. Sin embargo, al costado derecho de ésta, se presenta otra pequeña división

para *los aucas*<sup>24</sup> que esperan allí a la gloria o a la condenación; y *el limbo* para los niños no bautizados que no han cometido pecados. El padre señala que esta distribución espacial estaba bastante marcada hasta el año de 1972. En este caso, esto reflejaba la división social de los distintos grupos étnicos y políticos-económicos. Además, hacía evidente la segmentación y el tratamiento distinto que se daba a las personas difuntas en relación a las creencias de la muerte; totalmente ligadas a conceptos políticos-religiosos.



Geografía político-cultural. Cangahua/2008/Autora.

A pesar que el tamaño del cementerio ha aumentado y ha pasado algún tiempo, aún se pueden observar estas divisiones en la geografía del lugar. Sin embargo, dada la falta de espacio, ya no se pueden mantener estos límites intactos. El hecho de que la *zona blanca* se ubique en la parte superior del mismo puede tener connotaciones simbólicas de jerarquía económica y socio-cultural. Por otro lado, es interesante la división especial que se hace para los niños difuntos, segmentación que también se encuentra en el cementerio de Cayambe en una de las construcciones antiguas. Esto sería una consecuencia directa de las características que son atribuidas a los niños y, por ende, del distinto tratamiento que se da cuando se *procesa* una muerte infantil en una sociedad. Como sostiene una habitante del lugar: “Se tiene la creencia de que los niños van directamente al cielo. Quizás por esto se los pone en diferentes lugares”.

---

<sup>24</sup> Salvajes. Nombre designado para los indígenas, es una contradicción directa del concepto de *civilizado* y todo lo que éste implica.

Esta situación característica fue presenciada a lo largo de todos los ritos fúnebres infantiles que se expondrán en el trabajo investigativo.

Los costos de manutención del lugar son cubiertos con el dinero que se cobra a los parientes de los difuntos una vez que presentan la papeleta de defunción al padre. Si se le va a enterrar directamente en el suelo se cobra \$5, mientras los que desean que se les entierren en bóvedas deben cancelar \$1 por metro cuadrado (más o menos \$10 porque las medidas son de 2x2). A parte de esto, los familiares no deben cancelar ninguna suma de dinero extra, es decir, aún no surge la preocupación económica de que se debe arrendar el nicho como en Cayambe. Como se manifestó anteriormente, han cambiado las preferencias de entierro en las personas; actualmente las bóvedas o nichos son considerados representaciones de una mejor situación económica, por lo que son más caros y permiten construir una lápida.

A pesar que esta situación es nueva dentro de los rituales fúnebres indígenas, son ellos los que se deben encargar de la construcción de los nichos. Esta actividad posibilita no sólo la libre elección del lugar donde será ubicado el difunto, que en muchos casos está en relación con el mismo lugar donde han sido enterrados familiares cercanos, sino también permite que construyan a su gusto (esto implica la introducción de sus propios elementos simbólicos) y que puedan continuar a lo alto cualquier cantidad de nichos deseada. Así, el padre señala que la iglesia no construye las bóvedas para tratar de mantener el sentido de familia. Esto no sucede en el cementerio de Cayambe, en donde es poco probable elegir el lugar de entierro y donde los nichos son exactamente contruidos de la misma manera según un único modelo. A pesar de esto, el padre continúa con un proyecto de ampliación del camposanto que inició desde hace dos años, ya que desea hacer algunos cambios, con zonas sólo de nichos o sólo de entierros en el suelo para reorganizar el mismo.

A parte del cementerio del centro poblado de Cangahua, antes mencionado, existen varios más en la zona de las comunidades indígenas: en Pisanvilla, en Santa Marianita, en Cochapamba y en los Andes. Éstos son construcciones recientes que han sido elaboradas debido, en algunos casos, al gran distanciamiento que existe entre ciertas comunidades y Cangahua; y en otros casos, a una nueva ola de sentimientos de independencia del centro poblado que ha surgido en algunas comunidades que han tenido las posibilidades para construirlos. De esta manera, en los últimos años se han edificado escuelas, casas comunales o cementerios en los espacios comunales de las comunidades. Un dirigente indígena que

trabaja en el centro poblado manifiesta las causas de la inserción de cementerios en las comunas, señalando que una de las principales es la mala organización del centro poblado:

...más bien quieren demostrar su organización, su preocupación por la comunidad, para no estar trasladando una distancia considerable, pues cada quien empiezan a realizar sus cementerios. De la misma manera las comunidades buscan como organizarse de la mejor manera (...) ahí la gente dijo nops, nosotros tenemos terrenos, tenemos posibilidades de hacer y podemos hacer cementerio y no podemos estar bajando acá (...) y como se dice independizándose, y no siempre estar aquí en el pueblo porque hay toda posibilidad en las comunidades y esta parroquia también o sea no hay organización hasta estos momentos. Nosotros convocamos a una minga, aparecerán dos o tres personas, convocamos a una reunión aparecerán dos o tres personas, pero en las comunidades usted sabe que la gente está bien atenta, colaboran y hacen o sea mejores trabajos, es mejor desarrollo...

La construcción de nuevos cementerios dentro de las comunidades indígenas es un factor importante que viabiliza, de alguna manera, la permanencia de ciertos ritos fúnebres y, al ser administrado por el mismo pueblo indígena, permite que se mantengan sus lógicas organizativas y sus modelos culturales.

## **2.2 Tumbas, mausoleos y lápidas: El reflejo de la cosmovisión fúnebre** (Cayambe y Cangahua)

El carácter ambiguo, sagrado y misterioso de la muerte hace que sea expresada a través de símbolos especiales. Como lo plantea Turner,

Lo sagrado puede ser comunicado como: 1. exhibiciones, lo que se muestra; 2. acciones, lo que se hace y 3. instituciones, lo que se dice; las exhibiciones incluirían instrumentos evocatorios o artículos sagrados (...) máscaras, imágenes, figurines (...) una característica sorprendente de estos artículos sagrados es frecuentemente su simplicidad formal. No es su forma externa lo que es compleja, sino su interpretación (1973: 64-65).

En este acápite nos centraremos en la primera de las formas en la que lo sagrado puede ser expresado: las exhibiciones; para tratar a través de ellas de interpretar la cosmovisión fúnebre y entender sus ritos respectivos.

Las tumbas y las lápidas son las manifestaciones físicas directas que quedan después de un hecho fúnebre. Sus formas, colores y los elementos que contienen, reflejan las creencias y la concepción que los familiares del difunto han tenido en relación a la muerte. En el cementerio de Cayambe y Cangahua se expresan distintas cosmovisiones en función de las zonas,

indígenas o mestizas. Por esto, es fundamental diferenciar estas posiciones. En general, la cultura blanco-mestiza tiene una visión bastante dicotómica entre la vida y la muerte, a pesar de que se anhela un *descanso* eterno en el encuentro con Dios; *descanso* que no existe en el pensamiento indígena, ya que el difunto pasa a un nuevo tiempo en el que continúa con su vida. Así, como lo plantea Thomas la muerte en el mundo occidental tiene una connotación bastante agresiva que presenta la impotencia del ser humano frente a la naturaleza:

La muerte es cotidiana, natural, aleatoria, universal (...) no obstante, se presenta como una agresión: se vive o se percibe como un accidente arbitrario y brutal que nos toma desprevenidos, la muerte es “inhumana, irracional, insensata como la naturaleza no domesticada (...) la muerte sigue siendo indeterminable (...) Pero es también única, ya que cuando me llegue la hora nadie tomará mi lugar y mi muerte no será como la de ningún otro: “cada uno de nosotros es el primero en morir”(…) la muerte queda al margen de toda categoría: “es inclasificable, es el acontecimiento singular por excelencia, único en su género, monstruosidad solitaria...” (V. Jankélevitch en Thomas, 1991: 22-23).

En contraposición a la cita anterior, la muerte para el mundo indígena es vista desde otra perspectiva que incluso es considerada como un renacer. Así lo plantean algunos jóvenes del Colegio Cochapamba:

- Yo creo que es algo bonito, se va a algún lugar lindo.
- Por mi opinión, o sea yo pienso que cuando una persona se muere, eh se vuelve a renacer en otro ser, pero en otra tierra, en otro lado, en otra parte...o sea bueno yo creo eso...o sea la vida no se acaba, continúa en otro lado, en otro cuerpo, puede ser en otras personas, en otras plantas o animales...
- Continúa la vida, pero en otro lado que no se sabe.

Por otro lado, la creencia en el cielo y el infierno es un elemento típicamente católico que se ve manifestado en muchos símbolos de las lápidas. Las personas tienen mucho temor de que el difunto sufra algún dolor o castigo o que tenga que ir al infierno, por lo que muchas veces esta situación es expresada a través de figuras que representan una salvación, un camino o una guía para llegar a Dios. Esta idea del cielo y el infierno es recordada constantemente por el párroco de Cayambe, quien los considera estados de vida antagónicos:

El cielo es como la eternidad, se puede vivir por siempre en la presencia de Dios. Pero nosotros en el pecado no le vemos plenamente a Dios, sino un poquito. Por eso deseamos los bienes del cielo, ver a Dios cara a cara. El infierno es la no-presencia de Dios, no ser benditos, no poder amar, sino se ama no se vive. El pecado es igual a muerte, la negación de Dios en el juicio final, todo lo que nos aleja de Dios, el mal por el mal, odio, violencia, todo lo que es malo es el infierno. Pero allá será peor, dolor, guerra, violencia, todo, pero más porque ahí no hay Dios.

A pesar de la influencia de la iglesia católica en las comunidades, la cosmovisión indígena no admite esta idea del cielo y el infierno porque no corresponde a su lógica de pensamiento entorno a la muerte; aunque la posibilidad de la existencia de un ser maligno sí está presente, hecho que explicará la elaboración de varios rituales fúnebres.

Finalmente, se debe tener en cuenta que los elementos a ser analizados a continuación también representan los sentimientos de los familiares de la persona fallecida y, por ende, la conexión existente entre vivos y muertos que estará en total relación con las características socio-culturales a las que pertenezcan. A continuación se realizará una lectura interpretativa de varios detalles y características de mausoleos, tumbas y lápidas que denotan lo anteriormente establecido.

La cruz, es el elemento central de los mausoleos en Cayambe, incluso algunos ubican los azulejos en esta forma. Estas pequeñas baldosas son, por lo general, de colores claros-pasteles con pequeñas líneas de decoración y flores. Otros simplemente no tienen ningún dibujo. Existe, de cierta manera, un patrón a seguir en cuanto a la forma y los elementos de los mausoleos se refiere. A parte de los materiales usados para demarcar cada uno de los mausoleos, no se presencian particularidades especiales.



Unión.Cayambe/2008/Autora.

Por otro lado, en Cangahua también se encuentran pequeños mausoleos que denotan igualmente una jerarquía económica-social, al delimitar su espacio a través de cerramientos o

construcciones de cemento forradas con azulejos. La mayoría de estos se ubican en la zona de arriba, área antigua del cementerio. Varios nichos están cubiertos con baldosas negras y blancas alternadas como en un tablero de ajedrez, las piezas blancas contienen en una esquina dibujos de flores celestes. Sin embargo, sobre el espacio de la lápida, las baldosas son sólo blancas o celestes. El color azul, al igual que el amarillo y el verde oscuro, también son comunes en las tumbas. Las baldosas, así mismo, están colocadas de cierta manera que forman con los distintos colores cruces o simplemente son utilizadas como elementos de decoración de acuerdo al gusto de los familiares del difunto.

Es común, igualmente, que en el centro del mausoleo esté una cruz y a los lados una especie de columnas que sobresalen. Además, en esta zona existen dos o tres pequeños mausoleos con forma de casa, cuyo techo está cubierto con tejas, son construcciones bastantes antiguas. La mayoría de los mausoleos tienen dos o tres gradas al inicio de estos. La forma de los techos varía, pero en general es triangular o semi-circular, ésta última se presentará constantemente en las edificaciones de las lápidas, cuya iconografía podría hacer alusión tanto al amanecer como al atardecer, o incluso podría estar relacionado con la forma de la hostia, que representa el cuerpo de Cristo. Por otro lado, el hecho de construir una especie de casa, incluyendo un techo, implica la idea de la necesidad del difunto de la protección de un hogar o una morada en la que pueda continuar viviendo.

Así, en Cangahua, cada lápida o mausoleo presenta características peculiares que denotan un estilo mucho más personal de lo que se observa en el cementerio de Cayambe (colores más/menos fuertes, dibujos en las baldosas, formas de ubicación de las mismas); sin embargo siguen, de cierta manera, un patrón en el que la cruz es el elemento esencial que representa a la vez la muerte y la resurrección de Jesús. Este no sería el único elemento que implicaría dos significados polares en un mismo símbolo. Este hecho puede ser explicado debido a la ambigüedad de la concepción de la muerte y a los diferentes elementos y características con las que es asociada. En el mundo indígena, la muerte y la vida no serían entonces conceptos dicotómicos, sino complementarios; aquí un factor más para encontrar a lo largo de las exhibiciones mortuorias estos símbolos compuestos, a los que Turner llama economía de la referencia simbólica y a los que, dada su ambigüedad, Jung (1964) los caracteriza como dialécticos:

Es interesante notar cómo, mediante el principio de la economía (o parsimonia) de la referencia simbólica, se pueden representar con los mismos signos, los procesos, lógicamente antitéticos de la muerte y del crecimiento; por ejemplo mediante chozas y túneles, que son al mismo tiempo tumbas y vientres; simbolismo lunar, puesto que es la misma luna que crece y decrece; simbolismo de la serpiente (parece morir pero solo para despojarse de sus piel vieja y aparecer en una nueva) (...) la desnudez (que es tanto la forma en que nace el niño como la del cadáver preparado para el entierro) (...) Esta coincidencia de procesos y nociones opuestos, en una sola representación, caracteriza la peculiar unidad de lo liminal: aquello que no es ni esto ni lo otro, sin embargo es ambos (Turner, 1973: 60).

Por otro lado, en Cayambe se distinguen ciertas tumbas del suelo porque ocupan mayor espacio, están rodeadas con varillas, estructuras metálicas y construcciones de concreto. Éstas pertenecen en la mayoría de los casos a familias blanco-mestizas. Existen, además otras formas de delimitar el espacio como rodear la tumba con ladrillos, adoquines o piedras. Esto se observa únicamente en tumbas indígenas, y esta diferenciación puede ser entendida por los materiales de construcción que son usados típicamente por cada grupo socio-cultural. Es interesante, además, recalcar el hecho de que independientemente de si la tumba pertenece a una tumba indígena o a una blanco-mestiza, el espacio del difunto siempre es definido, existiendo quizás por esto, una necesidad de diferenciar a las personas incluso en la muerte, de mantener su privacidad o de apropiarse de un espacio delimitado.



Delimitación del espacio fúnebre. Cayambe/2008/Autora.

La mayoría de estas tumbas sobrepasan el nivel del suelo, ya que las mismas han sido cubiertas con tierra hasta un nivel superior al del piso. Casi todas tienen una corona morada, plomo, negra o blanca (colores típicos fúnebres) encima de las cruces y flores en envases de

vidrio o en las bases de botellas que han sido acoplados para esta función. Muchos de estos elementos han sido dejados allí desde el día de los difuntos.

Como se mencionó en el acápite anterior, hay algunas lápidas que presentan una iconografía especial. La lápida que pertenece a un sargento, a pesar de no ser muy vistosa, tiene una simbología especial acorde a su función militar al igual que la de un párroco en relación a su función sacerdotal. De esta manera, las tumbas reflejan aspectos esenciales de la vida de los difuntos e incluso a través de estas exhibiciones fúnebres se hace honor o distinciones.



La distinción en la vida y en la muerte. Cayambe/2008/Autora.

Ciertos detalles particulares que se exponen a continuación, únicamente se encuentran en la zona indígena del cementerio y en la mayoría de las tumbas del camposanto de Cangahua, ya que están relacionados con la interpretación que los indígenas hacen de la muerte como un continuar de la vida.

Una de estas tumbas indígenas está cercada con piedras pintadas de blanco y con un corazón rojo dibujado en el centro de cada piedra, toda la tumba está rellena con césped artificial y encima de la lápida se encuentra un pequeño techo de eternit verde oscuro. Esta tumba, aparte de denotar una distinción social (por lo general, estas tumbas no tienen lápida ni menos aun césped artificial), también manifiesta la idea ya expuesta sobre la necesidad de un techo como jerarquía o protección. La presencia de los corazones, que representan no sólo el órgano vital esencial, sino un nexo sentimental, y los colores rojo y blanco son significativos en este

contexto, dada la estrecha relación del rojo con la sangre y ésta, a su vez, con la vida y la muerte.



Cayambe. 2008/Autora.

Otras dos tumbas tienen una cruz dibujada con piedras pequeñas de colores blanco, azul, morado y rosado que han sido regadas a través de todo el espacio que ocupa la tumba. Otra, tiene en el centro una olla de barro y dos envases de vidrio semi-enterrados con flores de colores.

Un caso especial constituye la tumba de un señor fallecido el 7 de mayo del 2007, ya que presenta algunos rasgos bastantes interesantes. La tumba no está delimitada, sin embargo la tierra que cubre la misma, sobrepasa el nivel del piso. En la cruz de metal, en cada esquina, menos en la inferior, están colocados vasos desechables con flores, en la parte posterior, en la pieza horizontal de la cruz están tres mandarinas, una corona morada rodea toda la cruz, en la base de la misma, sosteniendo a la cruz hay dos piedras bastante grandes y algunas pequeñas, una naranja y dos botellas, una de vidrio vacía y una de plástico llena de alguna especie de líquido amarillo. Dentro de la cruz de metal negro está clavado un machete negro envuelto con un alambre alrededor de la cruz.



Ofrenda de frutas. Cayambe/2008/Autora.

Toda esta tumba presenta un simbolismo bastante especial y para su análisis debe ser considerado que el señor falleció el año anterior y que el rito descrito fue efectuado recientemente, esto quiere decir, que sus familiares le visitan constantemente y que le dejan estos alimentos no sólo en el día de los difuntos. Uno de los implementos más importantes de la tumba es todo lo relacionado con la comida y bebida, que se supone serán necesarios para la vida que continúa el difunto en otro lugar. La piedra que sostiene la cruz de metal es el elemento central de la tumba ya que es la base principal de apoyo. Las flores son, igualmente, importantes ya que su presencia se reitera tres veces en las esquinas de la cruz. Por su parte, el machete puede estar relacionado con actividades que el señor realizaba. De esta forma, a través de estos objetos externos se da un simbolismo especial no solo a la muerte en general, sino al difunto con sus particularidades, en el que se mezclan los procesos biológicos-naturales con los socio-culturales.

Durante el período liminal, el sujeto del rito del pasaje es físicamente invisible...está definido por un nombre y por un conjunto de símbolos (...) El simbolismo que se confiere a la persona liminal es complejo y algo extraño. Mucho de éste está modelado en torno a los procesos biológicos humanos a lo que Levi Strauss podría llamar

*isomorfos* con procesos culturales y estructurales. Ellos dan una forma externa y visible a un proceso interno y conceptual. La invisibilidad estructural de las personas liminales tiene un doble carácter. Ellos a la vez ya no están clasificados y aún no están clasificados... (Turner, 1973: 56-57).

La reacción de personas blanco-mestizas ante la tumba descrita en el párrafo anterior, es negativa en el sentido de que no comprenden la utilidad de poner todos estos elementos porque naturalmente esto no corresponde a su cosmovisión: “¡Qué ha de ser esto! Saben poner mandarinas, naranjas, jugo, comidas, si el muerto ya está muerto pues, no come, no ve, no oye. Esto es costumbre de antes, de los incas que debajo de la tola construían un túnel grandote y por allí le daban de comer y tomar a los muertos”.

En este cementerio se puede apreciar distintas formas de lápidas y tumbas ya que, de cierta manera, en un mismo espacio se funden dos realidades diferentes; aunque en muchos casos complementarias. Es importante resaltar que, a pesar de todos los efectos causados por el modernismo y la globalización, aún se mantienen estas representaciones simbólicas, que reivindican una lógica y concepción de la vida y la muerte del mundo indígena. Estas especificidades en las tumbas, también pueden ser bastante observadas en el cementerio de Cangahua y Cochapamba. Por ejemplo, no pocas cruces están forradas con pequeñas baldosas blancas enteras o con dibujos de flores celestes o rojas. Se aprecia además, algunas cruces cubiertas con baldosas rojas y negras, baldosas de cocina, con dibujos de frutas o vegetales como hongos, maíces, aguacates, cebollas, tomates, etc. El hecho de forrar las cruces con baldosas puede estar relacionado con que bastantes hombres de Cangahua trabajan en construcciones. Las frutas y los vegetales formarían parte del rito de enviar al difunto comida en la tumba para su continuidad de la vida en el ‘más allá’<sup>25</sup>.



La comida en la muerte. Cangahua/2008/Autora.

<sup>25</sup> Estos temas serán analizados con mayor detalle en el capítulo 4.

La parte estética, las decoraciones específicas y, en especial, la forma en la que están elaboradas las cruces, juegan un rol importante que manifiesta, de alguna manera, tanto cuestiones espirituales como naturales de los individuos y colectividades. En palabras de Jung, esto se debería a que el símbolo es una expresión espontánea de la personalidad entera (conciente e inconsciente) que refleja tanto las funciones espirituales como los movimientos más primitivos del ser humano; por este motivo el símbolo oculta una realidad compleja que está fuera de cualquier expresión verbal (Cfr., Jung en Garagalza, 2002).



Cangahua/ 2008/ Autora.

Se observan además no tan distantes, dos troncos pequeños de árbol clavados en la tierra, sobre los cuales ha sido regada pintura roja. Estos parecen reemplazar a la cruz que se pone en la cabecera de las tumbas.

Por otro lado, algunos nichos que no han sido recubiertos con baldosas, tienen dibujos con pintura negra: cruces, rombos o ventanas alrededor de la lápida, incluso una tiene una calavera en la parte superior. En este caso la calavera es una asociación directa con la muerte. Otra tumba está pintada totalmente de azul y tiene una cruz blanca en el centro, debajo de ésta un corazón y seis semi-círculos blancos. Hay también varios nichos que no tienen lápida y sólo los filos están cubiertos con baldosas, otros simplemente tienen escrito el nombre del difunto y su fecha de muerte, en estos la corona de flores artificiales es lo más representativo. Estas coronas pueden incluso estar asociadas como un símbolo de la muerte de Jesús, aquí radicaría su reiterada presencia en la mayoría de las tumbas. Cabe señalar la presencia constante de corazones, los elementos con forma de semi-círculo y el color rojo y negro como ejes principales de decoración. Esto no es igual en Cayambe, en donde se da preferencia a los colores claros.

En Cochapamba, también se presencia nichos y entierros en el suelo con dibujos y formas específicas. Aunque estos últimos son menos frecuentes (situación que denota actualmente la preferencia de nichos), tienen una pequeña cruz de madera, pintada de blanco, la tierra que cubre al difunto sobrepasando el nivel del suelo y encima de ésta hay un bloque o un ladrillo. Los nichos son construidos sin seguir un diseño específico, sin embargo cada uno de ellos presenta una forma distinta, personalizada de representar ‘la última morada’ del difunto.

Hay un grupo de tres nichos pegados que pertenecen a personas de la misma familia, el uno tiene encima de la construcción una cruz de cemento sobre un arco, la tumba de al lado presenta una estrella azul de cinco puntas que descansa sobre una pequeña base, de la última sale una cruz de un corazón grande blanco. Ninguna de ellas tiene lápidas, pero al frente de las mismas están colocadas cruces de madera pintadas de negro y coronas puestas dentro de las cruces. También se hallan pequeños recipientes y restos de algún tipo de comida. La tumba del medio tiene una rendija de metal y adentro de ésta la cruz de madera, además están dibujados dos corazones blancos en el fondo azul de todo el marco del nicho. La figura del corazón se reitera en el centro de la rendija de metal. Hay también dibujada una flor pequeña. Nuevamente, resaltan las figuras de corazones, cruces y los distintos techos colocados sobre los nichos; sin embargo se notan mayores detalles y el color azul junto con el blanco es el que predomina. Se nota, además, estilos bastante personales y se crea una relación entre la cruz, la estrella y el corazón.

La mayoría de las tumbas tienen sobre el nicho una especie de gradas o techos de donde salen figuras distintas. Además, se aprecian unas pocas tumbas con cruces más modernas, elaboradas con mármol y con tres semicírculos en cada esquina de las mismas. En la parte frontal de la cruz se observa una pequeña jardinera para colocar flores. Las coronas blancas están presentes en la mayoría de los entierros sean en el suelo directamente o en nichos. En los nichos también es constante la presencia de posillos o restos de comida y bebidas. Las cruces de madera, igualmente, se encuentran en la mayoría de entierros, aunque sean superpuestas a los nichos justo en la parte central de los mismos o clavados en la tierra al frente de la tumba. Es interesante notar que ninguno de los modelos de los nichos se repite, cada uno es elaborado con características particulares. Esto no sucede en el mundo blanco-mestizo donde se sigue el modelo básico de los nichos y las lápidas. Aquí la relación simbólica con el difunto es mucho más especializada y personal.



Corazón, cruz y estrella. Cochapamba/2008/Autora.

Muchas de las figuras que se elaboran o el orden establecido en las baldosas no puede ser interpretado con precisión ni ser ligados a un significado específico dada su complejidad simbólica. Como sostiene Jung:

Un símbolo es un término, nombre o aun una pintura que puede ser conocido en la vida diaria aunque posee connotaciones específicas además de su significado corriente y obvio. Representa algo vago, desconocido u oculto para nosotros... una palabra o imagen simbólica cuando representa algo más que su significado inmediato y obvio. Tiene un aspecto inconsciente más amplio que nunca está definido con precisión o completamente explicado (Jung, 1995: 17-18).

Casi no existen nichos construidos en el cementerio de Cangahua, sino que la mayoría de los difuntos están en la tierra. Sin embargo sí se distinguen, aunque en la tierra, lápidas con cruces y, en algunos casos con un semi-círculo alrededor de éstas, figura constante en el cementerio.

En contraposición a esta situación, en Cayambe hay un sinnúmero de lápidas, cuyo contenido es tan importante como el analizado en las tumbas de Cangahua, ya que éstas presentan varias figuras que expresan los simbolismos fúnebres, en especial, de la sociedad blanco-mestiza.

En Cayambe, existe una única marmolería que brinda este servicio. Hay lápidas en mármol y metal, la mayoría son plomos, negras y pocas son blancas. Hay dos clases: las superpuestas

(figuras de Jesús, María, José, ángeles, cruces, etc.) y las talladas. Estas últimas se realizan en quince días por ser más complejas, mientras que las superpuestas están listas en ocho días. Los elementos más comunes son árboles y puertas. Todas las lápidas tienen un pequeño depósito para poner agua y flores. Hay algunos modelos que incluyen fotografías en mármol del difunto o la difunta y, por lo general, las lápidas tienen leyendas sacadas de versos de la Biblia. Los precios varían en cuanto al material de las lápidas, la complejidad del modelo elegido y los elementos que deseen incluir en las mismas. Las más económicas son de \$80 y llevan únicamente el nombre, la fecha de nacimiento y de muerte de la persona; las superpuestas cuestan \$180 y las talladas \$280. Los familiares más cercanos son quienes eligen el modelo y la composición de las lápidas, si es posible además aumentar cualquier otra figura o pedir que sea tallada alguna imagen fuera de los modelos.

La mayoría de la gente prefiere las que son sobrepuestas. Las más comunes son: un Señor golpeando la puerta o una Virgen haciendo la misma actividad; estas figuras se colocan en función del sexo del difunto, si es hombre se le pone un Cristo y si es mujer una Virgen. Se establece una analogía Cristo-hombre, Virgen-mujer. Probablemente estas figuras simbolizan *el llamado* de Dios a la vida de la persona difunta o abren, de cierta forma, la puerta al cielo. Si la lápida es para un niño, las figuras sobresalientes son ángeles o el Divino Niño. Nuevamente se establece una analogía entre ángeles y niños. La imagen del Divino Niño muestra a Jesús pero en su infancia, por esto ésta es fuertemente usada.

A las personas les gusta que se haga en la lápida una especie de paisaje que siempre debe llevar un árbol, ya que este elemento permite introducir aspectos decorativos en la inscripción. Tampoco puede faltar el árbol por su color fuerte verde y porque “el Cristo no puede quedar en el aire, y es para mayor decoración”. Sin embargo, este símbolo no es únicamente una cuestión estética, ya que el árbol posee un especial significado como se verá a continuación.

Otros elementos importantes que no faltan en la elaboración son las oraciones que se inscriben en las lápidas; aparte del nombre del difunto y la fecha de fallecimiento, más que la de nacimiento. Estos versos o frases son escogidos por el cliente de un grupo de oraciones que la marmolería les ofrece tomadas de refranes, canciones, de algún cliente en especial o de la Biblia.

Las frases tratan principalmente los temas relacionados a la tristeza de la partida del familiar, a sus recuerdos que, de cierta forma, lo hacen inmortal y a la esperanza en Dios y en el reencuentro con el fallecido en otra vida. A continuación presento algunas de ellas: “Dios mío, nos has quitado lo más querido que teníamos en este mundo, lloramos tu ausencia pero tu recuerdo permanece en nosotros (la más común en ser elegida)”; “Eres lo mejor que tengo, eres lo que más quiero, lo que más extraño ahora que ya no estás aquí”; “Hoy muy triste yo me siento porque ya no estás conmigo para darme ese valor”; “Son tus risas y tus bromas que quedarán en mi alma”; “Ni yo misma lo creía, te fuiste de mi lado, matando este corazón”; “Esto es para ti, para que sientas cuánto te amo, te extraño”; “Sólo la esperanza queda de que Dios te cuidará, no importa que esté sufriendo, no importa que esté llorando en mi triste soledad”; “Tú eres la tristeza de mis ojos, que lloran en silencio por tu amor”; “Obligo a que te cuide el pensamiento, pues siempre estoy pensando en el ayer, prefiero estar dormido que despierto, de tanto que me duele que no estés”; “Cómo quisiera que tú vinieras, que tus ojitos jamás se hubieran cerrado nunca y estar mirándome”; “Amor eterno e inolvidable, tarde o temprano estaré contigo para seguir amándonos”; “Yo te llevo desde niño muy adentro, te he encontrado en el pájaro y la flor en la lluvia, en la tierra y en el silencio de cada noche estabas tú”; “Desde entonces quiero darte siempre gracias porque puedo darme cuenta de tu amor, beberé de tu cuerpo y de tu sangre y por siempre te daré mi corazón; “Cómo no creer en Dios, si me ha dado los hijos y la vida, si me ha dado la tristeza y la alegría de saber que hay un mañana cada día, por la fe, por la esperanza y el amor”.

En la mayoría de las lápidas del cementerio, es típica la presencia de puertas, cruces, árboles, palomas, hostias, el cáliz y lirios. Además, muchas de las leyendas escritas dicen: “Yo soy la resurrección de la vida, el que crea en mí aunque hubiere muerto, vivirá para siempre”. Estos elementos deben representar un simbolismo particular en relación a la idea de la muerte. La puerta denotaría la creencia de la muerte vista como una nueva entrada a otro lugar, la cruz podría crear un nexo con la muerte y resurrección de Jesús al igual que la hostia y el cáliz como cuerpo y sangre de Cristo. Las palomas pueden jugar el rol de ser mensajeras o intermediadoras entre el mundo de los vivos y el de los muertos, entre la tierra y el cielo. La leyenda complementaría la idea de la continuación de la vida después de la muerte en la religión católica, la vida vista como eterna.

Otras leyendas bastante comunes: “Aunque hayas partido al sueño eterno, siempre te recordaremos”; “Mas las almas de los justos están en las manos de Dios y no llegará a ellos el

tormento de la muerte”. Es también bastante común poner una fotografía del difunto y cabe recalcar que Jesús siempre es graficado con un bastón. En este caso la muerte es relacionada con el sueño eterno y también se presenta la idea de que los justos van con Dios y los otros sufren, siendo así la muerte es presentada como algo tormentoso y todo esto se crea en función de la interpretación que tienen los blancos-mestizos sobre la muerte.

En otras lápidas se aprecia: “No lloren mi ausencia, estoy cerca de ustedes”, “El que habita al abrigo del altísimo, morará bajo la sombra del omnipotente”, “No está aquí, sino que ha resucitado”. Otras de las leyendas principales que se leen en las lápidas son: “Tú eres nuestra luz y esperanza”, “Señor de la vida y dueño de nuestros destinos”, “Señor: me has mirado a los ojos, sonriendo has dicho mi nombre, en la arena he dejado mi barca, junto a ti surcaré otro mar”. La mayoría de estas leyendas pertenecen a la Biblia y tienen el objetivo de dar una esperanza resucitadora de la persona fallecida y de su presencia espiritual como compañía, intercesión y guía de sus familiares por siempre; en este caso se toma la resurrección de Jesús como un referente para la muerte de los seres humanos. En estas leyendas se ve, además, a la muerte como un destino, como un deseo de Dios y a los difuntos como intercesores entre Dios y la Tierra. Así, estas leyendas además de expresar los sentimientos hacia la persona fallecida, tienen el objetivo de ayudar a procesar la muerte del ser humano. Elias plantea lo siguiente con respecto a la función del símbolo:

Un símbolo aprendido permite a los individuos relacionar dos series de acontecimientos en diferentes niveles de integración mutua (...) no es simplemente una abstracción o una capacidad de la mente, ni una sustancia universal (...) sino que se trata de un concepto que se ha desarrollado en funciones específicas y que sirve para ayudar a la gente a orientarse (1988: 17).

La mayoría de las lápidas tienen un contenido interno, la parte exterior de la misma al igual que las tumbas del suelo, está delimitada a través de vidrios, pinturas, baldosas, etc. Las lápidas que están cerradas con una pequeña puerta de vidrio están protegidas por un candado. Dentro de éstas, se aprecia claramente una lápida especial que se caracteriza por no ser de mármol, sino pintada a mano; y pertenece a una persona que falleció en el año 2009. La lápida está pintada no sólo dentro de ésta, sino en los alrededores con un color celeste pastel y en cada esquina está dibujado un sol dorado con muchos rayos, además la parte superior y posterior del contorno de la lápida, ha sido dividida con pintura dorada en una especie de ladrillos. En la parte derecha e izquierda de la misma está dibujada una especie de copa alargada. Dentro de la lápida está dibujado un castillo celeste con palmeras y árboles y

delante de éste está Jesús cargando la cruz. Dentro de la lápida hay además varios arreglos de flores artificiales y tejidas. La palmera y el castillo son elementos distintos que representarían una costumbre costeña o un lazo del difunto con la sociedad costeña. La copa podría significar al cáliz de Jesús, es decir, su muerte y a la vez su resurrección.



Palmera fúnebre. Cayambe/2008/Autora.

Se puede apreciar en las lápidas una relación, no totalmente generalizada, entre los dibujos de vírgenes o ángeles femeninos en las que pertenecen a mujeres. El señor dueño de la marmolería sostiene que en las preferencias y gustos sobre los modelos de las lápidas, si es que ha sido una mujer difunta, se ponen más vírgenes, si es que el difunto es un niño o niña se ponen ángeles y si ya es una persona de edad avanzada se ponen jardines como un edén, como un valle. Las figuras o dibujos de las lápidas son asociadas así, al sexo y a la edad del difunto. Con respecto a los colores él afirma que los más comunes en lápidas son el blanco, el negro y el plomo.

Por otro lado el tallador explica que para tallar retratos de las personas; (aunque a menos del 50% les gusta esta idea o poner una foto del difunto) o de figuras para las lápidas, se debe sacar de la computadora o del internet la imagen, ya que actualmente las personas ya no desean los modelos tradicionales, sino unos distintos. Además, señala que estas imágenes talladas son pedidas en un 80% por personas blanco-mestizas, ya que “a la gente indígena les

gusta el campo y los paisajes, las superpuestas...”. Esto denotaría un reflejo de su mundo simbólico-espacial, además, el paisaje incluye muchos más colores e implica una modificación en el mundo blanco-mestizo incluso en las preferencias de las representaciones pictóricas.

También se debe recalcar que cuando la lápida pertenece a un infante, ésta presenta características distintas. No sólo cambian los modelos y las figuras de las lápidas que están relacionadas con ángeles en su mayoría y son más coloridas; sino que se introducen nuevos elementos dentro de la misma como muñecos (Micky Mouse, Dora la Exploradora), *barbies*, carros de juguete, ropas de bebé, etc. Aunque la mayoría de estas tumbas pertenecen a personas indígenas, también hay algunas mestizas. El mundo mestizo también realiza ritos distintos en relación a la edad del difunto, en este caso, los niños son considerados especiales, llenos de pureza, angelicales; quizás por esto se les da un tratamiento distinto. El hecho de introducir estos nuevos elementos en la lápida marca la idea de la muerte no como un final, planteamiento que puede tener correspondencia con la costumbre indígena de *enviar* al difunto con ciertas prendas de vestir, herramientas y comida. Además, las *barbies*, estos nuevos dibujos animados y los juguetes infantiles modernos implican la inserción de nuevos implementos en función de los cambios sociales, a pesar de que atrás de éstos se encuentre un mismo simbolismo.



Dora. Cayambe/2008/Autora.

La lápida de otro niño está pintada en arcilla con colores alegres y fuertes, se aprecia un sol grande, una nube, una casa, un árbol, se ve a un niño jugando con una pelota y, a un lado, a

dos personas que se asume son sus padres y se están despidiendo de él. En otra lápida de un niño, están pintadas varias figuras de colores: un sol, una nube, un río, un puente, dos árboles, un nevado y una casa de campo junto a sembríos y a un pequeño tractor. Se destacan, igualmente, los dibujos de montañas, nevados, un pollito y un pajarito. Además, un ángel que va guiando al niño por un camino (Ver foto Y82). En las lápidas de los dos niños se recalca el colorido de los dibujos y se repite la presencia del sol y del árbol. Se reincide en la asociación niño-ángel. Los árboles, montañas y plantas en las lápidas están en relación con la naturaleza; el caso específico del árbol presenta una particularidad, ya que es un elemento que liga al cielo y a la tierra, al estar *enterrado* a través de sus raíces, pero también presente sobresaliendo de la tierra en dirección al cielo, uniendo así al bajo mundo, al mundo profano con el sagrado.



La vida. Cayambe/2008/Autora

El tallador comenta, también, sobre elementos especiales para lápidas que le ha tocado realizar. Entre ellos está un gallo que era para un difunto gallero, un Cristo amarrado a un perro, para un señor que nunca se ha sabido separar de su animal y una guitarra y un requinto para un cantante fallecido. Así, el señor manifiesta que a veces, la gente quiere poner en las lápidas lo más representativo de la vida del difunto. Esto tendría correspondencia con los objetos que son mandados en el ataúd a los difuntos en los velorios indígenas. Como sugiere Turner:

la comunicación de los objetos sagrados involucra tres procesos (...) El primero es la reducción de la cultura a componentes o factores reconocidos; el segundo, su recombinación en formas y configuraciones fantásticas y monstruosas: el tercero, su

recombinación de manera que tenga sentido con relación al nuevo estado y estatus que adquirirá el neófito<sup>26</sup> (1973: 68-69).

Es bastante común también, tallar o colocar varias figuras con forma de corazón, donde se inscriben los nombres de los hijos, de la esposa o de los familiares más cercanos. Las flores, especialmente los nardos, son igualmente típicas en las lápidas y más aún si ésta no va a tener una jardinera. Hay que tomar en cuenta que, por lo general, a las figuras que son talladas no se les pinta dada su complejidad y modelo. Aparte de las leyendas, algunas lápidas tienen en su interior cartas, poemas o escritos de los familiares para el fallecido. La mayoría son al cumplirse un mes o un año de muerte del pariente. Éstas hacen alusión en general, al difunto como un ángel que intercede entre la tierra y el cielo por el bienestar de sus seres queridos. En una de las lápidas, pintada de blanco, está dibujada con pintura negra una flor con un tallo que sale de la tierra, con tres hojas y un punto central del cual salen los pétalos de las hojas. Además están dibujadas dos o tres especies de palomas. A los dos costados de la tumba están pintadas dos plantas de trigo o maíz. Sobre esto está escrito *Papi Miguel F.* El punto central de la flor hace una analogía a la figura del padre como núcleo, eje de vida. En los casos de las lápidas anteriores se observa la relación directa entre los sistemas de símbolos y la estructura social y cultural, es decir, que estos sistemas no forman parte de un reino independiente de la cultura con una realidad propia (Cfr. Elias 1988). Como lo plantea el mismo autor:

Los símbolos no son cuadros o espejos del mundo, no son ni ventanas ni telones. No tienen una función imitativa, pictórica, tienen una función representativa. Representan objetos de comunicación dentro de una comunidad lingüística (...) y la de la tradición social (...) el tejido de símbolos lo abarca todo, lo mismo que el espacio y el tiempo, como he indicado ya, puede muy bien concebirse como otra dimensión (...) los seres humanos no podrían sobrevivir si los símbolos del lenguaje no fuesen en cierta medida congruentes con la realidad, con los datos que representan (1988: 152-153).



La casita. Cayambe/2008/Autora.

<sup>26</sup> En este caso debe entenderse neófito como difunto para lograr la analogía deseada.

## CAPÍTULO 3: DÍA DE LOS DIFUNTOS, LA FIESTA DE LAS ALMAS Y EL ANIMERO.

---

### 3.1 Día de los Difuntos: ¿Celebración de la vida o de la muerte?

El día en que se conmemora a los difuntos puede ser objeto de profundos análisis, ya que en él confluyen y se interrelacionan no sólo aspectos religiosos, sino económicos y culturales también. En el Ecuador, esta celebración tiene aún mayor importancia, dada la variedad de cosmovisiones y formas de vida presentes que se derivan en ritos y tradiciones (incluso culinarias) realizadas a propósito de este día. El acápite que se presenta a continuación no pretende ser una exhaustiva descripción de todas las actividades que se desarrollan en esta fecha, sino más bien trata de poner énfasis en la investigación del 2 de noviembre, más allá de una conmemoración, como un ritual fúnebre que reúne personajes especiales y símbolos propios. Son justamente estas expresiones culturales las que serán analizadas a continuación, resaltando puntos de encuentro y divergencias entre el ambiente rural, representado por las comunidades indígenas de Cangahua y un espacio más urbano que se centra en el cementerio de Cayambe.

Dos de noviembre: día de los Difuntos, pero ¿qué se conmemora, es la muerte digna de una celebración? La significación de esta fecha será establecida, especialmente, en función de la creencia que se tenga de la muerte en sí misma y del 'más allá'. No obstante, si bien los difuntos (tanto mestizos como indígenas) son los personajes principales, alrededor de quienes giran los rituales realizados, no son los únicos, ya que se dan dinámicas especiales en las que están inmersas las relaciones sociales de los vivos también. De esta forma, se presenta una oportunidad en la que se afianzan lazos tanto mortales como celestiales.

En este sentido, la celebración del día de los difuntos, rompe con todas las ideas de la muerte vista como algo distante y le extrae del tabú en el que pasa encerrada la mayoría del tiempo; precisamente, lo que se busca es un contacto directo con los seres, ya muertos, y no estamos hablando de brujería ni de juegos espiritistas, sino de un contacto simbólico. Dado que no existe una presencia física, se recurre a símbolos, como medios de comunicación con los fallecidos, al ser ellos la representación, los intermediarios entre el mundo terrenal y el divino. Siendo así, los ritos pasarían a ser una clase de *empoderamiento simbólico*, como accionar frente a las circunstancias de la vida que van más allá de la capacidad de control del ser humano (Cfr, Muratorio, 2003).

### 3.1.1 El 1. de noviembre: guaguas, caballitos y tórtolas

El primero de noviembre es para la Iglesia católica el ‘Día de Todos los Santos’ o de las Almas. Según el padre de Cangahua, este día fue decretado a raíz de las miles de personas que morían en persecuciones y guerras, cuyos cuerpos no podían ser reconocidos o encontrados y por este motivo no pudieron recibir la misa exequial. La significación de este día ha sido matizada por la religiosidad popular, presente tanto en el mundo mestizo como en el indígena. El 1 de noviembre, vísperas del día de los difuntos, es una fecha en donde se realizan varias actividades como preparativos para su celebración, aunque en la ciudad de Cayambe éstos no sean tan evidentes como en la parroquia de Cangahua.

En Cangahua hay personas que, incluso habiendo migrado, vuelven a sus comunidades para *prepararse* para esta celebración que inicia siete días antes del 2 de noviembre. Una de las actividades principales, que reúne a toda la familia, es la elaboración del *pan de finados* que es especial, pues éste será llevado y comido en el cementerio, junto a las tumbas de los difuntos.

La particularidad de este pan radica en los ingredientes con los que es elaborado: harina de maíz, manteca de chanco y huevos (en mayor cantidad de la que se usa para el pan común). Estos productos dan un color más fuerte (amarillo opaco) al pan y según Moya (1981), sería una manera de reafirmar el color identitario de la piel indígena frente a la harina de trigo *blanca*. Esta idea cobra aún más significado, ya que lo esencial es la forma que se da al pan de finados. Aunque en la ciudad lo típico es comprar panes con forma de niños o niñas, las famosas ‘guaguas de pan’, (clara representación antropomorfa), en Cangahua, la harina se transforma, principalmente, en animalitos del campo, tales como caballos, tórtolas, conejos, borregos, gallinas, etc.

Si bien, actualmente la elaboración del pan no siempre es realizada en la casa (por falta de horno o los ingredientes necesarios), existe una panadería en el centro poblado de Cangahua que alquila el horno y ayuda a las personas de las comunidades indígenas a preparar la masa, como lo plantea el dueño de este local: “Se hacen los caballitos en todos los finados, los jinetes y las guaguas de pan, o muñecas... vienen a ganar turno para el horno, lo más es el 29, 30 y 31 de octubre. Ellos vienen yo les ayudo a hacer las bolitas del pan, y ellos sus figuritas”. Otra opción, para quienes no pueden elaborar el pan por sí mismos, la brinda el comercio: habitantes especialmente de Otavalo venden distintos modelos de pan en las afueras del cementerio.



Caballitos y guaguas de pan. Cangahua/2008/Autora.

Sin embargo, independientemente de quienes han preparado este producto alimenticio, es el significado latente en cada una de las figuras lo que dará realce a la celebración del día de los difuntos. Se tiene la creencia de que los panes con figuras infantiles, representan al cuerpo del difunto en sí, como manifiesta una profesora indígena del lugar:

las guaguas de pan no significa realmente guaguas o niños, sino que representa a los difuntos, porque cuando llegaron los españoles había otras costumbres, les sabían sacar a pasear a los muertos, entonces los españoles vieron eso y dijeron que era una costumbre diabólica, entonces prohibieron eso y por eso ahora se hacen guaguas. Luego se fue occidentalizando y se hacen caballos, los españoles les vieron a los panes con esas formas y les llamaron guaguas.

Para esta educadora, las ‘guaguas de pan’ vendrían a ser una estrategia de resistencia indígena y adaptación a imposiciones o prohibiciones blanco-mestizas en el pasado. Así, a través de las formas del pan, se idean, imaginan y crean simbolismos que reemplazan al cuerpo del difunto, siendo una respuesta ante las represiones sociales.

En contradicción con la opinión anterior, Bayardo Lanchimba afirma que estas formas del pan no representan al difunto, sino que son parte del sentido familiar tan importante en el mundo indígena, por eso, “las guaguas de pan no es tanto para comer, es más por el sentido familiar de compartir, el sentido de cariño de padres a hijos, de convivencia comunitaria”.

Tampoco se reza porque el alma del fallecido se encuentre en paz, sino “porque yo estoy en paz, para avisarle al difunto que yo estoy bien, me está esperando y yo voy con los niños bien arreglados para contarle que estoy bien...”. En este caso, los panes serían simbolismos directos de niños y niñas vivas parientes del difunto, que reafirmarían la fuerza y continuidad de la estructura familiar. Esta idea sería confirmada por Emilia Ferraro, quien expresa que ‘las guaguas’ son asociadas a la fertilidad y a la reproducción, marcando así además, una nueva vida que surge de la muerte (Cfr, 2004).

Existe una tercera explicación para estas figuras de harina que se basa en los roles de género existentes en la comunidad. De ahí que “hacen borregos, yuntas, caballos porque dicen *mi tío andaba en caballo*, esto es para las ofrendas, las figuras son de diversos tamaños, el caballo y el borrego por lo general es para los hombres y las guaguas de pan para las mujeres, que les cargan y les acurrucan también”. Este último comportamiento refleja claramente las obligaciones sociales que se imponen tanto al género masculino como al femenino y la importancia de la figura materna en el proceso fúnebre, como un regresar a la madre, al origen.

Por otro lado, todos estos símbolos no sólo expresarían estos roles sociales, sino que representarían el escenario ecológico, especialmente en lo que a fauna se refiere, y la relación que éste tiene con el ser humano, como señala un líder indígena. La razón de estas representaciones culturales puede estar basada, entonces, en la relación más cercana que existe con los animales en el campo, tanto que incluso comparten los mismos espacios dentro del hogar: algunos animales domésticos incluso viven y duermen en el mismo cuarto que las personas.

De esta manera, estas figurillas de pan serían el símbolo ritual dominante de este día, considerando que no sólo tienen la propiedad de condensar varias acciones en una disposición única, sino que unifican diferentes *significata*, relacionando así las más diversas ideas y fenómenos (Cfr, Turner, 1973).

Con respecto a las bebidas que se preparan para esta ocasión, a diferencia de Cayambe, la colada morada<sup>27</sup> no es típica en esta zona, sino una colada de maíz que siempre se produce en estas fechas llamada *champús*<sup>28</sup>. El padre de Cayambe comenta que el maíz negro, con el cual se elabora la colada morada, es también un grano especial, sinónimo de ganancia o buena

---

<sup>27</sup> Bebida hecha a base de harina de maíz negro, mortiño, panela y hierbas aromáticas.

<sup>28</sup> Colada de maíz fermentada con especies endulzantes y mote.

suerte y es llamado ‘el mishana’ (el ganador). Cuando una persona encuentra una mazorca negra se cree que tendrá muy buena suerte y se convierte en alguien diferente: un mishana. De esta manera, el ingrediente base de la colada, maíz nuevamente, le da un toque particular y especial, al igual que al pan de finados. Por otro lado, el color de esta bebida, ha provocado diversos significados. En primer lugar se la ha relacionado con la sangre del difunto, pero esta idea ha estado más ligada a una cosmovisión católica (derivada del significado de la guagua como cuerpo del difunto). De igual modo, la tonalidad de esta costumbre culinaria también ha sido asociada con el simbolismo fúnebre del color morado que expresaría la tristeza por los seres queridos que se han ido: “es tanta la pena que hasta la comida se viste de luto”. Sin embargo, este análisis de la colada morada se da más a nivel urbano, dado que el morado no representa nada en particular para el mundo indígena (para quien no existe el luto) y, como se mencionó anteriormente, la bebida más típica es el ‘champús’.

No se puede establecer un único significado a estas tradiciones ya que con el paso del tiempo el sincretismo se ha constituido cada vez más fuerte y se presentan, además, muchos enfoques externos. Lo importante es relacionar estos símbolos culinarios en función de otros elementos y aspectos rituales para poder trazar nexos que permitan dar una significación más completa, como se plantea en el texto de Turner *Simbolismo y Ritual*: “no podría analizar símbolos rituales sin estudiarlos en una secuencia de tiempo, en relación con otros acontecimientos, ya que los símbolos son parte del proceso social, se convierten en un factor de acción social (1973: 15)”.

### 3.1.2 2 de noviembre: El comercio no deja descansar en paz a los difuntos

Se podría pensar que el 2 de noviembre es un día bastante tranquilo, en donde se celebran liturgias católicas formales que conmemoran a los difuntos. Sin embargo, aunque varias personas asisten a ceremonias religiosas, el ambiente que se vive en los cementerios no podría ser llamado precisamente de “tranquilidad”, ya que la gran afluencia de personas que visitan el lugar y, en especial, los comerciantes, transforman la dinámica de los camposantos tanto que seguramente, en este día los difuntos no encontrarán paz en sus tumbas...

Esta gran activación del comercio no se aprecia solamente en el ambiente urbano de Cayambe (donde es casi imposible caminar por las ventas presentes este día), sino que ya es parte también de las comunidades indígenas. Su poder de mutabilidad y adaptabilidad le hace

*encajar* perfectamente en cualquiera de los dos contextos, ofreciendo productos acorde a las necesidades (impuestas o no) de los habitantes de cada lugar.

Por su parte, en Cangahua el 2 de noviembre, desde tempranas horas en la mañana ya se encuentran varias personas en la calle principal del centro poblado, especialmente comerciantes de Cayambe y de sus alrededores quienes venden desde ropa hasta varias comidas. Los objetos principales son: coronas de flores plásticas o naturales y todo tipo de figuras de pan, producto esencial para las comunidades indígenas en este día. También se observa la venta de pequeños adornos de flores artificiales, ramos de flores, bebidas gaseosas y vinos en envases de cartón; al igual que helados, chochos y algodón de azúcar, incluso dentro del cementerio.



Las guaguas bajo el sol. Cangahua/2008/Autora

La presencia del factor económico también se expresa en la contribución monetaria *voluntaria* que debe hacerse este día a la Iglesia, siendo el sacerdote católico su máxima representación en Cangahua. Este detalle tan simple pero relevante parece estar ligado a la idea, muy marcada en la época colonial, que promovía un enlace entre la estructura mental y el bienestar de las personas, y el descanso de los difuntos a través de misas, ofrendas y

oraciones de la Iglesia Católica, enlace que todavía parece estar presente. De esta manera, los rituales efectuados a propósito de la muerte servían no solo para preservar la memoria del mismo difunto, sino que consolidaban la permanencia del sistema ideológico dominante, como lo expresa Carmen Sevilla:

El contexto social y religioso que engendraba este suceso (la muerte) dinamizaba una serie de engranajes encargados de preservar las estructuras materiales e ideológicas de la sociedad... La parte litúrgica y ritual reafirmaba no sólo la convicción religiosa de los fieles, sino también la misión mediadora de la Iglesia. Por otra parte, el orden social se fortalecía gracias a una serie de manifestaciones que destacaban el poder de los estratos dominantes (2002: 161-162).

En Cayambe la presencia de ventas y negociantes es tan amplia, que para los cientos de visitantes del cementerio se hace difícil caminar con libertad, tanto que la policía tiene que cerrar las calles de alrededor para tratar de controlar esta situación. Sin embargo, las vías ya han sido invadidas por productos como: flores naturales, artificiales, tarjetas, coronas, ropa, comida, etc. Incluso se han instalado mesas que forman una especie de *comedores* para los visitantes. La venta de arreglos florales y flores tanto artificiales como naturales es lo que más se puede apreciar con cualquier distintivo de color morado, al igual que las tarjetas que, de todo tamaño, se ofrecen con las figuras de Jesús y la Virgen María. Es en este contexto donde inician los rituales mortuorios del día de los difuntos, confluyendo allí la devoción, la tristeza, la alegría y el comercio.



2 de Noviembre. Cayambe/2008/Milagros Herrera.

### 3.1.3 Nichos vs. tumbas: La limpieza y la comunicación con el difunto.

Tanto en el cementerio de Cayambe como en el de Cangahua, la distribución socio-espacial define, de alguna manera, el tipo de ritualidad efectuado. La diferencia de rituales fúnebres es clara en relación a las zonas del cementerio. Por lo general, los visitantes de los nichos y los de los mausoleos responden a tradiciones más blanco-mestizas; mientras que, por otro lado, una gran cantidad de personas, cuyos familiares están enterrados directamente en el suelo, celebran esta fecha con actividades y tradiciones indígenas. Sin embargo, ya en varias familias se aprecia una mezcla de estos dos mundos, especialmente en las familias indígenas cuyos parientes han migrado y sus prácticas se van alineando cada vez al mundo occidental moderno.

Para la gente blanco-mestiza, en este día el aspecto estético es esencial en relación al arreglo y limpieza de los mausoleos y tumbas, considerando que se trata de la última morada de sus seres queridos y que ésta representa no sólo al difunto, sino también a sus familiares. Delicadamente y con mucho respeto, se ponen vidrios nuevos, se cambian las lápidas o se pintan las tumbas; siendo las flores y las coronas, en porcentaje menor, lo más representativo de este proceso. El *barrer* el piso también es una actividad que es realizada por varias personas en el cementerio y representa, igualmente, una señal de limpieza tanto externa o física como espiritual<sup>29</sup>. El cambio de las flores (en su mayoría: lirios, hortensias, cartuchos, violetas y pensamientos<sup>30</sup>) es esencial, se lo ve como una *limpieza*, una *renovación*. Además, dada la existencia de tantas plantaciones florícolas en la zona, las flores son el elemento que caracteriza todo este escenario. También se lleva a los familiares difuntos grandes arreglos florales que pertenecen a familias de mayores recursos económicos; incluso varios de ellos están etiquetados con el apellido del *jefe* de familia para mostrar a quién pertenece el ramo y marcar claramente el poder social y económico de su dueño. Incluso algunas de estas familias contratan a trabajadores (albañiles o pintores) y pagan por sus servicios para limpiar y pintar la lápida del fallecido.

La formalidad de todo este proceso se ve reflejada también en la vestimenta semi-formal con colores oscuros que casi todos los visitantes mestizos utilizan este día. La ropa y el color

---

<sup>29</sup> El *Huasipichay* (traducido literal al español como ‘el barrido/la limpieza de la casa’) es una muestra de esta fuerte tradición de limpieza a través del barrer, del retirar todo aquello, no solamente físico (energías negativas, recuerdos, tristezas), que no sea bueno para el bienestar de una persona. Ahora esta costumbre es tomada únicamente como la fiesta o la inauguración de un lugar o una casa nueva.

<sup>30</sup> Desde hace muchos años atrás, todas estas flores están relacionadas con la muerte, quizás por el color morado o blanco de sus pétalos.

negro, azul o morado son el símbolo de la importancia y el respeto a la conmemoración de la muerte de los familiares difuntos. De esta manera, el aspecto físico de la tumba o nicho, al igual que el de los visitantes del cementerio, da soporte para refutar una frase común que expresa que *en la muerte no hay diferencia, todos somos iguales cuando morimos*, ya que muestra una diferenciación socio-económica y cultural, a propósito de la muerte, incluso entre los difuntos.

Es así como la presencia de ciertos elementos simbólicos constituye códigos a través de los cuales se establece la posición social del sujeto y se distingue *la categoría* del muerto, siendo este hecho una reminiscencia de las relaciones sociales e incluso clientelares que se creaban antiguamente para realizar las determinadas labores relacionadas con la memoria del muerto. De ahí que el morir significaba “poder manifestar por última vez, en forma pública y simbólica, su vínculo de pertenencia a la sociedad, manifestación explícita de las relaciones de sangre, devoción, oficio y dependencia que legitimaban su posición dentro del orden social” (Sevilla, 2002: 137-138).



La escalera al cielo. Cayambe/2008/Autora

Posteriormente a la limpieza de la tumba o nicho, los familiares realizan una oración personal o grupal, por el bienestar del difunto y su descanso en paz. Por lo general, las personas mayores son quienes dirigen estas plegarias, caracterizadas por el ‘Ave María’ y ‘El Padrenuestro’. Sin embargo, hay personas, especialmente jóvenes, que únicamente observan la tumba y ya no participan de estas oraciones, demostrando así, su desprendimiento de la

religión católica o su cambio de creencia religiosa<sup>31</sup>. La escritura en las tarjetas compradas e incluso la “conversación” en voz baja con la persona fallecida son también comunes en este día. ¿Se puede escribir una carta o hablar con un difunto? Hay que considerar que el *conversar* implica a dos personas, un *dar* y *recibir* al mismo tiempo. Siendo así, no solamente los deudos piden a un poder superior por el difunto, sino que también solicitan que el fallecido interceda por sus familiares vivos. Este momento se presencia el clímax de la sacralidad del rito fúnebre, ya que es un hecho que evidencia la conexión simbólica existente aún entre vivos y muertos.

Precisamente esta forma, la capacidad técnica humana de comunicación por medio de símbolos, es la que llevaría a Elias a plantear su idea de la *emancipación simbólica* de la humanidad como la “liberación de la servidumbre de señales mayoritariamente no aprendidas o innatas y la transición al predominio de un pautaado aprendido de la propia voz para los propósitos de la comunicación” (Elias, 1988: 98). Aunque lo planteado podría ser entendida como una proposición teórica contraria al modelo arquetípico de Jung, la idea esencial es resaltar la capacidad, el poder individual de creación de cada persona que vive y presencia el símbolo, y mas no desaprobar los contenidos del inconsciente colectivo.

Este lazo, misterioso o imposible talvez para muchos, se acentúa aún más cuando se aprecian las actividades efectuadas en el cementerio por la población indígena (tanto en Cayambe como en Cangahua). Al igual que los mestizos, la vestimenta y el arreglo de los visitantes al camposanto refleja la ocasión especial celebrada este día; aunque en este caso la *formalidad* se transforma en blusas con tejidos múltiples y anchas faldas coloridas, atuendo típico indígena usado especialmente por los niños y mujeres, ya que la vestimenta masculina es casi igual a la urbana. Sumado a esta situación, el paisaje rural se mezcla con la fuerte presencia de chalinas de colores *vivos* que contrastan, de cierta manera, la sobriedad y los matices oscuros de los ritos blanco-mestizos.

Es en este momento en el cual el usual colorido de una prenda que se usa normalmente toma un significado especial: las chalinas de las mujeres de Cangahua se visten de color y se tornan radiantes, sobre todo por el contraste que hacen con la seriedad y dureza del negro, morado y azul típico del día de los difuntos mestizos. Pero, ¿que cargan las mujeres en sus coloridas chalinas que llevan en la espalda? Todos los objetos necesarios para ese día están envueltos

---

<sup>31</sup> Como se comentó en el perfil socio-cultural de Cayambe, los creyentes en la religión evangélica están aumentando en esta zona y con ellos ciertas prácticas antiguas han sido eliminadas o reemplazadas por otras.

en ellas (ollas, tazas, platos, comida en general y chicha). Estos elementos, comunes en cualquier otra celebración, mágicamente se transformarán en el símbolo de la principal actividad que se ejecutará en el cementerio de Cangahua: el *compartir*. La redistribución de la comida *dará vida* no solamente a los rituales fúnebres de este día, sino que permitirá un renacimiento simbólico del difunto (a través del recuerdo) y representará además, la relación bidireccional entre los familiares vivos y entre los muertos.

En un primer momento, las personas de las comunidades indígenas también limpian las tumbas de sus familiares, pero existe una conexión física y anímica mayor, ya que ellos se *sientan* alrededor de los enterramientos o nichos, los arreglan, y permanecen allí por un largo rato, usualmente varias horas en el día, compartiendo la comida llevada.

Bajo ninguna circunstancia la limpieza y el arreglo de las tumbas puede ser efectuado por terceras personas, ya que son los familiares del difunto quienes deberán hacerlo y, de esta forma, profundizar la relación y la comunicación con el fallecido. Con azadones, palas, picos brochas y rastrillos la mayoría de las personas indígenas limpian y pintan las tumbas, remueven la tierra y en costales retiran todas las malas hierbas y residuos existentes en el suelo.

A diferencia de los rituales mestizos, el elemento más común en esta zona es la corona de flores artificiales que es puesta sobre las cruces de las tumbas. A menor escala, la gente también pone flores a sus difuntos, pero en envases de vidrio o plástico enterrados en el centro de las tumbas. Esto puede deberse a la búsqueda de los familiares de un contacto más directo entre el mundo subterráneo (morada del difunto) y el mundo terrenal; las flores al penetrar la tumba serían un puente de conexión entre estos dos cosmos. Además, las formas de enterramiento (directamente en el suelo) permiten la existencia de cruces de madera y la respectiva corona de flores, que podrían rememorar y hacer alusión claramente al recuerdo de la cruz (lugar donde Jesús murió) y la corona de espinas que utilizó en este día.

Más allá de las significaciones católicas de este objeto, de acuerdo a Gilbert Durand, la cruz no sólo es un arquetipo ascensional, sino que representa a la unión de los contrarios, siendo así un “símbolo sagrado de la eternidad, es la totalización espacial, totalización que debe compararse con el Yin y el Yang, pues representa la totalidad del mundo ligado al Dios que reside en el centro del universo y también representa el lugar de la síntesis de la existencia”. (2004: 338-339).

Como se manifestó en el párrafo anterior, sumada a la decoración y al aspecto físico de la tumba o nicho, la limpieza es lo que prima en este día, tanto que, incluso en algunos enterramientos, se colocan elementos nuevos como techos, piedras o ladrillos. En una tumba del suelo, se pone la foto del o la difunto/a, otra familia enciende velas mientras arregla la tumba, una señora bota el humo del cigarrillo a un niño y una mujer viejita prende carbón para *ahumar* incienso “para que se vayan los malos olores, para que se limpie la tumba porque a veces hay malas energías”. Según Louis Thomas, esta tradición podría revelar el significado inconsciente del poder del fuego como un elemento de limpieza, al ser comúnmente utilizado en los ritos de purificación o incineración (Cfr, 1991); al igual que la llama, las antorchas y las velas encendidas estarían ligadas a todo un conjunto de prácticas y metáforas ligadas a lo sagrado (Cfr, Gilbert Duran, 2004).



La puerta de ladrillo. Cayambe/2008/Autora

### 3.1.4 Hacer rezar la comida: ¿se comparte con el muerto o con el vivo?

Posterior al arreglo y limpieza, en el cementerio se inicia una dinámica bastante activa e interesante a través de la comida y bebida traídas en las chalinas y canastos desde las comunidades indígenas. La creencia mestiza sobre la presencia de elementos culinarios y bebidas en los cementerios, como parte de la celebración indígena de este día, sostiene que se debe a que los familiares dan de comer y tomar a la persona fallecida. Sin embargo, se ha observado que en Cangahua y, a menor escala en la zona indígena del camposanto de Cayambe, las actividades realizadas en el ritual del 2 de noviembre, no ratifican

completamente a estos supuestos. La familia que visita el cementerio no solo acude allí para compartir y conectarse o conversar con los difuntos, sino que las personas utilizan esta visita como un instrumento funcional y práctico de cohesión social entre los acompañantes que aún permanecen vivos, utilizando la simbología de esta fecha para ratificar lazos y vínculos familiares previamente establecidos o por establecerse.

Precisamente es la interrelación entre las distintas personas vivas (vecinos, compadres, familiares, compañeros y amigos), lo que busca cada familia que llega al cementerio, a través de la repartición de la comida y bebida. De esta manera, muchas personas, especialmente niños y mujeres, se mueven de un lado al otro repartiendo los alimentos que han traído desde sus casas para alcanzar el objetivo esencial del rito: *hace rezar* las ofrendas por el difunto. El siguiente párrafo detalla esta situación que fue captada en el cementerio de Cangahua (2 de noviembre, 2008):

La mujer *descarga* su chalina y las cosas que lleva dentro de ella. Pone, con sus familiares, una corona de flores en la cruz de la tumba y empieza a repartir la comida. Conversan por mucho tiempo solos y entre ellos, incluso se ríen constantemente. La señora pone en un plato dos huevos y camina un poco buscando a alguien para entregárselo y pedir que rece por su familiar difunto. La mujer que recibe el plato agradece y le da a cambio seis panes, garantizando así que, de igual manera, alguien intercederá por su difunto. La primera señora regresa a su lugar, deja los panes y coge nuevamente dos huevos que serán entregados a una tercera persona, que a su vez, le *recompensará* con otra clase de alimentos y, por supuesto, con oraciones y plegarias.

De esta forma, el compartir la comida es un factor de unión social que estrecha las relaciones o crea nuevos vínculos en dos niveles de reciprocidad: el primero enfatizando el intercambio físico de alimentos y bebidas entre los visitantes del cementerio; y el segundo en relación a la intersección espiritual por el bienestar del difunto a través de oraciones. Así, de acuerdo a Emilia Ferraro, la trascendencia de la comida está basada en “la representación de los símbolos más poderosos de la literal ‘alimentación’ de los vivos por los muertos y la alimentación simbólica de los humanos por sus dioses” (2004: 101). El testimonio de un visitante del cementerio muestra esta interrelación: “...venimos a rezar y después nos intercambiamos la comida...con la gente que conozcamos o no, a veces son de otras comunidades y les pedimos que *hagan rezar*... y les damos papas, mote, plátano, habas, granos y papas con salsa...”. Es así como se activa una obligación moral que fortalece este lazo social.



El rezador. Cangahua/2008/Beto Játiva.

Como se aprecia en el extracto anterior, no es necesario que se reparta la comida entre personas conocidas, sino que se comparte también con los *vecinos* de las tumbas. En todo caso, la dinámica de inter-relacionamiento social es tan alta que incluso algunas mujeres me ofrecen comida (un plato de tallarín con papas y arroz) y me piden que rece por sus difuntos, un poco en son de broma, me dicen: “Por las almitas del santo cementerio rezará no...”.

La expresión de ‘vecindad’ denota la creación de una nueva espacialidad en relación al lugar donde se encuentra enterrada la persona, es decir, se considera a la tumba como una casa verídica, que incluye inclusive vecinos difuntos y sus parientes. Esta idea de imaginar a la tumba como el hogar, pone al descubierto la feminización de la muerte como una matriz que engloba a una profunda intimidad funeraria, ya que “la vida no es otra cosa que la separación de las entrañas de la tierra, la muerte se reduce a un retorno a uno... el deseo tan frecuente de ser enterrado en el suelo de la patria no es más que una forma profana del *autoctonismo místico*, de la necesidad de volver a su propia casa (Gilbet Durand, 2004: 244).

Además, en este día la solidaridad es un valor significativo, ya que es importante también compartir con gente de pocos recursos o que se ha quedado sola por cualquier motivo (peleas familiares, muerte, migración interna o externa). Es por esta razón que muchas personas denominan a este día como *Karay punlla*, el día de dar, de entregar, de ser solidario. Si analizamos esta práctica desde el punto de vista económico, es una forma de contribución

alimenticia duradera, ya que, por lo general, las personas cuando intercambian las comidas no se sirven en ese momento, sino que guardan en algún lugar, se comen un poco y el resto llevan de regreso a sus casas. Asimismo, no solo la gran cantidad recibida, sino la variedad de productos son un aporte para la economía doméstica especialmente de personas de pocos recursos.

Las personas encargadas de repartir la comida son, por lo general, las mujeres y los niños. El papel de la mujer es esencial en este día, ya que es ella quien prepara, sirve y redistribuye los alimentos. Igualmente, es la mujer quien dirige todo el proceso de esta actividad y es la que, de cierta manera, tiene el poder de interceder por los difuntos a través de las plegarias. Los valores femeninos que se otorgan a las mujeres ratifican su relación con la fertilidad y un poder especial como dadora de vida que la liga a la naturaleza, a la tierra: “los símbolos de la gruta, de la cabellera, de la música, están ligados a la mujer que se desviste... eterno femenino y sentimiento de la naturaleza van de la mano” (Louis Thomas, 1991: 240).

Por su parte, los niños también participan activamente en todas las actividades que se desarrollan en el camposanto en este día. Limpiando, arreglando y pintando las tumbas, los pequeños se distraen y divierten. En este caso, los niños son un puente entre los rituales fúnebres urbanos y rurales, ya que su comportamiento es bastante similar. Sin embargo, en el contexto de Cayambe, son ellos quienes con su alegría e inocencia rompen con la seriedad y el sentimiento de tristeza en el cementerio; mientras que en Cangahua, los niños son el eje central para el intercambio de comida entre las distintas personas del lugar como se muestra en el extracto siguiente:

Llega un grupo de unas siete señoras, varias de ellas con chalinas tomates y rosadas, se sientan en círculo alrededor de la tumba de un familiar. Colocan una corona en la tumba y abren sus chalinas y se ponen a conversar, también hay algunas niñas y niños que participan allí. Mandan a una de las niñas a que empiece a repartir la comida a los vecinos o amistades. Por todo el camposanto se puede apreciar el intercambio de comidas y a los niños como sus mayores representantes. Luego, se unen más personas al círculo y conversan alegremente, se acerca alguien que les ofrece un plato de arroz, lo reciben contentas y a cambio le dan panes. Abren una ‘Coca Cola’ y empiezan a comer cuando toda la familia está ya presente en el cementerio. Nuevamente mandan a la niña a compartir la comida, ella se divierte y está feliz. Hay una constante interacción entre los indígenas dentro del cementerio. Casi todo el tiempo el idioma usado es el quichua (Micro-etnografía del cementerio de Cangahua, 2 de noviembre, 2008).

¿Pero existe algún motivo especial para que los niños sean quienes, por lo general, comparten la comida? Frente a esta pregunta no se tuvo una respuesta concreta; sin embargo, los niños son asociados con la sencillez y la pureza (sin pecados) y estas características son muy

valoradas en esta conexión entre la comida, los visitantes del cementerio y los difuntos. En esta misma línea, el hecho de no tener pecados, los ubica a ellos en una posición privilegiada (casi en un proceso de angelización) frente a una relación espiritual entre la tierra y el cielo o el mundo de los muertos. Quizás esta práctica es únicamente una manera de compartir con sencillez y alegría como en navidad los niños mestizos son los que entregan los regalos, o una forma de integrar y hacer partícipes activos a los niños dentro del entramado social.

### 3.1.5 Los rezadores

A pesar de que la comida se *hace rezar* entre cualquier persona del lugar cada vez que se intercambian las comidas y se pide que se rece por el alma del familiar; la gente tiene identificadas a ciertas personas especiales: los rezadores, a quienes acuden con mucha mayor frecuencia. Como su nombre lo indica, es importante que el rezador conozca bien las oraciones católicas principales: el ‘Padrenuestro’ y el ‘Ave María’, ya que la esencia de este rito está en rezar estas plegarias por el descanso y la paz de las almas de los difuntos. Antes, los rezadores eran únicamente sacerdotes o personas blanco-mestizas quienes recibían no sólo comida, sino aportes económicos (especialmente en los cementerios urbanos), pero ahora los rezadores son indígenas ligados de alguna forma a las actividades de la Iglesia o que por tradición o porque sus padres cumplieron esta misma función en el pasado, se convirtieron en este personaje.

Son tantos los platos de comida que el rezador recibe, que su esposa debe ayudarlo. Llega una señora y le da un plato de tallarín con arroz para que le *dé rezando* por el alma de alguna persona. El rezador coge el plato, se santigua, se saca el sombrero, como señal de respeto y pronuncia una oración por el descanso de aquella persona. Ésta incluye un ‘Padrenuestro’, un ‘Ave María’ y un ‘Gloria al Padre’: “*Que tenga descanso..., santo cementerio, santo purgatorio*”. Finalmente dice: “Dios le pague comadre” y entrega el plato a su esposa para que ésta vacíe el contenido en una olla y devuelve el plato. Luego de cada rezo, el rezador toma bastante vino. Además, le entrega a la señora un vaso de cola y un pan. La señora se toma la cola, devuelve la taza y se lleva el pan. Llega otra persona y se continúa con este procedimiento... (Micro-etnografía del cementerio de Cangahua, 2 de noviembre, 2008).



Compartir/Cayambe/2008/Milagros Herrera

En este sentido es importante aclarar que tanto las personas que reciben como las que dan la comida deben *hacer rezar*. Esto es parte de la reciprocidad que se manifiesta a través de la comida. No importa si las personas sean rezadores o no. Las personas que reciben la comida también deben sacarse el sombrero, si lo tienen, y dicen entre ellos brevemente una pequeña oración para el descanso del alma del pariente de la persona que le entregó la comida. Sin embargo, la oración del rezador va más allá de peticiones generales por el bienestar del difunto, se refiere al paso del difunto por el “purgatorio”, sitio o proceso complejo por el significado que éste tiene: una “limpieza” de las culpas. La idea del purgatorio es considerada como algo complicado para las almas, previo a su entrada al cielo ya que como esta palabra lo expresa, es el lugar de purga y limpieza de las almas... Lo curioso es que esta idea de purgatorio no es común en la cosmovisión indígena, ya que no existe para ellos ni el cielo ni el infierno. Sin embargo, este tema podría estar ligado a la limpieza que se debe hacer al difunto para que pueda continuar con su vida en el otro mundo. No obstante, en Cayambe la idea de *purgatorio* está fuertemente impregnada en los preceptos de la religión católica, ya que aún perpetúa desde tiempos coloniales la injerencia de ésta sobre el imaginario de los fieles, donde el temido purgatorio podría ser sobrellevado por el papel mediador de la iglesia<sup>32</sup> (Cfr, Sevilla, 2002).

En Cayambe, las comunidades indígenas aún mantienen la costumbre de hacer rezar los alimentos, a menor escala, aunque con ciertas modificaciones. En algunos casos, aparte de

---

<sup>32</sup> En el acápite siguiente se detallará más información sobre este tema en relación a la Fiesta de las Almas.

entregar comida, también se da un valor económico simbólico al rezador (acción que no se aprecia en el cementerio de Cangahua). Por otro lado, existen también personas que no *contratan* rezadores, sino que son ellos mismos los que rezan. Este hecho denota la pérdida de la importancia de la figura del rezador y de las creencias católicas del purgatorio, como expresa un joven visitante al no estar de acuerdo en que su familia pague a un rezador "que cualquiera de nosotros rece no más, puede ser la abuelita".

Además, la figura del rezador es más respetada en Cangahua, ya que en Cayambe no se aprecia un rito formal con la sacralidad del caso, sino más bien como algo que debe ser cumplido obligatoriamente tanto por los familiares del difunto como por los rezadores. Igualmente, las funciones del rezador no son valoradas de la misma manera e inclusive hay ciertos jóvenes que manifiestan que se van a hacer pasar por rezadores para conseguir comida.

### 3.1.6 El pan y el champús; el vino y la Coca Cola

En Cangahua el rol de los hombres es bastante pasivo (en lo que se refiere a la repartición alimentaria), la mayor parte del tiempo permanecen sentados mientras se efectúan las distintas actividades; sin embargo, ellos están relacionados a la distribución de las bebidas, en especial, de las que tienen contenido alcohólico como los vinos en envases de cartón. Tanto la 'Coca Cola' como el vino han ido reemplazando a la tradicional 'chicha'. No obstante, este día el 'champús' y, en menor escala, la colada morada, son las bebidas más populares, aunque también están perdiendo un poco su fuerza por las nuevas inserciones culinarias. La prohibición de la iglesia católica de llevar bebidas alcohólicas al cementerio influye también en las tradiciones, ya que para el mundo blanco-mestizo este día no es tiempo de *tomar*, considerando a esta actividad como un motivo festivo, ya que se debe dejar a las almas descansar en paz. Ante esto, una señora manifiesta que el padre ya suspendió estas bebidas, la chicha y el vino porque "por las almas no quiere dejar entrar nada al cementerio...".

Sin embargo la tradición de la repartición de los productos, también se ha visto modificada con el tiempo, ya que como opina una señora de la tercera edad: "antes traían bastante comida y chicha también y se chumaban, ahora ya se están olvidando de eso, traen sólo flores y ya no quieren intercambiar". En este caso las flores marcan la introducción de nuevos modos de vida, la inserción del mundo mestizo en el indígena, el cambio cultural que, de

igual forma, afecta al performance de los rituales fúnebres, eliminando prácticas antiguas o reemplazándolas por otras. Esta situación se ve expresada en las permanentes modificaciones culturales, a través de los símbolos, de las que habla Ruth Moya:

El simbolismo sin duda se trata de un proceso de constantes transformaciones y adaptaciones a la realidad económico social... se fundamenta en la aceptación de que es un desarrollo superestructural íntimamente vinculado al conjunto de relaciones económico-sociales que tienen vigencia para un cuerpo social específico... (1981: 16).

Estas modificaciones son visibles claramente en el accionar de las distintas generaciones. Abuelos, padres, hijos y nietos reflejan varios cambios socio-culturales a través de la apariencia física y las distintas actividades que se realizan. La mayoría de jóvenes, generalmente los hombres (quienes son los que más *salen* de las comunidades para trabajar), usan ropa mestiza y ya no comparten mucho de la ritualidad del repartir las comidas, incluso únicamente se arrodillan o difícilmente llegan a sentarse en el suelo para, con recelo, servirse la comida. Otros ni siquiera comen, sino que simplemente brindan el vino que han traído. Lo que más sobresale en ellos son las flores que traen para el difunto, siendo este hecho un reflejo de la influencia que han ejercido en las comunidades las plantaciones y florícolas y también de la tradición mestiza de llevar flores al difunto y no comida.

En el caso del ritual mestizo, la colada morada es el elemento culinario principal de estas fechas, junto con las famosas 'guaguas de pan'. A diferencia, del ámbito rural, estos productos no son llevados al cementerio, sino que son consumidos en las casas, en panaderías o en restaurantes que ofrecen los mismos. Ya son pocas las familias que elaboran por ellas mismas esta bebida típica y el pan. Sin embargo, esto no ha impedido que se siga con esta tradición, ya que el mercado y el comercio han adaptado estos productos a las condiciones y necesidades del mundo moderno. Por ejemplo, la colada morada de 'Royal'<sup>33</sup> es una de las más vendidas porque simplifica su preparación al no implicar tanto tiempo, junto con toda clase de 'guaguas de pan' que contienen no sólo el tradicional dulce de leche, sino también de mora, guayaba, frutilla e incluso rellenas de 'Nutella' (una marca internacional de chocolate con avellana). Si bien todo lo expuesto ratificaría la inserción del mundo capitalista en las tradiciones fúnebres, también podría ser visto como una readaptación, como una estrategia de supervivencia de la simbología en un mundo moderno; quizás si no existiría esta forma rápida de preparación de la colada morada o los panes que se venden en las tiendas, muchas personas simplemente dejarían de consumirlos. A pesar de cualquier modificación realizada

---

<sup>33</sup> Marca de productos alimenticios (gelatinas y dulces) que ha sacado al mercado una receta que reemplazaría a la tradicional colada morada, haciendo su preparación más fácil y rápida.

en estos alimentos, lo importante es que se mantiene la tradición de compartir y reunirse con la familia ampliada o amigos y se afianzan relaciones sociales en estos días.



2 de Noviembre. Cayambe/2008/Autora

Estas actividades y comportamientos a través del intercambio culinario dejan entrever que, por otro lado, la alimentación y bebidas también cumplen un rol de contacto con el difunto, al ser ofrendas. Muestra de esta situación son todos los restos de comida que se encuentran en los enterramientos del cementerio. En varias tumbas, se aprecian elementos dejados por los familiares del difunto como: panes, huevos, habas, mandarinas, mote e inclusive un pescado y una taza de colada morada. También hay otros visitantes que antes de marcharse del camposanto, cogen un vaso de cola o ‘chicha’, se toman un poco y lo demás derraman sobre la tumba. ¿Por qué se deja esta comida, se comparte también con el difunto? Esta acción está relacionada estrechamente con el hecho de llevar la comida preferida del difunto, ya que ésta será también ofrecida a él. Este ritual puede ser la reminiscencia de tradiciones antiguas en donde en épocas prehispánicas incluso se hacía un túnel de conexión desde la tumba hasta la superficie, por donde cada cierto tiempo se regarían una bebida para que el difunto saciara su sed.

En este caso, las personas de las comunidades indígenas saben con claridad que físicamente esa comida el difunto no la comerá, pero que su espíritu o alma *absorberá* la esencia de la

misma. Además, es la fuerte creencia en la muerte como otra vida la que lleva a muchos de ellos a dejar estos productos allí, como lo expresa Silvia Tutillo: “Para el movimiento indígena no es que ya se murió y ya...o sea está en otro espacio, el entendimiento es como que *regresa* a ese espacio donde se le dejó (tumba), entonces hay que ir y dejar comida”. Para Louis Vincent Thomas este conjunto de creencias en el *más allá*, vendría a ser parte de los procesos de defensa contra la muerte que el ser humano crea y lo expresa simbólicamente (Cfr, 1991).

Sin embargo, ya no todos los visitantes del cementerio cumplen con este ritual de dar de comer al difunto, sino que lo que se enfatiza es el hecho de compartir con los *vivos*, no con los muertos, el intercambio de las comidas entre los familiares del difunto y más no con él. Ante la pregunta *si ha dejado algo para el difunto*, una señora indígena expresa lo siguiente: “no le dejamos nada en la tumba, sólo venimos a compartir... ¡Qué es pues señorita! Yo vengo a compartir con los vivos no con los muertos, qué sería sino...”.

Sobre estas tradiciones algunos mestizos manifiestan que: “Simplemente ponemos flores, ponemos nardos por el amor. No comemos, ni tampoco pedimos ninguna clase de rezadores”. Otra señora sostiene: “El 2 de noviembre sí es un día especial para visitar a los muertos, pero no tengo yo ni mi familia la costumbre de comer en el cementerio, eso es una cosa fea, es una falta de respeto, hay que respetar a los difuntos”. Como se aprecia en las citas expuestas arriba, la mayoría de los mestizos no logran comprender el objetivo ni los motivos del comer con el difunto ni de la repartición de los alimentos, tanto que hasta lo consideran una falta de respeto. A pesar de estos comentarios, la gente de Cayambe define claramente una línea que divide las costumbres de cada grupo socio-cultural, en donde los mestizos nunca pasarán al otro lado, siendo más bien las personas de las comunidades indígenas quienes se acercan a ellos.

### 3.1.7 La alegría y el silencio: diferentes formas de comunicación

Otro aspecto que apoya esta frontera imaginaria, es el tiempo de permanencia de los visitantes en el cementerio y el tipo de comunicación con los difuntos. Las personas de las comunidades indígenas permanecen mucho más tiempo que los mestizos, ya que no solo se sientan alrededor de la tumba de su difunto para comer, sino que deben repartir toda la comida que han llevado. Después de haber comido, simplemente se sacan los zapatos y se

sientan, como a descansar, a conversar por largo rato. Casi nunca se quedan callados, dialogan todo el tiempo no sólo entre los familiares, sino que en algunos casos se aprecia también a personas solas que *conversan* con el difunto, mientras limpian las tumbas hablan a solas con el familiar fallecido por un buen tiempo.

Pero, ¿cuál es el tema de la conversación? Un grupo de señoras afirma que “contamos felicidades...*le* contamos también las últimas noticias, de los hijos, de los nietos, la casa, los sembríos...”. Tal vez esto está relacionado con la idea de no proporcionar tristeza ni preocupación al difunto, al igual que en los velorios, la gente considera que no es bueno que la personas que ha fallecido *se vaya* con penas o con mala energía. En este contexto, la alegría es parte esencial de la plática, donde lo más importante es *actualizar* a los difuntos para que estén enterados de los últimos acontecimientos de la vida terrenal, mantenerlos al tanto y así reafirmar su inclusión en la dinámica familiar. Asimismo, la risa constante y su vestimenta de colores marcan un ambiente festivo en el cementerio, pero que siempre guarda un profundo respeto por los fallecidos.

De esta manera, el día de los difuntos representa para el mundo indígena no sólo el día de la solidaridad, del compartir con los otros a través de la muerte, sino también un compartir de *alimento espiritual*, un compartir al hablar que incluiría también un desahogo emocional a través del *canto-llanto ritual*<sup>34</sup>, en el que se expresa las características físicas, las actividades, la forma de ser y en especial las virtudes del difunto; para ofrecer, de cierta manera, un homenaje póstumo a su persona, como plantea Blanca Muratorio: “se mezclan recuerdos, felicidades y tristezas. Es un momento de estar con uno mismo y con la persona fallecida...van en busca de los seres queridos que “ya no están aquí”... se trata de recordar lo que a ellos les gustaba, se trata de hacerles un homenaje póstumo” (2003: 89-90). De ahí, que el día de los difuntos no sería una celebración de la muerte, sino de la vida misma.

---

<sup>34</sup> La significación de este concepto será profundizada en el capítulo siguiente.



La alegría y el silencio. Cangahua/2008/Autora

En el contexto urbano del cementerio de Cayambe, el silencio prima, únicamente se oyen pequeños murmullos de oraciones. Se puede escuchar claramente el caminar de la gente, o el cortar de las flores, inclusive el sonar de ciertas tarjetas musicales, pero no el conversar de las personas. La mayoría de los visitantes no permanecen en el lugar más de treinta minutos y algunos de ellos únicamente observan las tumbas con mucha tristeza, pronunciando algunas plegarias por el descanso del difunto. Sin embargo, estas oraciones se formalizan en las celebraciones de varias ceremonias religiosas católicas que para ciertas personas son parte del complemento de las ofrendas para los difuntos. Por esto, bastantes visitantes del cementerio tanto en Cangahua como en Cayambe asisten a la misa. En el caso de Cayambe, antes del inicio de ésta, el sacristán apunta en una hoja los nombres y apellidos de los difuntos, cuyos familiares previamente le han entregado “una cantidad de dinero que no es un

monto fijo, pero sí la *voluntad*”, para que sus nombres puedan ser leídos al iniciar la eucaristía. Se sigue el mismo procedimiento que para la celebración de la misa de mes o de año de la fecha de muerte de la persona.

Por otro lado, en el ritual mestizo también hay personas que, de cierta manera, conversan con el difunto, pero en este caso, lo característico de la plática son peticiones de protección o intersección por el bienestar de los familiares vivos. No obstante, a diferencia de las zonas indígenas donde los visitantes conforman familias enteras, hay bastantes personas solas. A pesar de que todo el cementerio está lleno de un aire de sacralidad, algunos visitantes conversan entre sí alrededor de la tumba, se sonríen y bromean sobre temas relacionados a los difuntos y a la muerte. Quizás esta sea una respuesta a ese silencio y tabú que encierra para muchos mestizos la muerte al practicar una *estrategia de corte*: vida/muerte, vivo/difunto y ocultamiento como lo plantea Louis Thomas:

En general, el ocultamiento o escamoteo de la muerte se ha incorporado más o menos insidiosamente al conjunto de las conductas sociales. Los discursos sobre la muerte revelan artificios que atenúan angustias y alejan la muerte: en el lenguaje abundan expresiones humorísticas...se oscila entre lo dicho y los desplazamientos sutiles de sentido que disimulan o tergiversan su significación (1991: 55-57).

### **3.2 La Fiesta de las Almas: El sentido de los rituales mortuorios**

Hay una actividad concreta que rompe la asimetría urbano/rural en el día de los difuntos, propuesta en el acápite anterior, ya que es común tanto en la ciudad de Cayambe como en la parroquia de Cochapamba: la *Procesión de las Almas*. Esta peregrinación que se inicia en la iglesia de Cayambe, recorre lentamente las calles de alrededor del cementerio, entra luego a éste y finalmente regresa a su punto de partida, lleva como elemento esencial una pintura llamada *Cuadro de las Almas*. ¿Qué contiene este cuadro que es capaz de hacer confluir ideologías indígenas y mestizas, a la religión formal y popular?

En primera instancia, para lograr entender el sentido de la Fiesta de las Almas e imaginar justamente a las almas como las principales actrices de esta procesión, se debe entender este *caminar* de los difuntos dentro del contexto religioso católico:

La iglesia tiene tres momentos: la iglesia celestial, la iglesia terrenal y la iglesia purgante. La iglesia celestial es la iglesia de los Santos, es la iglesia del cielo; la iglesia peregrina somos nosotros (...) estamos caminando, estamos peregrinando, nuestro destino final es la casa del Padre Dios; pero también hay una iglesia purgante es decir, todas aquellas personas que han muerto, que a lo mejor no avanzaron a pedir el perdón de los pecados, es entonces cuando esta iglesia peregrina se une con la iglesia del cielo para pedir por nuestros hermanos que necesitan de nuestra oración (Sacerdote de Cayambe).

En Cayambe, hay dos acontecimientos religiosos importantes en cuanto a liturgias de eucaristía se refiere: la Fiesta del Niño (después del nacimiento de Jesús, en enero), y las Fiestas de las Almas que inician justamente antes del día de los difuntos. Esta fiesta es una celebración que inicia el 9 de octubre y termina el 15 de noviembre (o hasta inicios de la Fiesta de la Virgen Quinche) y que responde a la lógica de las tres iglesias antes mencionadas, ya que simboliza la petición de los deudos a favor del descanso eterno de los difuntos. No obstante, también forma parte de una preparación para el día de finados, en donde surge el reencuentro entre los difuntos y sus familiares. Se debe señalar, además, que esta ceremonia es poco común y que ni en los preceptos de la iglesia católica, ni en la Biblia existe alguna disposición sobre ésta, siendo simplemente una expresión de la religiosidad popular que ha mantenido esta tradición histórica.

La actividad principal en esta fiesta es una misa que se debe ofrecer a los difuntos, dentro de las fechas mencionadas anteriormente. Esta celebración eucarística, busca conseguir el perdón de los pecados para que el difunto pueda alcanzar la vida eterna en el cielo, como lo manifiesta el párroco de Cayambe:

...o sea aquí la costumbre, la tradición de muchos años atrás es que se ofrece la misa por las almas, es decir, por todos los parientes, los deudos de un grupo de ocho o diez personas que se organizan y ofrecen esa misa, entonces esas oraciones sirven de complemento para alcanzar la plenitud, la misericordia de Dios por todas aquellas cosas que en nuestra imperfección humana, nos han faltado, entonces en esta misa lo que hacen es ayudar, complementar un poco para que la misericordia de Dios sea más plena.

En relación con esta descripción, Carmen Sevilla afirma que la misa es la pieza litúrgica esencial del catolicismo que sirve no solo para mantener viva la memoria de la pasión y resurrección de Jesús y así reproducir un efecto redentor en los creyentes, sino que representa al acto ritual más importante para acortar las penas del difunto en el purgatorio (Cfr, 2002).

Concordando con esta explicación de la Fiesta de las Almas, un habitante mestizo de Cayambe expresa de manera más informal, cuán importante es la celebración de esta misa y la equipara poniendo al mismo nivel a las *Benditas Almas* con los ‘Santos’ de la Iglesia

Católica. De esta forma, se puede ser devoto de cualquiera de los Santos o también de las Almas para buscar en ellas protección, ya que están en ese mundo especial que les da ciertos poderes sobrenaturales:

De lo que contaban mis abuelos, mi abuelo se llamaba Pedro Quimbiulco y lo que contaban es que había esa devoción de dar a las almas, a las Benditas Almas se llaman, siempre ser devoto porque dicen que ellos, que todos los que han muerto pasan a ese margen, a ese mundo de las Benditas Almas y mi abuelo decía que siempre hay que acordarse porque son buenas, te protegen, están siempre contigo.

Es así como los difuntos son animados a través del concepto de alma y la gente cree fielmente en la protección y en la ayuda que puede recibir de ellas, tanto que inclusive su poder sobrepasa al de los mismos difuntos, como se expresa en el pasaje siguiente del panteonero de Cayambe:

Al principio sí me daba miedo de trabajar en el cementerio, así cuando sé estar al fondo, arriba y ya no hay nadie y es las cinco o seis de la tarde, estaba solito, sólo con las almas, sólo de ver los cuerpos, cuando ya me cogía la noche, pero nunca me pasó nada. Siempre digo que *las almitas* me ayuden para que no me pase nada (Panteonero del cementerio de Cayambe).

Por otro lado, ese *margen*, del que habla el primer informante, nos permite hacer una analogía de la situación de las almas con el de liminalidad de los ritos de pasaje, ya que, de igual modo, se pone a los neófitos en contacto cercano con las deidades o con los poderes sobrehumanos, puesto que son estructuralmente y físicamente invisibles (Cfr, Turner, 1973). Siendo así, al ser este período desconocido y donde, a la vez, nada y todo es posible, “la liminalidad quiebra la inercia de la costumbre, deja libre a la especulación, es el ámbito de la hipótesis primitiva, en que existe cierta libertad para jugar con los factores de la existencia” (ibíd., 69). Finalmente, esta etapa concluirá únicamente cuando el alma haya pasado por el purgatorio, en este caso el margen o limen, y tenga un nuevo estatus: el del cielo y la salvación.

En Cayambe, las personas que *pasan* la misa pertenecen al grupo social indígena o mestizo. Esta fiesta no se asocia a personas ‘blancas’, ya que como lo manifiesta un comerciante del lugar: “Los blancos no, ellos no creen en eso, ellos sólo creen en dar limosna para llegar al cielo”. En esta cita se hace evidente, además de una crítica a la forma de vida de la religiosidad del grupo étnico mestizo, el objetivo de esta misa: la salvación de las almas. Esta idea se ve claramente reflejada en el sermón que el padre pronuncia y en los elementos esenciales de la procesión: Jesús crucificado y el Cuadro de las Almas. El camino que sigue la peregrinación luego de la misa va en este orden: iglesia-cementerio-iglesia, trayectoria

simbólica que denota el carácter sagrado de la salvación eclesiástica con respecto a los difuntos.

### 3.2.1 'Las Almitas': personajes liminales entre este mundo y otro

Por lo general la misa inicia a las 7.45 de la mañana en la iglesia de Cayambe. Al lado del altar, en la parte izquierda está el elemento que simboliza básicamente esta celebración, el Cuadro de las Almas, al mismo que ya se le descolgó previamente de su lugar original y está abajo en el suelo de la iglesia, arrimado a la pared, listo para ser transportado al cementerio. En el marco superior está decorado con flores artificiales tomates, hojas verdes y decoraciones moradas, color típico fúnebre. Frente a éste hay una especie de mesa pequeña, con base morada, llena de velas. Al lado del cuadro está un Cristo crucificado, vestido con un traje concho de vino, a los lados de la cruz están colgadas dos telas respectivamente del mismo color y cuatro coronas de flores plásticas moradas.

Las personas entran poco a poco y se sientan, no tan distantes, en las primeras bancas frente al altar. Varias personas se acercan al Cristo, le dejan flores, le tocan y se santiguan. A las ocho en punto, suenan dos o tres campanadas y la gente regresa a sus puestos. La mayoría de personas son mestizas, mayores de cuarenta años. Todos están vestidos con ropa elegante, se distinguen pocas personas vestidas de negro entero en señal de luto. En total son unas treinta personas las que asisten a la misa. Inicia la ceremonia el padre diciendo: “Ofrecemos esta misa a las almas del purgatorio... vamos al encuentro del Señor, es un largo caminar”. En este punto de la ceremonia, el padre nombra a los priostes de la misa. El padre continúa: “Que las almas del purgatorio les protejan y les bendigan y por los difuntos...” (nombra a todos los familiares fallecidos de los priostes).

Como se puede observar, la misa de las almitas no es únicamente para el descanso en paz de los familiares difuntos de los priostes, sino que también es una manera de reavivar la conexión que existe entre los vivos y muertos, al considerar a las almas como intercesoras de Dios; y mantener estos nexos de reciprocidad: los vivos les ofrecen misas y ellos les cuidan, les protegen. Esta idea correspondería con las propuestas planteadas por Emilia Ferraro sobre los dones y la reciprocidad de Pesillo, donde se da una relación de intercambio entre los muertos y los vivos definida como *ayni* (forma de trabajo colectivo con la que se espera

obtener algo a cambio) (Cfr, 2004). El panteonero del cementerio reafirma este planteamiento:

Todos los familiares así de los muertitos forman un grupo, hacen la procesión con el señor crucificado, vienen con el cuadro de las almitas al cementerio, que están pidiendo las almitas auxilio porque están en el infierno, hay un cuadrado que representa eso que no quieren quedarse ahí en las llamas. Es por todas las almitas, en el día de ellas (2 de noviembre), vienen, van rezando por ellas. Bueno, primeramente comienzan la misita, agradeciendo a todas las almitas que han ayudado en todas las enfermedades y momentos duros (panteonero cementerio Cayambe).

El padre continúa su sermón, explicando el por qué de la celebración de la misa de las almas: “el cielo, el infierno, el purgatorio son pilares que constituyen una casa, los tres se llaman los *novicios*, siempre serán nuevos estados de vida, formas de vivir, eso ven en el cuadro, el cielo arriba, el infierno abajo y el purgatorio en el medio...”. Siguiendo esta perspectiva, la muerte sería considerada también como un nuevo estado de vida y el difunto como un novicio o un neófito, ya que al igual que los pasajeros de los ritos de transición de Van Gennep (Turner, 1964), los seres humanos deberemos sobrepasar tres etapas.

De esta manera, la misa de las almas vendría a ser un rito de pasaje, es decir, un ritual que acompaña todo cambio de lugar, estado o posición social., en el que la muerte y la misma vida (el purgatorio, el cielo o el infierno) reflejaría una posición inter-estructural, ya que estarían en total concordancia con el concepto que propone Turner sobre los mismos:

...si nuestro modelo básico de sociedad es uno de *estructura de posiciones*, debemos tomar el período de margen o de *liminalidad* como una situación *inter-estructural*...los ritos de pasaje se encuentran en todas las sociedades, especialmente, donde los cambios están en relación más con ritmos y períodos biológicos y meteorológicos que con descubrimientos tecnológicos. Estos ritos indican y constituyen transiciones entre estados (Turner, 1973: 53).

Ahora el padre se detiene a exponer detalladamente cada uno de estos tres estados, pero pone énfasis especialmente en el purgatorio. Sobre el cielo afirma que es un sinónimo de la eternidad y de Dios, contrario al infierno que sería la no-presencia de Dios, donde el pecado es igual a la muerte; mientras que el lugar intermedio sería el purgatorio:

Estado de vida en el cual las personas que han muerto y están esperando el juicio de Dios porque no tuvieron una muerte santa o no se arrepintieron de sus pecados. Antes nos daban un purgante para limpiarnos el estómago, así el purgatorio es como un purgante que limpia el alma, los que están muertos esperan que oremos por ellos, que les ofrezcamos las misas...Esta misa que ofrecemos por el alma de los difuntos, que puede alcanzarlos y purificarlos por nuestra oración para que puedan llegar al cielo, esta es la importancia, la Iglesia ora por los vivos y por los muertos.

En el sermón se recalca nuevamente la idea del purgatorio como un estado intermedio en el que el alma se limpia, se purifica de los pecados para poder acceder al cielo. En este caso, se

podría comparar con el conocimiento misterioso o gnosis que el neófito adquiere en el período liminal, que cambia su naturaleza más íntima, su ser, al llenarlo con las características de su nuevo estado (Cfr, Turner, 1973).

Sin embargo, este proceso no depende únicamente de la persona difunta, sino de las oraciones y misas ofrecidas por sus familiares. Por este motivo, el objetivo de la misa no radica únicamente en la limpieza de las almas, sino en un proceso de purificación también de los sacerdotes y personas que ofrecen la misa, incluso relacionándola con el símbolo del agua y con propiedades curativas, como lo expresa Antonio Casa (sacerdote principal de la misa por más de doce años):

La misa ayuda bastante veré, claro que sí se pasa triste pero al mismo momento parece que Diosito ayuda, le da más energía, pero después de la misa tranquilo levanta. Un resultado bueno, al rato de la misa se está triste, como si se estuviera uno enfermo, como si algo pasara, pero después de la misa bien se pasa, ahorita mismo estoy con ánimo, entonces sí ayuda. Las misas ayudan a ambos, a los difuntitos y a nosotros. Alivian siempre un poco. Como que se estuviera bañando con agua. Eso si alivia la salud veré.

La misa continúa como cualquier otra, pero el sermón del padre no tiene relación con el evangelio ni con las lecturas bíblicas, hace referencia únicamente a la salvación de las almas y se rememora la muerte y la resurrección de Jesús, el cuerpo y la sangre de Cristo como la conexión entre los difuntos y los vivos. Una hora después concluye la misa con la bendición del padre.

### 3.2.2 Los colores del cuadro de las almas: el infierno, el purgatorio y el cielo.

El sermón de esta misa se concretiza en el cuadro que se saca en la procesión. El dibujo muestra claramente tres planos distintos. En el inferior se aprecia el padecimiento de las almas en el purgatorio o el infierno quemándose con las llamas, en la mitad del cuadro se observa el caminar, el peregrinar de las personas que ruegan por su salvación a Dios. Todas se dirigen hacia el altar, guiados por un padre con una hostia en sus manos. Tanto al lado izquierdo como al derecho de éste, se encuentran dos ángeles que derraman de una copa una especie de sustancia líquida roja sobre las almas del purgatorio. Ya en la parte superior de la pintura, sobre el altar hay una cruz y sobre ésta una paloma blanca rodeada de resplandor como el sol en un fondo claro, azul. A los dos costados del cielo se encuentran ángeles y personas que ya han sido salvadas. En el centro de éste, está Dios con varios ángeles. En la

parte inferior del cuadro se lee: “Recuerdo de todos los devotos de las benditas almas. El pintor Luis Flores Reyes-Cayambe 1930. Valor 180 sucres”.



El cuadro de las Almas. Cayambe/2008/Autora

El simbolismo oculto detrás del cuadro está en perfecta concordancia con las ideas planteadas por el padre y refleja las creencias y tradiciones de los fieles en relación a la muerte y a la misa de las almas. Existe una analogía entre la sustancia roja que se derrama y la sangre de Cristo, es decir, la muerte como salvación. Por su parte, la cruz, el sol y la hostia (notar incluso que estas dos últimas figuras tienen la misma forma y que son constantemente representadas en las lápidas y tumbas) también están ligados, de cierta manera con el estado divino final al que se debe llegar. Finalmente, la paloma blanca es representación de pureza y del espíritu santo, máxima presencia de Dios en el ser humano. Aquí se puede apreciar la unión entre el significado de los símbolos y la religión católica como una institución y se puede reafirmar la idea de Turner que sugiere que las culturas son sistemas de símbolos y de significados compartidos y que el significado del símbolo no se remonta a operaciones mentales, sino a la acción misma, a la praxis simbólica. Propone que el orden viene del propósito y no del conocimiento, es decir que el estudio de los símbolos tiene que estar ligado a la práctica porque su significado no tiene su origen en la mente humana, sino en la organización de las instituciones (Cfr. Turner, 1973).

No obstante, aunque el símbolo es develado en el accionar y en la praxis, existen ciertas estructuras (formas o imágenes) humanas de la naturaleza colectiva inconsciente que modelan o son los patrones fundamentales de los símbolos: los arquetipos (Jung, en Vicente Rubino, 1999). Desde esta perspectiva, tanto el cielo, como la paloma, el sol, y la cruz son isomorfos y unen universalmente a la ascensión a la luz, son resplandecientes, celestes, dorados: “ese cielo azul, suerte de nirvana visual que los poetas asimilan unas veces con el éter, el infinito, el aire, ‘lo purísimo’, el azul realiza las condiciones óptimas para el reposo y el retiro... matiz dorado representativo de la espiritualización que posee un carácter solar” (Gilbert Durand, 2004: 151-153). Asimismo, el sol asociado al fuego revela, en el mito de Prometeo, todas las imágenes de purificación, luz, iluminación y conocimiento, adquiriendo así, “la sacralidad por la luz y la sublimación por el calor”, idea muy ligada a los mitos de resurrección y al fuego pascual (pentecostés) como la representación de Cristo (Cfr, Ibíd).

De igual modo, el cuadro es una clara representación de parte del Día del Juicio, donde se presenta el grave padecimiento de las almas en el infierno, de las que están tratando de alcanzar el cielo y de las que ya lo han alcanzado. Los símbolos presentes en la pintura causan gran impacto por sus fuertes evocaciones dramáticas, tanto que hasta infunden miedo y son, de cierta manera, una forma indirecta de *amenaza*, como lo expresa un fiel católico del

lugar: “Ese cuadro significa lo que las almitas sufren después de haber muerto y cómo ha sido su vida aquí, los castigos que recibe el almita después de muerto...”.

Ese cuadro lo robaron y un pintor lo reprodujo...tiene como 200, 250 años, así dice el padre... El cuadro representa las almitas, ahí están dibujadas las almitas, desde abajo hacia arriba unas están en el infierno, otras están en medio y otras ya en el cielo, según como hayan pecado dice el padre, así nos ha explicado. Si han tenido unos pecados medio leves, han sabido perdonar, han sabido disculparse están en la mitad, o sea ya cerca del cielo. Los pecados graves, que no han perdonado están en el fuego, están ahí en el martirio. Con esta misa, con el responso como que se les ayuda con el agua bendita... por eso de ley se va al cementerio (Acólito del padre de Cayambe).

En el extracto anterior se aprecia una dicotomía entre claro/oscuro, calor/frío, agua/fuego, cielo/infierno que sustenta el poder y dominación de los elementos purificadores y sagrados sobre lo impuro y terrenal. Es interesante también la división positiva/negativa que se presenta del agua, pudiéndose tornar en sangre (agua negra) versus el agua bendita (agua blanca): “el agua que corre es la figura de lo irrevocable, la desdicha del tiempo, el agua nocturna es el tiempo, símbolos vampíricos, devoradores” (Ibíd, 100). La sangre que es regada por los ángeles, es sinónimo de muerte, pero a su vez es el elemento purificador, la muerte que lleva a la vida eterna (la sangre y muerte de Cristo fue la salvación del ser humano) y provoca una catarsis: la trascendencia de la esencia, de lo mortal en lo eterno. La sangre sería entonces el símbolo ritual dominante en este contexto dada su polaridad de *significata* que explicaría claramente el proceso del elixir secreto dentro de las fases de la vida y muerte para alcanzar la salvación del alma.



Agua, sangre, fuego. Cayambe/2008/Autora.

También en relación a esta idea, se pueden apreciar en la iglesia varios cuadros, dibujos en el techo o figuras talladas en relación a la salvación de las almas. Por ejemplo en el techo se exponen, en un lado, las cosas que tienen que ver con el pecado: unos dados, una corona de espinas, una serpiente sobre un libro como analogía del demonio. En otro lado del techo se observan las cosas que se deben hacer en contra del pecado: mortificación, oración, actos de religión, el rosario, la Biblia, las virtudes, etc. Los cuadros, las figuras y los dibujos en la iglesia sustentan esta idea, bastante profundizada en el colectivo de la gente, sobre la salvación de las almas del purgatorio. Además, todas estas representaciones infunden temor hacia la muerte, de cierta manera, y propicia la continuidad de las prácticas católicas y sus dogmas. Esta idea de *penar* en el purgatorio está presente en el inconsciente de toda la gente, ya que se presentan tres opciones de vida: el infierno, el purgatorio y el cielo; por lo que las misas son de suma importancia en este proceso de purificación. Así, la idea más común que se tiene sobre la vida después de la muerte en la gente mestiza de Cayambe incluye el cielo y el infierno relacionados con el purgatorio y la Fiesta de las Almas, como se puede apreciar en la siguiente reflexión del panteonero del cementerio del lugar: “Cuando las personas se mueren, yo creo que se van a alguna parte y depende si es que ha sido malo o si es que ha sido bueno, dicen que infierno para las malas y cielo para los buenos, pero ¿qué será de verdad?”. En todo caso, es precisamente esta incertidumbre frente a la muerte y el temor a ella que lleva, como bien lo señala Blanca Muratorio, a interactuar de cualquier modo posible a través de rituales que conjugan aspectos de distintas religiosidades:

Talvez es el miedo a la muerte, a lo desconocido, lo que con más fuerza ha llevado a la humanidad a buscar la protección, el patrocinio y la intercesión de lo mágico y de lo sagrado. En el esquema católico de la Salvación, la intercesión de la Virgen y los Santos ante Dios cumple un papel fundamental... cultos relacionados con esa necesidad tan personal de asegurar algo bueno para la vida después de la muerte, de conjurar el miedo que se tiene a ella, de evitar el dolor y la enfermedad. Estas necesidades existenciales casi primarias llevan a numerosos fieles a cumplir ritos, realizar promesas, encender velas, participar de procesiones en un juego cotidiano de prácticas que refuerzan lealtades y creencias... (2003: 10).

### 3.2.3 La procesión: el caminar al cielo

Una vez terminada la eucaristía, los participantes se organizan para el inicio de la procesión. Todos empiezan a retirar las velas puestas en la mesa de la iglesia, cogen una vela, la cual la llevarán durante todo el camino al cementerio y el regreso a la iglesia. Otros que han dejado ramos de flores también los retiran para llevarlos consigo en la procesión. Dos mujeres cogen el cuadro y un hombre carga a Cristo en la espalda sobre una manta rosada. En los tres puntos

superiores de la cruz se han colocado coronas de flores plásticas y un manto rojo, que muestra la división entre lo profano y lo sagrado y representa los momentos de agonía de Jesús en la cruz, tal vez como símbolo del padecimiento de las almas antes del ingreso al cielo. El esfuerzo que deben hacer los priostes para llevar el cuadro y la cruz es grande dado el tamaño y el peso de las mismas: “El cuadro es pesadísimo, pero el santito ese, la cruz es más pesada, por eso es que las mujeres la cruz no pueden cargar, algunas de repente las mismo fuertes, de ahí sólo el cuadro las mujeres” (Prioste de la Fiesta de las Almas).

Por lo general, los niños van botando flores adelante del cuadro y de la cruz; y casi al final de la procesión va un señor llevando el sahumero. Entre la cruz y el cuadro se encuentran bastantes personas, la mayoría de ellas llevan velas encendidas y están vestidas con ropa formal y de color oscuro. Un alto porcentaje de los asistentes acostumbra a usar estos colores dada la connotación sagrada y fúnebre que la misa y la procesión tiene. Es por esto que el color rojo está prohibido, al ser muy llamativo; lo interesante de este color es que puede estar asociado a la sangre, símbolo directo tanto de la vida como de la muerte física que causa temor. En este punto es importante señalar que el color rojo también es el único que no se usa en las figuras y símbolos de las lápidas en el cementerio: “Pero rojo, eso si no. El rojo si sería algo contradictorio. No, no, no. No vale, la misa de las almitas es como si usted estuviera pasando una misa de los difuntitos, si no se tiene negro hay que usar un color oscuro. El rojo es muy encendido”.



La procesión. Cayambe/ 2008/Autora

Todos los elementos antes descritos (velas, incienso, rosas, música) aluden a un funeral; sobre todo la música, que puede ser reproducida por una banda o a través de parlantes en taxis, dependiendo del gusto y, especialmente, de las posibilidades económicas del grupo de priostes. Sin embargo, lo importante es que, de cualquier modo, siempre debe estar presente una música triste, sagrada que acompañe a la procesión. Este aspecto ha sido uno de los que ha sido modificado con el paso del tiempo, como afirma una señora vendedora de flores: “Antes la gente era diferente, el grupo de músicos era del Municipio de Cayambe, eran uniformados y no era tan caro... La banda entraba a las misas, ahora el párroco, ya no permite, antes se permitía música nacional, muy bonito era”.

Caminan bastante despacio, en la calle, las personas que observan la procesión lo hacen con mucho respeto; incluso unos tres señores indígenas se sacan el sombrero y se santiguan. Hay que considerar que no es una procesión común, sino que son las almas las principales actrices en este caminar, de ahí el alto grado de sacralidad y respeto. La procesión continúa lentamente, entra al cementerio y empieza a dar la vuelta por todos los alrededores. Para cargar al cuadro se van turnando entre dos mujeres. Los asistentes van, por lo general, callados pero no faltan risas, conversaciones y comentarios entre la gente. A Cristo le lleva un señor que igualmente se turna con otros.

Lentamente caminan alrededor de todo el cementerio y más o menos en el centro del lugar, el padre hace una oración: “Cristo ten piedad, Señor ten piedad, el Señor nos perdone de nuestros pecados, hacemos este responso por todas las almas benditas del purgatorio, por todas las almas del camposanto, por los priostes de este día”. El padre ya no está con la casulla morada sino simplemente con una estola de colores colgada alrededor del cuello y mientras él reza se detiene la música: “Esta procesión naturalmente está indicando este caminar, este peregrinar hacia el cielo, esta solidaridad, porque la procesión tiene que ser un momento de reflexión, pues todos un día vamos a morir, pero ¿estamos preparados?”. En este punto se reza el acto de contrición (acto de pedir perdón) que es esencial para alcanzar la absolución de los pecados.

Cuando ya están regresando hacen una parada en la parte central del camposanto, donde se encuentra una cruz grande de piedra. Nuevamente se para la música y allí permanecen por unos veinte minutos organizando aspectos referentes a la misa para el próximo año. Además, compran colas y panes para servir a todos los presentes.

### 3.2.4 Luego de la misa... “unos reímos, otros bailamos y otros lloramos”.

La misa seguida por la procesión dura dos horas aproximadamente. Luego de finalizada, por lo general las personas se dirigen a la casa del sacerdote principal para comer, beber e inclusive bailar en ciertos casos, como expresan un vendedor de flores y un taxista del lugar:

El padre va a veces hasta al cementerio, no va cuando está ocupado o no le gustan los sacerdotes. Luego de esto la gente regresa a la iglesia, entregan el cuadro y a Jesús, los sacerdotes se van a su casa y ahí es otra fiesta, comida, bebida... es una costumbre no solo de una clase social, unos de dinero, otros de fe o de costumbre cumplen las promesas que tienen hecho de pasar la misa que se paga al padrecito para los difuntos.

Luego de la procesión, se reúnen en la casa del principal, el que hace de cabeza, ahí se servían la comida y antes en el suelo ponían una sábana blanca y le ponían montoncitos de chochos de acuerdo al número de personas, daban gracias a Dios y de ahí sí comían los chochitos, luego el plato fuerte era papas con arroz y cuy, que era lo tradicional y un poco de chicha de jora, de maíz. En cambio ahora por ahí contratan un lugar y que les preparen la comida, pero en esta fiesta no se baila mucho pero sí toman...

De los extractos arriba mencionados, se puede desprender también las modificaciones que han surgido con el tiempo en el desarrollo de esta tradición. Igualmente, se aprecia que existía antes una comida típica relacionada a estas fechas, que se ha perdido, en especial el rito de servir chochos a cada persona. Como se puede notar hay temas que toman mucha relevancia en la fiesta, como la comida y bebida para los asistentes, pero no son únicamente estas necesidades básicas las que deben ser satisfechas, pues al tratarse una celebración fúnebre, otros elementos entran en juego.

La *Fiesta* de las Almas presenta características particulares en relación a otros festejos por ser, de cierta manera, una celebración fúnebre (término un poco contradictorio desde el punto de vista mestizo), en la cual se puede notar fácilmente una combinación inusual de sentimientos encontrados: tristeza al recordar a los seres queridos fallecidos, pero alegría y emoción también, características de una reunión familiar y social: “Normalmente unos reímos otros están bailando, otros están llorando veré. Ellos lloran por los recuerdos de los difuntos”.

Esta celebración no podría ser posible sin las personas encargadas de toda la organización y los gastos económicos: los sacerdotes. La decisión de convertirse en sacerdote es tomada por tradición, por herencia familiar o porque alguna persona pide que le *acompañe* en la misa. Para realizar esta celebración, se conforman grupos de sacerdotes entre familiares o amigos y se forma una organización y aunque el sacerdotazgo siempre continúa y por lo general los sacerdotes son permanentes, a veces se integran nuevas personas. Cada año además se elige un presidente y todos los conformantes colaboran económicamente, con productos comestibles o

bebidas. Sin embargo, el grupo no trabaja en conjunto únicamente para la celebración y organización de la misa; sino que crea fuertes lazos entre los sacerdotes y refuerza relaciones sociales familiares porque éstos se transforman en *compadres* y *comadres*:

...pero eso sí que tenga la voluntad, la buena fe, ese carisma de fe, que sea católico porque los evangélicos ya no participan de esto ni los muy adinerados no, porque se limitan a gastar porque creen que se van a quedar pobres... Somos como amigos, y cuando ya se incluye en ese grupito por no decir *hola cómo le va*, se dice *compadrito*, *comadre*, todos somos compadres, compañeros... yo por ejemplo aunque sin nada les iba a dar una vuelta, les visitaba a veces con cositas sí iba a verles a mis compadres en otra época del año (sacerdote secundario).

El hecho de ser sacerdote de la Fiesta de las Almas, involucra dos conceptos relevantes y especiales: la deuda moral y la reciprocidad fúnebre, ya que representa la unión formal entre los difuntos y el espacio terrenal, los muertos son entonces el vínculo que existe entre lo sagrado y lo profano, pudiendo convertirse en valiosos intermediarios a través de los cuales se puede crear una comunicación con Dios (Cfr, Ferraro, 2004). Por un lado los sacerdotes pasan la Misa de las Almas en un contexto en el que además de ser una tradición, involucra una gran organización y solvencia económica para los gastos en los que se deberán incurrir; pero por otro lado el sacerdotazgo significa ese *dar* y *recibir* con una reciprocidad implícita. De ahí que los sacerdotes ofrecen la misa por los difuntos, pidiendo a Dios por su descanso eterno, pero las almas a su vez les cuidan, les protegen de cualquier peligro y les conceden *favores*. En el contexto rural este comportamiento se podría traducir a la fertilidad de la tierra, las buenas cosechas, la lluvia, etc. El extracto que sigue, expresa la confianza puesta en esta imagen de santidad que también se otorga a las almas:

La fe, la confianza puesta en la capacidad de mediación de los santos para favorecer a tal o cual enfermo, eran protagonistas de la cotidianidad de este espacio... Los enfermos la veían como una fuente de esperanza y los moribundos como una poderosa intercesora por el futuro de sus almas (Muratorio, 2003: 11).

Como se ha analizado en los párrafos precedentes, el sacerdotazgo es una forma de cohesión social entre familiares y amigos, tanto muertos como vivos, en la que se reafirma el ciclo eterno de la deuda no sólo como una estrategia de supervivencia económica y de apoyo social; sino como una forma de vínculo vital con los muertos a través de deudas morales y religiosas que lograrían dinamizar estas relaciones, mediante un concepto mixto: el *don fúnebre*.

La peculiaridad de esta celebración fúnebre, hace que el ser prioste y *pasar* la misa no sea fácil ya que existe la creencia que en ese día, en las vísperas, se presentan varios problemas que son parte de la tristeza que evoca el recuerdo de los seres queridos:

...ese día de la misa se hace duro ver. Es que existe algo de esto del espíritu... se está más triste que nunca el rato de la misa, o sea ese día mismo se siente uno afligido, toca gastar, es duro, se enferma, la señora enferma, es medio raro. Solo el escuchar el salmo mismo del parlante de la música es triste, da ganas de llorar...hay otras misas que se pasa bailando, en cambio esto a mí me hace sentir bien triste, yo que soy hombre pero igual y mi familia, justo nos enojamos con mi ñora (*esposa*), es medio complicado justo esta fecha, es duro duro (Antonio Casa, prioste principal).

El buen desenvolvimiento de los priostes al igual que su constancia es vital para mantener esa reciprocidad creada, ya que incluso las almas podrían resentirse o enojarse: "...mi ñaña de es que le ha hecho soñar mi papá porque yo ya dije que voy a retirarme, yo ya he *pasado* como unos quince años, entonces le ha soñado a mi papá como bravo, enojado, así. Entonces le dije a mi ñaña anótate tú y se anotó y desde ahí ya no le ha soñado a mi papi”.

De hecho es frecuente el retorno del alma. Sin duda que ha tenido un tropiezo en su camino y vuelve a pedir ayuda a los familiares o a reclamar por alguna deficiencia en el ritual. Esa vuelta deja atemorizados a los familiares, quienes buscarán por todos los medios contentar al alma a fin de que prosiga normalmente su camino. Los sueños son el síntoma más frecuente de la vuelta del alma. No es en realidad, la conducta moral del finado lo decisivo, sino el cumplimiento exacto del ritual por parte de los familiares (Aguiló, 1985: 383-386).

Este pasaje estaría vinculado con lo que plantea Turner sobre la similitud del símbolo ritual y el símbolo del sueño, característica descubierta por Freud, al ser una estructura de transacción entre dos tendencias básicas opuestas: la necesidad de control social y ciertas tendencias humanas innatas y universales (arquetipos) (Cfr, 1973). De esta manera, a través de las ensoñaciones se formarían también símbolos que pretenden ser parte de una comunicación entre los familiares y el difunto, comunicación simbólica que incluye al sueño, al inconsciente y al arquetipo. El dormir y la inconsciencia serían, entonces, una puerta de entrada hacia ese mundo.

### **3.3 La fiesta de las almas en Cangahua y el animero**

Al igual que en la ciudad de Cayambe, en Cangahua también existe la costumbre de *llevar* a las almas, a través de un cuadro, al cementerio y ofrecer una misa por ellas. No obstante, algunos de los motivos de esta celebración son distintos ya que en el mundo indígena la concepción de vida y muerte no es la misma y la mayoría de personas no creen en la

existencia del cielo ni el infierno. Sin embargo, en el contexto rural aparece un nuevo personaje que, de cierta forma, trazará un puente entre el formalismo católico y la magia de la religiosidad popular: el animero.

Es interesante el hecho de que un cuadro que representa el tránsito de las almas esté presente en las iglesias de Cayambe y Cangahua. Aunque no es exactamente la misma pintura, la evocación pretende ser igual: la simbolización de la división y el sufrimiento de las almas en el infierno, en el purgatorio y la santidad de las que ya han alcanzado el cielo. De igual forma, se realiza una pequeña procesión con el cuadro desde la iglesia hasta el cementerio:

Hay un cuadrito en la iglesia, el cuadrito de las almitas benditas y en las vísperas del día de finados, se le arregla y le sacan, como a las siete de la noche, a dar una vuelta al cementerio y de ahí a la iglesia por las alma benditas...el día de finados hacen una procesión con el cuadro...el cuadro es bien grande, bonito es (panadero del centro poblado de Cangahua).

Como plantea Turner (1964), una de las tres propiedades de los símbolos rituales dominantes es la polarización de significado, y ya que en el cuadro de las Almas se ve una unificación de varias y diferentes *significata*, éste correspondería con la definición del símbolo mencionado. Por un lado, en un polo el cuadro se refiere a los componentes del orden social y moral de la sociedad que estarían representados por los sacramentos y deberes de la iglesia, junto con los rezos, misas y peregrinaciones; mientras que en el otro polo los *significata* estarían en relación con fenómenos y procesos naturales que en el análisis en mención se refiere a la muerte como parte natural de la vida.

Los elementos que se evidencian en la iglesia y en la procesión son iguales a los que se encuentran en las misas de las almitas de Cayambe. La iglesia y el cuadro son arreglados con flores y velas. En este caso, siempre la banda dirige la procesión, luego se encuentra el cuadro, que es cargado por diferentes personas (hombres y mujeres) que se turnan, y finalmente se ubican atrás todos los acompañantes. Ya en el cementerio, se debe rezar un responsario, dirigido por el padre, por todas las almas y se da una vuelta alrededor del mismo.

Al igual que en Cayambe, algunas personas lanzan pétalos de flores y queman bastante sahumero y espermas. Sin embargo, varios acompañantes hacen rezar la comida como se narró previamente en el día de los difuntos, es decir, que muchos de los visitantes del cementerio, habrán ya compartido sus alimentos previamente en estas procesiones antes del 2 de noviembre. En este sentido, la comida típica que se reparte en la misa son los chochos, al igual que antiguamente se realizaba en Cayambe.

Mientras tanto la misa para los mestizos tiene un carácter mucho más formal: “Luego de la misa, hacemos un almuercito para que toda la familia se reúna. Pero este día no es como cualquiera porque eso sí yo respeto, no es como una fiesta, no se baila, la santa misa es sagrada. Antes sí se tomaba y se bailaba, pero ahora ya no, aunque algunos sí toman”.

Esta actividad de las comunidades indígenas es un hecho concreto que muestra la adaptación de los ritos católicos a la tradicionalidad indígena y es mayormente apreciada cuando los sacerdotes de la misa son pertenecientes a las comunidades indígenas. Tal vez esta es la razón por la que existen sacerdotes únicamente indígenas y mestizos respectivamente.

A diferencia de la cantidad de sacerdotes que existe en el contexto urbano, en Cangahua se distinguen únicamente dos que representan a los mestizos e indígenas respectivamente: Mercedes Morales (del Centro Poblado) y Pedro Cholango/Pillajo (Comunidad de Pucará o Pisanvilla). Los dos han seguido con la tradición de la misa de las almas por herencia o legado familiar, aunque la señora reemplaza al conocido sacerdote Miguel Morales que migró a Quito, pero vuelve a Cangahua sólo cuando es época de la misa. Como se puede ver, se da una gran importancia a la celebración de esta tradición, ya que no es una misa común, tanto que inclusive hace regresar a los migrantes para su efectuación: “Esta misita es bien importante porque es ofrecida por las benditas almitas de nuestros familiares, amigos, bienhechores y por los olvidados, es por la devoción nuestra y el purgatorio es como una purificación porque no todos morimos en gracia de Dios, la muerte llega cuando uno menos se espera”.

Estas ideas católicas se contraponen con la cosmovisión indígena que afirma que el objetivo de la misa de las almas no se enfatiza tanto en la idea de temor ante la muerte, el infierno o el sufrimiento en el purgatorio; sino más bien en el contacto y la preparación hacia el 2 de noviembre para entablar un nexo con los parientes difuntos: “¿Por qué hacen esto? Es que dicen que recen en este día por las almitas y porque dicen que las almitas están esperando a la entrada del cementerio a ver quién va y quién no viene”. De ahí, la importancia de asistir a la procesión porque en este caso no se trata de cumplir con deberes morales católicos, sino que son los mismos difuntos quienes esperan por sus familiares. Estas fechas son especiales justamente por el hecho de que se borran o se *olvidan* las fronteras que separan la vida de la muerte. Al igual que en el sueño, en estas fechas, el cementerio y la iglesia *abren* sus puertas para el contacto y la reunificación vida-muerte; “las almas están tan libres que inclusive pueden salir a pasear”.

Otro elemento particular que se destaca en Cangahua tanto en indígenas como en mestizos es la *velación* del cuadro de las almas y la realización de las *Novenas*: nueve días de preparación para la gran fiesta de las almas, el 2 de noviembre<sup>35</sup>:

Los Morales ya han pasado más de cincuenta años la misa y sacan el cuadro el primero de noviembre, se llevan el cuadro a la casa y lo regresan al siguiente día. La priosta es la que hace rezar desde el 24 de octubre hasta el primero de noviembre la *novena* de las almitas. Se reza en la iglesia, hacen rezar un rosario en honor a las almitas se canta todas las tardes, el sábado primero es la misa de todos los santos y el domingo la fiesta grande de las almitas... (habitante del centro poblado).

La velación del cuadro de las almas es una tradición que se asemeja a éste con los cadáveres, ya que toda la noche deberá pasar en la casa de los priostes y será velado como usualmente se lo hace en los velorios. Esta actividad liga aun más fuertemente la relación (no sólo simbólica) entre las almas de los difuntos y sus familiares, siendo una manera de recordar su memoria y prepararlos nuevamente para su buen caminar en esa vida que es igual a ésta, pero está en otro espacio.

### 3.3.1 El animero: ¿Un hombre real o un mito?

A parte de esta tradición especial, lo que realmente pinta de otro color al cuadro de las almas, es la presencia del *animero*, personaje que cobra vida en las noches cercanas al 2 de noviembre y quien incluso en el pasado salía a las calles las nueve noches previas al día de los difuntos<sup>36</sup>. Pero, ¿quién es este personaje, es alguien de carne y hueso o es su existencia únicamente parte de una leyenda antigua?

El animero no formaba simplemente parte de un mito; ni era producto de la imaginación histórica; era una persona real: un ser humano que en el día se confundía con cualquier otro habitante de Cangahua, pero en la noche realizaba actividades muy particulares, llevaba ciertos elementos inusuales y adquiría características exclusivas que lo convertían en un personaje especial:

---

<sup>35</sup> Antes del 24 de diciembre, día en que se festeja el nacimiento de Jesús, los creyentes católicos también realizan *novenas* y las *Misas del Niño*, para las cuales se requiere igualmente de priostes que *pasarán* la misa y serán responsables del Niño Jesús por todo un año. Las personas suelen comparar esta misa con la de las almas porque también busca la protección de un ser no terrenal, pero de igual forma debe tenerse cuidado porque el Niño puede enojarse e incluso ‘ser travieso’.

<sup>36</sup> Antes la hora de las novenas era a las 4.00 a.m.

...era sastre y fumaba, no tomaba mucho. Era de Cangahua, se murió a los 82 años, hace unos 14 años, y más o menos hasta el año 78 era animero. De 10 a 15 años ha de haber hecho de animero... jugaba a los cocos, a la pelota de tabla<sup>37</sup> y a las planchas<sup>38</sup>, pero lo hacía de una manera bien especial, distinta a los demás, era muy alegre y divertido (Sergio Vallejo, yerno del animero).

El animero es una persona común y corriente, siempre que sea católico claro, muy creyente que tenía un gran corazón católico... pero era el *devoto de las almitas*, en las noches salía y se vestía de blanco y claro la palabra lo indica animero es porque grita a las doce de la noche cuando él ya sale de la iglesia vestido, él grita un '*Padrenuestro*' y un '*Ave María*' por las benditas almas del santo purgatorio, pero en una voz que si yo le digo usted tiene miedo y así el pueblo enterito reza (Don Segundo, habitante de Cangahua).

Las citas expuestas nos dan una primera idea del animero como una persona común (¡incluso alegre y divertida!) que en las noches hacía rezar al pueblo por las almas. Pero, ¿qué fue lo que motivó a este hombre a convertirse en animero? De pronto, él decidió hacer un giro en su vida y transformarse en un personaje que si bien no es colorido es muy exclusivo por su atuendo, sus actividades nada comunes y, de manera especial, por el horario que escogió para realizarlas. Si bien el animero era una persona religiosa, un creyente católico, nunca se embistió de sacerdote, pero durante las celebraciones del 2 de noviembre y sus vísperas, adquiría un rol y poder que sobrepasaba la santidad de cualquier cura, hecho que lo transformó en una leyenda de Cangahua.

Aunque difícil de creer, el motivo y la fuerza que llevaron a Segundo Altamirano a convertirse en animero, fue el amor: “La mujer se murió de preclamsia, el niño que esperaba también se murió. Él quiso hacer algo, o no sé, le pasó algo que quiso hacer la penitencia: tenía que rezar una novena en el mes de noviembre antes del día de las almitas (Sergio Vallejo), “por amor a la esposa que se murió se hizo animero” (Humberto Novoa, talabartero de Cangahua). ¿Entonces toda esta metamorfosis envuelta en un profundo simbolismo es por una causa de amor? Seguramente sí. El señor, al morir su esposa, quiso mantener un lazo con ella, y la mejor manera como él creyó que lo lograría era convirtiéndose en animero, teniendo así la oportunidad de estar más cerca del alma de su ex compañera.

Este comportamiento podría ser entendido por el fuerte impacto que puede causar un fallecimiento en los familiares vivos, como bien lo manifiesta Louis Vincent Thomas, “los muertos suscitan en los sobrevivientes un juego de actitudes o comportamientos que suelen

---

<sup>37</sup> Juego que era como una especie de tenis, se jugaba de esquina a esquina con una pelota pequeña y la raqueta era una tabla ovalada.

<sup>38</sup> Juego que consistía en que ocho o diez personas hacían una bomba en la tierra, ponían algo dentro de ella y lanzando una moneda había que pegar a los objetos y sacarlos del círculo. Se apostaba centavos de sucre.

ser muy complejos y que se originan en las bases más profundas del inconsciente” (1983: 297).

Hay algunas personas que afirman que cada sábado, durante todo el año, el animero salía a las calles a rezar por los difuntos. No obstante, su presencia se relaciona mucho más con las vísperas del día de difuntos, desde el 15 o 20 de octubre hasta el 2 o 3 de noviembre. Una habitante del lugar señala que “el animero cumplía con sus actividades especiales, las nueve noches antes del 2 de noviembre, al igual que las novenas que realizan los priostes del cuadro de las almas”. Lo interesante en esta práctica es que el animero no sólo estaba presente en las procesiones de la fiesta de las almas, sino que inclusive seguía el mismo camino: iglesia-cementerio-iglesia cuando realizaba sus prácticas, tratando de llevar a la iglesia a las almas buenas y a las malas dejarlas en el cementerio.

Según varios testimonios de vecinos del lugar, este personaje iniciaba su labor a media noche, momento perfecto de transición, de cambio como para *despertar* a las almas. Salía de su casa y se dirigía a la iglesia, donde se vestiría de blanco entero y tomaba ciertos elementos que llevaría en su caminar por el pueblo:

A las 12 de la noche, salía de su casa, entraba a la iglesia, se ponía una túnica blanca amarrado con el cordón color blanco de San Francisco en la cintura, en una mano una calaverita que él tenía y en la otra mano el rosario, también tenía una campanilla que creo se sacaba de la iglesia, sólo él sabía esas cosas....

Había sido costumbre de él, entraba a la iglesia a las 12 de la noche, se ponía una túnica blanca de ‘taita cura’, con eso entraba al panteón, rezaba el salterio (tres rosarios) desde que salían las almitas en compañía de él y andaban de calle en calle, ahí gritaba en cada esquina *tres Padrenuestros y tres Ave Marías por las santas almas del santo purgatorio que descansan en paz y amén*, y tocaba la campanilla, que cogía de la iglesia, tilín tilín...

Toda esta indumentaria del animero, desde la vestimenta hasta el rosario, la calavera y el cordón le otorgan una imagen de santidad y pureza. A través de la túnica blanca adquiere los mismos poderes simbólicos de la posición del cura, como representante de la iglesia y mediador entre seres humanos y divinidades o seres inmortales. La calavera, por su parte, hace una alusión directa a los difuntos pero no vistos como *cueros*, sino ya como esqueletos, es decir que no pertenecen más al mundo físico, sino que precisamente se encuentran en ese camino hacia la conversión en almas santas. De ahí que el animero esté directamente relacionado con el día de los difuntos y el rezar por el descanso de las almas del purgatorio.

Este personaje al estar ligado a los muertos y a las almas, obtiene también características sobrenaturales de estos seres intermedios y este hecho hace que no solo sea profundamente

respetado, sino que incluso provoque temor en el pueblo, de forma especial, por el color blanco de su ropa, contrastando con el negro de la noche; por el sonido de la campana en medio del silencio y por su caminar *solitario*. El señor Vallejo cuenta el siguiente encuentro que tuvo su abuelito con el animero:

Mi abuelito estaba madrugando a hacer el pan y le había cogido el animero, entonces se escondió en una acequia, se lanzó y se quedó ahí hasta que pase y dice que caminaba en el aire, iba en el aire y atrás de él iba como un murmullo de bastante gente, le acompañaban las almas, no se veía la gente, pero se oía el murmullo de bastante gente, a unos cincuenta metros del suelo iba, se sentía el roce de la túnica... algunos querían tocarle, verle, pero no hay cómo decían, hay que estar tranquilos y nosotros guaguas le teníamos miedo, le teníamos bastante respeto.

Estas características especiales, casi divinas se juntan al hecho de que el animero en realidad caminaba con las almas, quienes aunque físicamente no eran visibles, al no tener una expresión externa corpórea, siempre acompañaban a este protagonista en su transitar. Hay personas incluso que dicen haberse encontrado con el animero y ver cómo “le seguían gentes a él a cuidarle porque estaba haciendo un beneficio a la sociedad. Él no podía regresar a ver durante todo el trayecto hasta llegar a la cruz, en la mitad del cementerio porque ahí iban las almas”. En relación a esto, su yerno manifiesta que:

Un día un grupo de jóvenes dijeron quién es este señor por qué no tiene miedo. Entonces entre cinco o seis jóvenes en ese tiempo dijeron le cojamos al animero para ver qué pasa, ya es mucho que nos haga tener miedo. Entonces le cogen al animero como a las tres o cuatro de la madrugada y se ponen en la plaza y para quitar el miedo, ya sabe una botellita de trago, luego salen a la esquina y le cogen a pegarle o provocarle para que pelee. Ahí el animero les ha visto, ha cogido el cordón y se ha zafado y se caen los jóvenes pegados, maltratados y tendidos en el suelo, él no ha hecho nada y se revolcaban en el suelo, como que estaba habiendo una pelea: puñetes, patadas, revolcadas. Entonces dicen que los que le siguen (las almas) son los que le defienden. Luego el animero siguió su camino. Y él ha dicho no, a partir de aquí dejo mi penitencia porque yo no haga nada malo pero me van a culpar a mí y tampoco quiero que me falten al respeto. Pero seguía yendo a la iglesia...

El murmullo asociado a la creencia de que las almas salían verdaderamente del cementerio es uno de los hechos que daba mayor fuerza y reconocimiento al animero, más su actuación, convicción, sobre todo su fe en las almas y el compromiso que él había realizado luego de la muerte de su esposa. Esta situación le llevó a Segundo Altamirano a formar parte también en la procesión de la Semana Santa, antiguamente una de las mayores a nivel de la parroquia. Él representaba al ‘Cofrado de San Francisco’ y su dramatización era esencial especialmente en el día que se simbolizaba la muerte de Jesús.

El testimonio anterior nuevamente liga al animero a un ser divinamente poderoso, que mediaba entre los vivos y los muertos, pero es bastante interesante el hecho de que, en la vida

real, este señor también era una especie de intermediador, aunque en este caso entre los mismos vivos. Un habitante del lugar comenta, un poco con recelo, que este personaje antes de hacerse animero, ocupaba un puesto político, era el Secretario de la Tenencia Política de la Parroquia de Cangahua (por más de doce años ocupó puestos políticos) , a quien se le atribuía poderes como autoridad local:

...él con otros eran antes como los policías, nos metían a la cárcel, don Altamirano nos sabía llevar presos a la casa de don Bertulfo, por ejemplo porque me encontraba con una 'guambrita'...ahí era *el molino*; pero después le pusieron de sobrenombre *el animero* porque andaba con las almas golpeando las campanillas, campaneando...”.

La pregunta sería entonces: ¿influyó de alguna forma que el personaje en mención haya ocupado este puesto político para su conversión en animero? Segundo Altamirano realizaba levantamientos de cadáveres, cumplía a veces con funciones de policía, inclusive arreglaba los litigios de peleas de terrenos<sup>39</sup>. El hecho de que haya sido un hombre *recto* y una autoridad puede estar ligado a la función del animero al ser no sólo, entonces, una autoridad política; sino moral y religiosa.

Segundo Altamirano no ha sido el único animero en Cangahua, no obstante no se puede establecer cuándo surgió esta tradición ni quién fue el *fundador* de la misma; esto es parte del misticismo y el misterio que encierran a este personaje. Sin embargo, “desgraciadamente el animero murió, se necesita ser fuerte del corazón, y ya nadie siguió”. Ahora él forma parte ya de una leyenda que no es fácil de creer para los jóvenes, aunque la duda siempre queda ahí: “No sé, yo he escuchado alguna vez que existía un animero, pero no tengo conocimiento en esas cosas...sí puede haber sido eso pero en estas temporadas no... yo no le he conocido ni le he visto nunca, pero puede ser...”.

---

<sup>39</sup> Para mayor información del animero, ver el libro de César Augusto Tamayo, *Monografía de Cangahua*.

## CAPÍTULO 4: VELACIÓN, ENTIERRO Y RITUALES POST-MORTEM

---

*Sólo hay dos momentos en la vida en los que nos olvidamos  
o perdemos la conciencia de la existencia del tiempo:  
en el orgasmo y en la muerte*

### **4.1 La velación: colores, formas, risas y lágrimas (Cayambe y Cangahua)**

#### 4.1.1 El embellecimiento y la purificación del difunto

Cuando una persona fallece en el Ecuador, la normativa nacional dicta que se debe obtener el certificado de defunción en el Registro Civil para legalizar su muerte y poder proceder sin ningún inconveniente a cualquier tipo de tratamiento del cadáver. También existen leyes internas vigentes en ciertos Municipios que pueden modificar la forma y las características del procesamiento del cadáver, al igual que las condiciones y planes de algunas empresas exequiales. Sin embargo, la preferencia religiosa, las costumbres, la cultura e inclusive la economía del mismo difunto y de sus familiares son los elementos principales que complementarán y guiarán la línea a seguir en todo este proceso.

Tanto en Cangahua como en Cayambe, el primer paso a seguir cuando alguien muere es el *levantamiento* del cadáver: un informe que relata lo sucedido y describe la situación del difunto. En el área rural por lo general, el dirigente de la comunidad es el encargado de realizar esta actividad, mientras que en la ciudad el certificado de un médico es requisito indispensable para establecer formalmente el fallecimiento de la persona. Una vez realizado esto, se debe dirigir al Registro Civil para obtener el certificado legal de defunción.

Si no se conoce la causa de la muerte de la persona o no se ha podido obtener un certificado médico, la autopsia debe ser realizada. En la mayoría de los casos, este examen médico no es deseado por los familiares del difunto, ya que implica un *abrir, penetrar* en el cuerpo físico de la persona fallecida, tanto que, en algunas ocasiones en la ciudad, incluso las personas pagan para evitar esta intervención y obtener el certificado de defunción directamente en el hospital. Esta actitud responde al significado que despierta el cadáver al representar no

solamente al cuerpo físico, sino a todo lo que la persona fallecida simbolizaba para sus familiares y amigos: “Un cadáver no es nada, pero era su carne, eran sus huesos y su rostro, ¿tendrían un sentido el esplendor de las tumbas si los restos que guardan no tuvieran ningún valor?...Los que rodean al muerto quieren evitarle al máximo los horrores de la descomposición” (Louis Thomas, 1983: 303).

En el ambiente urbano, la preparación del difunto (antes de ser velado), está basada en la presencia física del mismo, de ahí que el cambio de ropa es esencial. Una carroza funeraria (en el contexto citadino) trasladará al difunto hasta el sitio de velación. Allí el difunto, en la mayoría de los casos, es preparado y embellecido por un tanatopráctico que procederá incluso a formolizar el cadáver si es necesario para evitar su descomposición. Por ejemplo en el caso de que vaya a ser velado por varios días o cuando se espera a que lleguen familiares del extranjero. La tanatopraxia, que incluye tanto la formolización como el maquillaje, se basa en el tratamiento y la mantención del cadáver en un estado físico óptimo y contribuye con su imagen estética y decoración. No obstante, más allá de esta imagen, lo que se persigue es evitar o retardar la etapa de descomposición del cadáver, ya que es vista como una fuente de impureza que podría causar horror e incluso la separación o aislamiento del difunto como se plantea en la etapa de liminalidad de Turner (Cfr. Louis Thomas, 1983).

En este contexto, es el rostro del difunto el principal objetivo del *embellecimiento*, ya que éste caracteriza y da particularidad a cada persona. El maquillaje, además, cubre cualquier imperfección, idealizando así la imagen del difunto como en un retrato o en una fotografía con el objetivo de mantener una imagen *viva*. Como se expresa en el pasaje siguiente, no sólo es importante la belleza dentro de la última imagen del difunto, sino la idea que evoca tranquilidad, paz y armonía: “Es el arreglo estético, la última imagen...a los rostros contraídos, hay que ponerles tranquilos...el difunto debe dar la impresión de una *muerte dulce*, que murió no con iras, ni que tenía algo pendiente...” (Tanatopráctico mestizo).

El servicio de maquillaje, practicado por un tanatopráctico, no es tan común en Cayambe, siendo ciertas peluqueras las que se encargan del proceso de embellecimiento del difunto. Sin embargo, en Cangahua esta idea es raramente practicada, aunque debido a la influencia del mundo mestizo o a la migración, sí se han presentado ciertos casos en los que difuntos indígenas han sido maquillados. A continuación un testimonio:

A las señoras que saben del pelo y del maquillaje les contratan, ahí le maquillan no más, le pintan bonito como que están justamente como ahorita estar viéndole a usted, *clarito, ahí no está muerta*, eso es el todo. Se les paga, un ratito vienen, una carrera y rapidito le pintan bonito los ojitos y quedan lindas... a mi señora así le hicieron linda, 'guambrita', estaba maquillada, linda ver... y cuando le veo dije *¡mija qué esff!* Casi ni le reconozco... (Don Félix Inlago, cavador de tumbas).

Esta idea de maquillar a la persona difunta estaría relacionada con el hecho de tener que *irse bien* a la otra vida. Parte de este *estar bien* es el rejuvenecimiento que es aplicado más en personas mayores. Pero, ¿por qué las personas desean presentar un rostro más joven a la muerte? Este hecho implica la idea, además, de renacimiento, de parar al tiempo (hecho imposible en vida), de olvidarse de la existencia de él, dominarlo, desafiarlo y junto con él a la vejez también "porque después de la muerte uno ya no envejece más...". Por otro lado, es la manera de encarar la evolución del cadáver que "proviene de lo imaginario, es la creencia en la existencia del cuerpo sublimado, revitalizado, rejuvenecido, del Cristo que proporciona la más bella imagen (Louis Thomas, 1991: 310).

Es interesante, de igual modo, cómo debido a este rejuvenecimiento surge el problema del irreconocimiento del difunto, y más aún en las personas indígenas que no están acostumbradas a usar maquillaje. Ya que esta situación no es rara, quienes practican la tanatopraxia mencionan que "se le hace pasar a un familiar para que no digan *mi mami no se pintaba así, ni de ese color...*". En todo caso, el embellecimiento del difunto es una forma simbólica de transformar y hacer frente a la muerte, pretendiendo dar una idea de inmortalidad, se crea o no en la continuidad de la vida:

*Los operadores de cadáveres* no son seres privados de sentimientos o incapaces de emociones...una especie de estética permite situar a esos cuerpos muertos en una dimensión extrahumana, en un mundo trascendente, donde no estamos instalados...El drama, la miseria, las huellas disfrazan a veces el sentimiento de superación de su receptividad humana, el operador de cadáveres transforma a la muerte de dimensiones excepcionales en una 'sombra', apariencia cambiantes, transitoria y engañosa de su propia realidad (Louis Thomas, 1991: 301-302)

Por otro lado, la vestimenta del difunto es parte también esencial del aspecto corporal del fallecido y denota la clase socioeconómica a la cual pertenece su familia: "Les maquillan y les arreglan por la impresión...para que se vaya bien...los de la alta sociedad dicen para que vaya *presentable*, incluso les ponen elegantes, con ternos, con relojes" (Personal empresa de servicios exequiales). La ropa que el difunto llevará consigo es cuidadosamente elegida (deberá estar completamente limpia o ser nueva) porque al igual que los accesorios que lleva como cadenas, anillos o pulseras, son parte de su último atuendo. Aunque ya muertos, la

elegancia prima aún, pues por lo general se los viste de traje formal, dada la importancia de esta ocasión. En el pasado, incluso en ciertos casos los difuntos llevaban prendas y accesorios tan valiosos que ni ellos se escapaban de los ladrones y la profanación de tumbas para sustraer todas sus pertenencias. Antiguamente, además, eran los mismos familiares quienes se encargaban de vestir al difunto, pero ahora esta actividad junto con otras (como los trámites legales) son llevadas a cabo por las empresas de servicios exequiales.

En Cangahua, la limpieza del difunto también es esencial, sin embargo la estética no es precisamente lo que se busca, a diferencia del contexto urbano, sino que es la purificación del difunto lo que se persigue a través de todo el proceso ritual fúnebre. Las actividades que serán narradas a continuación marcan el estado especial del difunto, y el proceso por el cual está pasando en este rito de transición.

Inmediatamente después de la muerte, independientemente del sexo, edad o estatus socio-económico de la persona, se debe bañar al difunto con agua caliente “siempre les bañan, les mandan bañados” y se cambia de ropa al difunto. Estos primeros pasos reafirman la entrada del difunto en el estado de separación, ya que como plantea Turner “los seres liminales no sólo son estructuralmente *invisibles* (si bien físicamente visibles), sino ritualmente polucionantes” (1973: 59-59). Es así como tanto el baño como el cambio de ropa simbolizarían esta lucha frente a la connotación contaminante de la muerte.

Según Bayardo Lanchimba, líder de la comunidad, la vestimenta debe ser de color blanco y esta tonalidad incluye los zapatos también porque el difunto continuará caminado en el *chayshuk pacha* o ese otro tiempo:

En la misma casa calientan el agua y le hacen bañar, se le hace sentar en una sillita y se le pasa un trapo. Luego se les manda con ropa de color blanco...un vestidito blanco si es mujer, un pantalón blanco si es varón. Luego se ubica al fallecido acostado en una mesa, sobre el cual se pone una sábana blanca... A veces le ponen con la ropita que más le gustaba estar vestido. El difunto pasa un día con cualquier ropa, menos rojo o amarillo, pero cuando llega el ataúd le ponen ropa blanca o ploma y zapatos de lona.

Del pasaje anterior se pueden extraer varios puntos interesantes. En primer lugar, a pesar de que el difunto ya no siente, se calienta el agua, ¿por qué? Este hecho puede tener dos explicaciones: 1. En la cosmovisión indígena la persona que ha muerto todavía *siente*, siendo este sentir no solamente espiritual, sino físico y 2. El calor también forma parte de la purificación del difunto, ya que como señala Gilbert Durand, éste a través del fuego, es un

elemento comúnmente utilizado en ritos de limpieza que se liga al sol y transmite una intención de luz que “aleja cada vez más al hombre de la condición animal; el fuego es casi siempre un presente de Dios” (2004:180). De cualquier forma, el agua, como elemento purgatorio es esencial en este proceso. El culto al agua ligado a la vida, en este caso a la purificación del alma y al perdón de los pecados (Cfr. Moya, 1981), vendría a reemplazar al sacramento católico de la unción de los difuntos que busca los mismos objetivos. Esta limpieza de la ‘conciencia del difunto’ estaría también relacionada con la característica de espejo originario que se atribuye al agua, en donde existe “un redoblamiento de las imágenes del yo y el doblete tenebrosos de la conciencia” (Luois Thomas, 1983:104).

En relación a la significación de los colores, es clara la analogía del blanco con la purificación, que rechaza al amarillo y al rojo, ya que especialmente esta tonalidad alude a la sangre, sinónimo de impureza y de contaminación de la imagen del agua: “la sangre es temible porque es dueña de la vida y de la muerte...agua negra se escapa por las venas” (Gilbert Durand, 2004: 115). La sábana blanca cierra todo este círculo que delimita además, la liminalidad del difunto, que por cierto tiempo toma características especiales, que inclusive podrían ser sagradas. Tanto el elemento agua como el color blanco limpian no sólo las impurezas físicas, sino simbólicamente al alma, el ser; como el maquillaje cubre las imperfecciones físicas en los difuntos mestizos.

Las creencias en torno al cuerpo del difunto son varias. En este caso, todo el proceso desde la muerte hasta el traslado del difunto al cementerio y su posterior entierro, es realizado por los mismos familiares, amigos y acompañantes. Sin embargo, no son los familiares directos quienes deben bañar ni cambiar de ropa al difunto, sino parientes más lejanos o “los que ya están más viejitos”. Además, los jóvenes no deben tocar al difunto porque “es malo para el trabajo”. Como se observa, existe un rechazo hacia el cadáver, específicamente un cierto tabú con el contacto entre el muerto y sus familiares cercanos y la juventud, mientras que los adulto mayores son etiquetados como personas neutrales y rompen con esta separación del cadáver. Así, se produce una cierta conducta de evasión del cadáver y miedo a su descomposición que trata de evitarle a los sobrevivientes la contagiosidad del fallecimiento (Cfr. Louis Thomas, 1983). Esto puede deberse a la asociación de la muerte con la vejez y, así, antagónica de la juventud; situación exactamente contraria a la de Cayambe, en donde se busca el rejuvenecimiento del difunto.

#### 4.1.2 Lugar de velación, duración y elementos presentes en el velorio

*Aquí la gente va vestida de colores como las flores...*

Son tres días los que dura la velación en el mundo indígena. Las razones para ello son variadas, pero se destacan las siguientes. En primer lugar, debido a que es la última vez que se podrá ver al difunto, en este mundo, todos los familiares deben estar presentes en el velorio. La migración interna y externa contribuye para sustentar el hecho de velar más de un día al difunto para que las personas alcancen a llegar al ritual: “Hay que esperar que lleguen los parientes que viven lejos. Aunque ahora los que viven lejos, ya es muy lejos, desde España no pueden regresar, no pueden asistir al velorio” (Bibliotecario). Por otro lado, el miedo a ser enterrado sin estar verdaderamente muerto y la esperanza tal vez de una *resurrección*, son elementos influyentes en el tiempo de velación: “Tres días hay que velarle porque póngase que no me muera bien, después reviven a los tres días y se mueren del impacto, enfermos del corazón, hay que verles bien si han muerto bien o no, y a los tres días ver si reaccionan” (Silvia Tutillo). Se debe pensar que si en la ciudad estos casos eran comunes, especialmente en el pasado, más aún en el campo, donde en muchas ocasiones no se contaba con la presencia de un médico que determinara la muerte de la persona. Esta situación también ha sido común en otras comunidades indígenas del Perú, de ahí que se ha buscado otras formas de hacer frente a este problema: “Antiguamente se practicaba el estrangulamiento del muerto. Actualmente esta costumbre se ha prohibido porque trae complicaciones legales. La costumbre se realizaba con la finalidad de asegurar la muerte de las personas, o para evitar la expulsión del mal olor” (Onofre Mamani, 2001:6).

La idea de resurrección señalada en el párrafo anterior, también puede estar ligada a la simbología del número tres, que representa no sólo a las tres divinidades católicas (Padre, Hijo y Espíritu Santo), sino también a una esperanza de nueva vida, ya que Jesús resucitó a los tres días.

Existe un tercer motivo que, desde la perspectiva mestiza, sustenta la duración de la velación: “la gente del campo les velan más días porque ellos tienen más tiempo y quieren tenerle más... en la ciudad ya no hay tiempo y por más que le velen ya no va a revivir” (vendedora de flores). Como manifiesta la comerciante, la forma de vida de la ciudad y las varias ocupaciones no dejan tiempo ni siquiera para los difuntos, situación que sí es posible en un

contexto rural. Sin embargo, desde una perspectiva de análisis más amplia, se podría afirmar que en Cangahua, el velorio forma parte de todo un proceso ritual necesario, en donde no se puede admitir de ‘un día para el otro’ la pérdida de un ser querido, por lo que se deben efectuar varias actividades que simbólicamente ayudarán a la comprensión de la realidad. De igual modo, como se expondrá en el acápite a continuación, los personajes esenciales en el velorio no son los familiares del difunto, sino sus acompañantes. De ahí que la velación es también un proceso social, es una forma de aceptación y superación *comunal*; ya que los parientes indígenas del difunto no asistirán posteriormente a psicólogos, ni terapias de perdón, ni tampoco leerán libros de superación y aceptación de la *voluntad* de Dios, como sucede en muchos casos mestizos.

Por otro lado, la duración del velorio indígena, esconde también un aspecto económico-simbólico, ya que “A veces los familiares cuando muere un padre de familia, le vela el hijo una noche, otro día la otra hija, y así sucesivamente. Cada noche es como que hay un representante que es responsable y esa persona se encarga de la comida, de recibir y atender a los visitantes...”. De esta manera, el tiempo de la velación no sólo es una estrategia económica para que cada hijo contribuya sustancialmente (ya que en este caso el gasto más grande contemplará la alimentación), sino que representa para los familiares más cercanos una forma personal de agradecer al difunto y expresar así su respeto y amor por él. A pesar de que cada noche, esta especie de *priostes fúnebres* son distintos, el lugar de velación siempre será el mismo: la casa del difunto. Es el hogar de la persona fallecida donde irrevocablemente el muerto será velado, ya que es el lugar donde ha pasado toda su vida y esto es parte del proceso ritual que se hará posteriormente para limpiar su casa. También esto se correlaciona con el deseo que tienen la mayoría de migrantes o extranjeros de morir en su patria, de ser enterrados en su tierra, en su casa. Gilbert Durand presenta una interesante reflexión sobre el hogar feminizado, visto como un signo de intimidad que lo convierte en una matriz materna, siendo así la casa es concebida como un ser vivo. La velación en este sitio sería entonces una forma de regresar al origen, de ir hacia adentro, hacia abajo con dirección a la Gran Madre Tierra: la *Pachamama*; mientras que para los católicos lo que se añora a través de la muerte es *subir* al cielo:

Casa, doblete del cuerpo, isomorfa del nicho, del caparazón y, finalmente, del regazo materno, mágico tesoro, núcleo de esta profunda intimidad. La casa es siempre la imagen de la intimidad tranquilizadora, ya sea templo, palacio o choza... la feminización de la casa y de la patria, es una matriz, es considerado como hembra. El psicoanálisis

fue sensible a ese semantismo feminoide de la morada y el antropomorfismo que de ello resulta...se debe reconocer en el simbolismo de la casa un doble micro-cósmico del cuerpo material y del corpus mental. Toda la casa es más que un lugar donde se vive, es un ser vivo... (2004: 251-252)

El difunto es ubicado en la sala y acostado sobre una mesa larga. Alrededor de éste se construye una especie de *altar* compuesto por varios elementos, como se describe a continuación: “Todos les velan en las casas, no hay funerarias, eso ya es de la ciudad, y claro le hacen un *altar*...antiguamente le ponían la Virgen del Quinche o el San...o sea si es de la comunidad de San Antonio, le ponen a San Antonio”. Además, son dos los elementos primordiales que constituyen este altar: dieciséis espermas (cuatro en cada esquina) y un platillo como canasto pequeño en donde se depositará cualquier contribución económica. Las velas simbolizan a los cuatro puntos cardinales y es una manera de representar el dominio del tiempo y el espacio, de ahí que la ubicación sea muy importante, debiendo estar el difunto localizado justo al frente de la puerta principal porque está *de salida*. Nuevamente el fuego se presenta como llama purificadora.

El apoyo, ya sea económico o a través de víveres y granos, papas o habas es fundamental para ayudar a la familia de la persona fallecida. Esta contribución tiene la misma obligatoriedad social que dar el *sentido pésame* en el velorio mestizo, ya que demuestra el grado de solidaridad con los deudos y deja claro que no afrontarán solos esta situación, al contar con la ayuda de los acompañantes. Sin embargo, en este caso, no se comparte la tristeza de la pérdida del ser querido, como es en el ambiente urbano, sino que a través de la comida se expresa este respaldo. A diferencia de la velación mestiza, las flores no son importantes dentro del ritual fúnebre, pero es interesante apreciar cómo este elemento se ha introducido en algunos velorios, especialmente por la influencia de las plantaciones florícolas, de la migración y el mundo capitalista, como manifiestan jóvenes estudiantes de Cangahua: “Otros si tienen plata a veces compran flores, por ejemplo los que saben venir de España”. No obstante, aunque no es común, las personas de las comunidades indígenas no llevan ramos ni arreglos florales, sino únicamente rosas rojas o blancas, por lo general, porque son ellos mismos los que crean sus decoraciones.

Sin embargo, los velorios indígenas no necesitan del embellecimiento ni los arreglos que estas rosas despiertan porque su vestimenta refleja la alegría de los colores de las flores: los indígenas no visten de luto<sup>40</sup>.

En la comunidad las personas no vestimos de negro, ni los familiares, es decir, para la cultura indígena no hace falta que se vista de negro para que el alma se vaya al cielo... aquí la gente va vestida de colores como las flores... aquí hacen juegos, es como la última fiesta del difunto; por eso se ríen y todo para que se vaya contento... (Habitante de Cangahua).

De la cita se desprende que dentro de la concepción del mundo indígena, no se logra comprender ni reconocer la funcionalidad del uso del color negro en los velorios, al catalogar a la velación como la *última fiesta del difunto*. De ahí que los distintos colores usados sean parte de la representación de esta celebración.

En Cayambe la mayoría de las velaciones son realizadas en funerarias; este lugar influye de manera importante en el tiempo de la velación urbana, ya que el alquiler de las salas exequiales es costoso y esta situación hace, que en muchos casos, por el aspecto económico, se realice únicamente una noche el velatorio. Además, la significación que se otorga al difunto es más de separación, de alejamiento, de evitar el contacto; confluyendo estos sentimientos en un ambiente frío, sombrío y no hogareño que transmiten las funerarias. En este mismo sentido, se viven momentos tan tristes y desesperanzadores que para muchas de las personas, mientras más pronto se procese al difunto y desaparezca el cadáver es mejor. El lugar se llena de incomodidad, ya que la mayoría de acompañantes no saben cómo reaccionar frente a tanta tristeza en esta situación.

Tal vez es el mismo ritmo ciudadano, el que hace que se reduzca el tiempo hasta para los difuntos, pero indudablemente es también el tabú del tema muerte y más aún de la concepción y el miedo que se tiene al cadáver lo que hace que se trate de cortar rápidamente con este proceso; rechazando, ocultando, escamoteando a la muerte:

La muerte rechazada...en la civilización occidental de nuestros días, que cultiva a fondo el individualismo se rechaza a la muerte. Puede hablarse de *tabú* e incluso de *negación*. El rechazo es ante todo psicológico... se oculta la muerte a los niños, se aísla a los moribundos, se evita expresar dolor frente a la muerte de otras personas... El rechazo también está presente en lo social, se asiste en la actualidad a una verdadera *des-ritualización de las conductas funerarias* (Louis Thomas, 1991: 55).

---

<sup>40</sup> Según Pablo Waña, el luto sería una tradición española: “La primera misa de los españoles aquí en América que se vistieron de luto es cuando le mataron a Atahualpa...desde ahí comenzó todo”.

Igualmente, la idea de la *fugacidad, y momentaneidad del ser humano*, en conjunto con el temor a la estabilidad y a la mortalidad, complementan el ritmo y el estilo de vida urbano que ve a la muerte como el fin de la vida, que abre y cierra procesos diariamente, que vende amor y cambia celulares todos los días, que trabaja y negocia tanto, que se conecta virtualmente a miles de km de distancia en un segundo, pero se olvida, en el mismo de instante, de personas y abandona a padres y abuelos. Todo pasa muy rápido, es la vida que *va y viene*, nunca para, nunca se detiene.

Dentro de esta dinámica, también está presente en Cayambe la comercialización de los elementos principales que resaltan en las salas de velaciones: las flores y las velas. En un negocio relacionado con la venta de estos productos, los compradores pueden guiarse a través de un catálogo en donde se presentan las opciones de arreglos florales. Lo que varía es el color del lazo, los tamaños de las abre-cajas y las formas: cruces, coronas y corazones. La cruz representa a la vez tanto a la vida como a la muerte, ya que la cruz es el lugar donde Jesús murió pero también el símbolo de su resurrección. Como plantea Gilbert Durand, la cruz es un símbolo ascensional que puede hacer una amalgama de los contrarios, teniendo así una fuerte carga sagrada, ligada a la eternidad:

Arquetipo de la unión de los contrarios, la propia irreversibilidad es dominada... la cruz cristiana en cuanto madera alzada, árbol artificial, la cruz identificada como un árbol tanto por la iconografía como por la leyenda, se vuelve escala de ascensión, simbolismo de la eternidad, del fruto del árbol, se vuelve símbolo sagrado, es la totalidad espacial. Unión de los contrarios que debe compararse con el Yin y el Yang, totalidad del mundo, lugar de la síntesis, árbol cósmico (2004: 338-339).

Con respecto al tipo de flores usadas para duelo, una de las vendedoras afirma que es variada la clase de flores que se utiliza, “aunque antes que no había tantas flores ni rosas en Cayambe, sólo se usaba una llamada *estatiz, la inmortal o siempre viva*, una flor morada”. El nombre de esta flor hace una alusión directa a la eternidad y el poder que ésta tiene sobre la mortalidad, además que su color morado nuevamente evoca un significado fúnebre de purificación. En este sentido, la flor vendría a ser una manera simbólica de contrarrestar a la muerte física, con el recuerdo o la inmortalidad del alma de la persona fallecida.

El color del lazo y de las flores también define la clase de ocasión para la cual es preparado el arreglo. Para las velaciones, la mayoría son de color morado, al igual que las tarjetas fúnebres, y algunos pocos blancos que son usados cuando el difunto es un niño: “debe haber bastantes flores de color blanco y colores vivos porque es un *angelito* el que se va o todo

debe ir totalmente blanco hasta el lazo porque es para los niños que son inocentes”. Semejante a la idea de purificación que se planteó en la vestimenta blanca del difunto indígena, se evidencia este planteamiento en el mundo mestizo a través de las flores, elemento esencial para la velación de niños. En este caso, esta tonalidad representa una limpieza interior, libre de pecado, ya que los niños no deberán pasar por el purgatorio, porque son inmediatamente asociados con ángeles<sup>41</sup>. Sin embargo, a algunas personas les gusta que los arreglos sean más coloridos porque dicen “no me ponga lilas ni moradas, ya estoy triste ¿para qué más triste?”. En este caso, las flores son parte de contrarrestar el ambiente lúgubre de los velorios y poner un poco de *vida* en la sala de velaciones.



Niña ángel. Cayambe/2008/Autora

Al igual que otros negocios, el fúnebre adapta la realización de los diferentes tamaños y modelos de los arreglos florales según las necesidades y recursos económicos del cliente; siendo los más caros \$25, que incluyen pedestales. No obstante, este precio es mucho más conveniente que en cualquier otro lugar, dado el fácil acceso que se tiene de las flores en Cayambe. Estos arreglos particulares son sólo elaborados para entierros y por lo general las empresas grandes como ‘Dulac’ o familias con buena situación económica son los únicos que los compran. Otro aspecto esencial, es una cinta blanca o morada que llevan los arreglos en la parte delantera, donde se inscribe el nombre de la persona, la familia o la institución que

<sup>41</sup> Esta misma interpretación *niño=ángel* se verá expresada en el acápite a continuación, pero en la cosmovisión rural.

regala el mismo. Esta nominación gráfica de la persona que obsequia el arreglo es una manera de mostrar quien *hace presencia* en los velorios y una forma de distinción socio-económica.

Todo depende de la cuestión económica, todos tienen acceso directo o indirecto a las plantaciones, a algunos en las fincas les regalan las flores, ellos arreglan y ponen las flores o me dan para hacerles el arreglo y les sale más económico. La cantidad de arreglos depende de si el muertito ha sido conocido o no, pero aquí hasta el muertito más pobre tiene florcitas. Así pues hay muertitos buenos y muertitos malos.

Hay personas que, además de esto, envían una tarjeta de *sentido pésame* diciendo: “Casi todas estas tarjetas son confeccionadas en Colombia porque ellos son más sentimentales, les encanta el palabreo”. Sin embargo estas tarjetas no se venden mucho, no es una costumbre muy común entre las personas, pero “la *gente de la alta* son los que más compran tarjetas, los de la ‘high’, uno ya le va conociendo al cliente...”. Como se aprecia en el párrafo anterior, los elementos presentes en el velorio han sido ya integrados en un mercado que trata de ofrecer toda clase de productos para los distintos velorios y gustos de los compradores, convirtiéndose así en un verdadero negocio fúnebre, un negocio a propósito de la muerte. Además, a través del rito empleado y los elementos usados se clasifica socioeconómicamente a los clientes.

#### 4.1.3 La velación: ¿el último adiós o la última fiesta del difunto?

*Los velorios eran para gozar, para reír o para tener miedo*

La palabra velación viene de *velar*, que se define de diferentes maneras en el diccionario<sup>42</sup> como: pasar la noche, amanecerse sin dormir en el tiempo destinado para el sueño, vigilar o hacer centinela nocturna, y acompañar a un difunto. Además, está directamente relacionada con las velas y el significado de limpieza y resurrección que se explicó anteriormente. ¿Pero, cómo se ven implicados todos estos significados en los rituales fúnebres, confluyen en algún punto la noche, el sueño y las velas?

---

<sup>42</sup> EDITORIAL RAMÓN SOPENA, Aristos (Diccionario Ilustrado), Barcelona-España, 2004.

En el caso de estudio que pertenece a esta investigación, el objetivo final del velatorio será pasar toda la noche con el difunto hasta que éste haya sido procesado y se encuentre listo para ser enterrado. Tanto en la ritualidad indígena como mestiza, el velar al difunto, se convierte casi en una obligación social que representa para muchos, la despedida de la persona fallecida. Sin embargo, la velación no comprende únicamente este *último adiós*, sino que es el medio a través del cual se procesa el nuevo estado del difunto y forma parte necesaria también de la aceptación psicológica por parte de los familiares y amigos de su muerte, ya que como expresa Turner, los ritos de pasaje acompañan a todo cambio de lugar, estado o posición social y si consideramos a “nuestro modelo básico de sociedad como uno de estructura de posiciones, debemos tomar al período de margen o liminalidad como una situación inter-estructural...los ritos de pasaje indican y constituyen transiciones ente estados” (1973: 53).

Aunque, de cierto modo, en Cayambe y en Cangahua se comparten las ideas expuestas en el párrafo anterior, las diferentes actividades que se efectúan en los velorios respectivamente, marcan una gran línea fronteriza que divide a estos dos grupos de estudio. Las razones principales: la concepción que se tiene sobre la muerte, las distintas formas culturales de afrontar la tristeza que evoca la pérdida de un ser querido y el contexto socioeconómico. De ahí que el ritual fúnebre de la velación, al ser una forma más de expresión cultural, puede provocar desencuentros entre escenarios llenos de llanto y desesperación, versus ambientes donde la risa, los juegos y la diversión son parte primordial de esta especie de celebración. La cita a continuación de Carmen Sevilla, apoya esta idea:

La muerte es una experiencia de ruptura definitiva que afecta a un individuo y a través suyo a toda una comunidad, más aún si se trata de una sociedad religiosa, puede constituir un momento especialmente apropiado para recuperar evidencia de la impronta dejada en cada sujeto, por la estructura ideológica dominante. Esta circunstancia puede generar valiosa información acerca del comportamiento comunitario y social a propósito de la muerte (2002: 131-132).

La comida y las bebidas que se sirven en los velorios, son ya elementos que reflejan esta primera división. En el contexto urbano, “los mestizos toman en las velaciones café con trago; en la noche ya ‘canelazo’, y siempre se sirven caramelos y galletas”. Como manifiesta esta habitante de Cayambe, no existe una clase de alimento especial que se coma durante el tiempo de velación, únicamente son estos dulces los que se sirven. Sin embargo, la presencia del licor cumple una función importante ya que es el instrumento mediante el cual se espera que los acompañantes puedan amanecerse toda la noche, sin dormir en el velorio. Los

cigarrillos también son ofrecidos para *entretener* a los participantes y cumplir con la misión de este día: no solo acompañar a los familiares del difunto, sino al mismo muerto en su caminar final. El estar presente y permanecer despierto simboliza de cierta manera, la solidaridad de la persona frente a la situación que se vive y una forma de expresar el aprecio por el difunto.

Otra estrategia de los acompañantes de los velorios mestizos para no sucumbir ante el sueño y mantenerse despiertos, son los ‘cachos’ o chistes. No obstante, éstos no pueden ser contados dentro de la sala de velaciones, delante de la presencia del difunto, porque podrían ser malinterpretados como una señal de irrespeto o falta de solidaridad con la persona fallecida y su familia. Aunque esta acción podría parecer contradictoria con todo el espacio lúgubre que se ha descrito antes sobre la velación urbana, el hacer bromas y la risa son precisamente maneras de contrarrestar estos momentos de tristeza y formas de *escape* momentáneo.

En el siguiente pasaje, el bibliotecario de Cayambe resume claramente los acontecimientos principales que se realizan en el velorio mestizo, dando la idea de que es un proceso bastante corto y simplificado<sup>43</sup>:

Se le da el sentido pésame y se le da cualquier cosita, flores o caramelos, y hacen una agüita de canela que a veces le ponen trago y a veces así no más y eso les dan con galletitas a los que están acompañando, les dan cigarrillos también para *entretenerles*. Si son católicos hacen rezar el rosario y le llevan para que el religioso o las hermanitas recen en memoria del difunto, resaltando sus cualidades. De ahí se acaba el velorio, le dan la misa en la iglesia y le van a enterrar.

El *dar el pésame*, como se expresó anteriormente, es parte casi obligatoria de la tradición mestiza y debe ser realizado como primer saludo a los familiares más cercanos del difunto. De esta manera, se verbaliza el dolor y la tristeza y se hace evidente el apoyo de la persona que lo expresa. Aunque ‘el pésame’ es un signo de solidaridad, en la mayoría de los casos es bastante contraproducente, si se piensa en el bienestar y la tranquilidad de los familiares, ya que él hará recordar y despertará nuevamente la pérdida sufrida e inclusive en varios casos será tan grande el dolor y la desesperación sentida que hasta producirá momentáneas pérdidas de conciencia. No obstante parecería ser que este largo y triste proceso de llanto es parte

---

<sup>43</sup> Los velorios mestizos en la ciudad de Cayambe no presentan tanta variedad de actividades ni elementos de análisis, dada la gran influencia del comercio y del mundo occidental globalizado que trata de eliminar las diferencias culturales. De ahí el desbalance de información presentada entre el ritual fúnebre urbano y el rural.

esencial de lo que busca el velorio mestizo, al ser no exclusivamente un tiempo en el que se *procesa* a la persona fallecida, sino justamente el espacio y el tiempo que necesita la sociedad para procesar internamente (aceptar la realidad de los hechos y saber que la vida en la Tierra continúa) la muerte del difunto. Quizás el pésame es una manera de *hacer llorar*, que se convierte en parte de una estrategia psicológica social de desahogo emocional. En este caso, la solidaridad y el apoyo se muestran básicamente a través de las lágrimas propias y producidas. Todo este escenario se sustenta en la pérdida del ser querido y en la idea que se tiene de la muerte como el final que desespera a los que aún están vivos, ya que a pesar de que todavía existe una fuerte creencia en un supuesto paraíso, el debilitamiento de los dogmas y la iglesia católica es cada vez más fuerte. De ahí que sean la tristeza y el desconsuelo los sentimientos que más se hacen evidentes en la velación mestiza. No obstante, esta situación es parte del espacio que se crea en los velatorios para expresar las tensiones psíquicas a las que el fallecimiento de una persona conlleva, llamada por Jung *liberación de tensión emocional o inconsciente*, a través de los símbolos como se verá a continuación. (Jung, 1995).

Aunque la familia no haya sido muy religiosa, siempre se recurre a Dios a través de las oraciones como una manera de apoyo y de sustento. Además, en el caso de que un sacerdote o acompañantes<sup>44</sup> asistan al velorio, ellos leen pasajes bíblicos para relacionar la muerte de Jesús y su resurrección con la del fallecido y así tratar de dar una cierta esperanza y aplacar un poco el dolor de los familiares al separarse, físicamente, de un ser querido. El hecho de aceptar que incluso Jesús, como hijo de Dios también murió es una forma de consuelo para los asistentes, al igual que el plantear la idea de renacer, relacionada con la eternidad del alma o el espíritu y un reencuentro con todos los seres queridos en el Día del Juicio Final. De igual modo, el concepto que se desprende de las oraciones es que el alma no muere, sino que se incorpora a Dios, diciendo así: “ruega por las almas de los difuntos para que ellos también rueguen por los vivos”. Nuevamente, de la misma manera que sucede en la Fiesta de las Almas, se reitera la relación constante que se tiene con los difuntos como intercesores con Dios, como vínculo de lo terrenal y lo divino. Este hecho marca las relaciones de intercambio entre muertos y vivos que, según Emilia Ferraro, son parte del repertorio de la reciprocidad. Siendo así, se establecen especiales y profundas relaciones que perdurarán más allá de la muerte, al igual que las que se crean entre los neófitos e instructores en los ritos de transición:

---

<sup>44</sup> En Cayambe son las ‘Hermanas de la Caridad’ quienes se encargan de rezar en los velorios.

“Hay un conjunto de relaciones entre los neófitos y sus instructores que conforman una estructura social específica. Se supone que todos deberán seguir vinculados por lazos especiales que tienen que mantenerse aun después de terminar los ritos y perdurar hasta la vejez” (1973, 61-62).

Una de las hermanas afirma que lo primordial es rezar el rosario y aunque no todas las personas participan en ello, “nosotras respetamos su silencio, rezamos y pedimos por el alma del difunto, por el descanso eterno, por los familiares. No vale cantar, pero a la Virgen sí se le puede cantar algo relacionado con la madre, porque tampoco se puede estar reza y reza”. Es interesante el hecho de que normalmente no sea socialmente aceptado el cantar en un velorio, a excepción de las letras que estén en relación con la madre. ¿Cuál es la connotación y el significado de la imagen de la madre en la muerte? Gilbert Durand propone que la mujer maternal es el arquetipo supremo que considera a la intimidad uterina como un descenso, un retorno al vientre materno, la asimilación del devenir por el interior (Cfr., 2004: 209). La muerte sería entonces un *volver a la madre, volver a la intimidad*. En el contexto particular que atañe esta investigación, se podría manifestar que este canto, este llamado a la madre, a la Virgen María (una persona mortal), es una manera de oposición a los símbolos de ascensión que persiguen un más allá de lo carnal, el alcanzar el cielo (ligado a un dios paternal). En palabras del mismo autor:

...el arquetipo supremo, el símbolo de la mujer. La mujer adopta de cierta manera el lugar de Dios, es ante todo luz nocturna... existe una realización simbólica del retorno al vientre materno...una Gran Madre, una mujer maternal hacia la cual regresan los deseos de la humanidad... el acurrucamiento maternal ya nos hacía presentir esa simbología de la intimidad (2004: 240-243).

Es importante tomar en cuenta que las descripciones presentadas a lo largo de todo este capítulo reflejan las actividades principales de velorios comunes mestizos en la ciudad de Cayambe. No obstante, existen peculiaridades en casos específicos como en la muerte de artistas o cantantes que presentan características propias: “Aquí se ve de todo...le velaron el otro día a un coreógrafo de danza y puro hippies vinieron y bailaron; otros trajeron un mariachi, así...cada quien tiene su costumbre” (Trabajador en una sala de velaciones).

En estos casos, acciones como el bailar, son únicamente aceptadas en un velorio, dadas las particularidades especiales del difunto. Normalmente este tipo de actividades no podrían ser aprobadas socialmente, ya que irían en contra de la formalidad y seriedad que encierran estos

rituales mortuorios. Empero, precisamente las actividades lúdicas son la esencia de los velorios indígenas, ya que esconden un entendimiento totalmente distinto de la muerte, el difunto y la significación de la solidaridad, como se presentará en los párrafos que siguen.

Dada la duración prolongada de los velorios y el largo acompañar en las noches y madrugadas, la comida se convierte en un elemento de suma importancia. No sólo la necesidad física del alimento hace que sea un símbolo dominante, desde la perspectiva de Víctor Turner, sino la propiedad de condensación que expresa al representar varias acciones y ser la unificación de *significatas* en una sola disposición (Cfr., 1973). La relación de diversas ideas y simbolismos a través de la comida, se aprecia claramente en las velaciones de Cangahua, ya que los productos y alimentos que se preparan tienen particularidades especiales, alrededor de los cuales giran varias significaciones políticas, simbólicas y económicas. El autor nombrado enfatiza, además, esta unión entre la necesidad del control social y las tendencias humanas a través del símbolo:

Un símbolo dominante se refiere a hechos sociales que tienen una realidad empírica *exterior* a la mente de los individuos...después de todo, el símbolo ritual y el símbolo del sueño comparten la característica descubierta por Freud, de ser una estructura de transacción entre dos tendencias básicas opuestas. Es una transacción entre la necesidad de control social y ciertas tendencias humanas innatas y universales (1973: 35-36).

De esta manera, la comida no suplirá únicamente la necesidad física de alimentar al cuerpo, sino que dejará sentado y marcará un camino a seguir dentro de la normativa presente en la ritualidad fúnebre del velorio, además de ser la materialización del lazo social, como se detallará a continuación. Los primeros dos días la comida debe ser de sal (pero debe incluir siempre carne) y la última tarde, antes del traslado, el sabor de los alimentos pasa a ser de dulce. Éstos incluyen: arroz de cebada de dulce o *champús*<sup>45</sup> con pan de finados. Además, existe una sopa llamada *mishki api* (colada dulce), preparada con harina de maíz con raspadura y hierbas aromáticas endulzantes. Hilda y Elsa, estudiantes de la comunidad de Cochapamba muestran, en la cita a continuación, la especialidad e importancia de los alimentos que se comparten en el velorio:

Cada vez que llega un acompañante le dan comida, la comida es siempre, permanente. Luego se van donde una persona que sepa rezar, le saben rogar y va y reza en cualquier momento. La comida es cualquier comida de campo: arroz, papas, mote; pero la más tradicional es *uchujacu*<sup>46</sup> obligadamente con carne, matan ganado o borregos, depende

---

<sup>45</sup> Colada de maíz fermentada con especies endulzantes y mote.

<sup>46</sup> El *uchujacu* es una colada, una sopa de harina que consta de maíz, cebada, ajo y comino molido.

de la economía de los familiares. Pero la tercera noche, ya como a las 11.30 p.m. se debe dar una comida de dulce, arroz de cebada de dulce con pan, eso es la propia tradición, pero también dan colada de avena o arrocillo. También, luego de los juegos, en esta última noche se dan caramelos con galletas y panes chiquitos mezclados en una canasta. Después, los que acompañan se van ya a sus casas y los familiares se quedan preparando alguna comida para llevar al día siguiente al cementerio.

La información expuesta presenta varios datos interesantes. En primer lugar esta división sal-dulce marca claramente el proceso por el cual atraviesa el difunto y el sabor de la comida refleja metafóricamente el cambio de estado del mismo: el cadáver ya está listo para ser enterrado. Ésta sería justamente la tercera fase de la cual Turner comenta, es parte de las tres etapas de todos los ritos de pasaje: “muestran tres fases; separación, margen o limen e integración...en la tercera fase la transición se consuma. El sujeto ritual alcanza una vez más un estado estable...” (1973: 54-55). De ahí que el cambio del sabor de la comida representaría la evolución del difunto, que aunque está muerto, se encuentra en este proceso de transición hacia la otra vida.

¿Una *muerte dulce*? La comida también puede estar relacionada con la idea ya planteada por el maquillador de difuntos, al tratar de dar la impresión de que la persona fallecida se *va* con un rostro suave, apacible, tranquilo (todos ellos sinónimos de la palabra dulce). El concepto que se acaba de presentar es fundamental para poder cerrar el proceso del velorio y es el mayor motivo por el cual se desarrollan las actividades que serán narradas: el difunto debe estar siempre contento y sereno.

La hora en la cual se sirve la comida, al ser casi media noche, sustenta de igual modo el cambio del estado del difunto, ya que las 12 a.m. representa en el inconsciente humano un tiempo casi sagrado donde el apareamiento de fantasmas, almas o seres como el animero es permitido, donde se rompen hechizos y surgen transformaciones de personajes buenos a malos, lo bello se torna a feo e incluso es posible la conversión de seres humanos a animales. Esta hora, además, marca el inicio de un nuevo día, un cambio, un giro en el tiempo, un *pacha-kuti* (tiempo nuevo) definido como cambio violento de la realidad y, a su vez, la instauración de una nueva época, un trastrocamiento en el orden cósmico y temporal (Cfr., Eric Dudley, 1988). De este modo, la *reintegración* del difunto en su nuevo mundo sería parte de esta destrucción reestructora, de este renacer al morir y más aun considerando que cualquier proceso de destrucción social o natural es un *cambio* desde la perspectiva andina. Eh ahí la clave del entendimiento de la muerte (destrucción física del cuerpo) como el camino

hacia un nuevo y diferente mundo. Por otro lado, la noche está cargada de significaciones relacionadas con un mundo donde la consciencia no está presente, donde el dormir permite que se creen nuevos y diferentes espacios:

La noche es símbolo del inconsciente y permite que los recuerdos perdidos ‘suban al corazón’, semejantes a las brumas del atardecer. La noche introduce también una suave necrofilia que acarrea una valoración positiva del duelo y de la tumba. La noche es la bien-amada muerta Sofía. La noche es el lugar donde sobrevuelan el dormir, el retorno al hogar maternal, el descenso a la femineidad divinizada (Gilbert Duran, 2004: 227).

Otro aspecto sugestivo es el resaltar el contenido de carne presente en las comidas de sal. ¿Por qué es tan importante la carne? Si se realizaría un análisis desde el punto de vista católico ortodoxo, este comportamiento podría ser catalogado como una especie de morbosidad o burla, ya que recordemos, que el hecho de comer carne en Semana Santa (tiempo en que muere Jesús) estaba prohibido por la alusión que ésta hace del cuerpo de Cristo o en este caso del difunto. Sin embargo, en este contexto rural, la significación de la carne tiene otros matices. Los habitantes de las comunidades indígenas no están acostumbrados a comer este producto todos los días, únicamente lo hacen en fiestas, celebraciones y ocasiones especiales como un velorio. Por otro lado, se prepara tanta comida que ciertas veces matan vacas o borregos para poder servir a todos los acompañantes. De ahí, la importancia de que cada día sea una persona diferente la que se encarga de esta preparación y sus gastos. Este hecho le da un valor extra a la carne y es parte de la lógica y contribución económica en el velorio indígena. Finalmente, si la carne animal evocaría al cuerpo humano en la cosmovisión indígena, tampoco sería visto como algo apocalíptico, ya que en este tiempo de velación también se come pan de finados y se bebe el ‘champús’, típicos alimentos en el día de los difuntos que también pueden representar al cuerpo y a la sangre de los fallecidos.

Otra similitud con el día de los difuntos, es la presencia del rezador o rezadora en el velorio que marca el momento más formal y sagrado de este rito. Lo que da la especificidad a este personaje es su capacidad para dirigir las oraciones católicas y su conocimiento de las mismas, ya que éstas serán pronunciadas continuamente en todas las tardes o noches del velorio. Los rezadores también son habitantes de las comunidades indígenas pero tienen un estatus especial al ser quienes representan, de forma indirecta, a la religión católica. Además, son vistas por algunas personas como *superiores*, dado el poder de la significación simbólica del conocer las plegarias y esto, a su vez, el tener un nivel socio-económico mejor y un

mayor contacto con la ciudad. Según don Félix, los rezadores deben rezar todo el rosario tres veces cada noche: una vez antes de la merienda, otra después de la comida y la última en la madrugada. En este caso se reitera nuevamente la importancia del número tres como en la duración del velorio. Los rezadores son recompensados con mucha comida, ropa o pequeños incentivos económicos. A continuación se presente la información captada en un velorio indígena de un niño en concordancia con este tema (Cangahua, 2008):

El momento más serio de toda la tarde se da más o menos 2. 45 p.m. después de la hora del almuerzo. El rezador ha llegado y empieza a hacer algunas reflexiones acerca de la muerte, pidiendo que se le preste atención sin hablar. El rezador pronuncia algunas oraciones católicas como el 'Padrenuestro' y el 'Ave María' y varias veces hace alusión al difunto como un ángel: "*no entendemos por qué se ha ido, sólo Dios sabe, Él le ha llamado a nuestro angelito...*". Esto dura más o menos unos veinte minutos y es considerado un momento esencial y sagrado en el velorio. Terminado esto, el señor se retira y los familiares le agradecen. Él ocupa un lugar distinto dentro de la casa y es favorecido al momento de recibir la comida.

Como se aprecia en la descripción anterior, al igual que en el contexto urbano, las oraciones son una manera de dar cierto consuelo a los familiares y amigos de la persona que ha fallecido; siendo éste el momento más similar que se da entre las prácticas rituales de Cayambe y Cangahua y la cosmovisión católica e indígena. En este mismo sentido se reconoce y acepta el poder y la voluntad de Dios, ya que Él ha *llamado* al difunto y si lo ha hecho, es con una intención. Todo este proceso es realizado con mucha cautela, ya que se ora por el bienestar del difunto<sup>47</sup> en el 'chay shukpacha' y son los únicos momentos en los que las risas se detienen.

Una vez que el rezador ha finalizado, el ambiente vuelve a su normalidad, en donde no hay espacio para el silencio y menos aun para el sueño, ya que los juegos, chistes y penitencias se apoderan de todos los asistentes:

Juegan para entretenerse, para que el cadáver no se quede solo, durante la noche se dedicaban a contar cachos, dichos, contaban cuentos miedosos, si querían aprender de lo antiguo. Los velorios eran para gozar, para reír o para tener miedo. Bastante relajado era, pero hay que entender a la gente...No es que se burlaban del muerto, sino que no había que dejarlo solo nunca al cadáver... (Don Guzmán, bibliotecario)

Como se observa en el testimonio anterior, los velorios son escenarios llenos de alegría y diversión, en donde se cuentan historias antiguas y se realizan juegos, cuya función es entretener a los asistentes para que no se duerman y puedan *acompañar* toda la noche al difunto. ¿Por qué? Lo que está claro es que no se puede dejar sola a la persona que ha muerto,

---

<sup>47</sup> En este caso específico, al ser el velorio de un niño, no se pide por su alma, ya que éste es considerado como un ángel sin pecado.

ya que está pasando por una etapa complicada, por un período especial, donde el difunto es muy frágil y se encuentra en desventaja frente a cualquier otro ser. Por este motivo, se debe cuidar del muerto, ya que espíritus o ciertas energías negativas se pueden apoderar de él. Todas estas características del difunto son compartidas por los neófitos en el período liminal en los ritos de pasaje; su similitud es tan fuerte que incluso el mismo Turner compara el tratamiento del neófito o pasajero con el procesamiento de los cadáveres. Además, se subraya la *inestabilidad* e imprecisión de este estado:

Son comparados o tratados como embriones, no están ni vivos ni muertos, por un lado; mientras que por otro están tanto vivos como muertos. Su condición es de ambigüedad y paradoja...ellos son hombres desnudos, desposeídos, atributos de invisibilidad estructural, ambigüedad y neutralidad...esta coincidencia de procesos y nociones opuestos, caracteriza la peculiar unidad de lo liminal: aquello que no es ni esto ni lo otro, sin embargo, es ambos (1973: 58-60).

Precisamente, los asistentes son una especie de protectores, cuyo apoyo se ve reflejado en ese acompañar permanente. Sin embargo, si sucumben ante el sueño, la falta de conciencia debilita este poder de los vivos sobre los muertos y deja expuesto al cadáver ante fuerzas no deseadas. Esta ideología es común también en la percepción aymara de la muerte que es percibida “como una forma de vida, que ocurre después del fallecimiento. Para ello es necesario morir o ‘permanecer dormido’” (Onofre Mamani, 2001: 3). De ahí, la infinidad de historias y juegos presentes en los velorios que brindan un espacio para transmitir la tradición oral y reafirmar la identidad y cultura del fallecido y sus familiares y amigos.

#### 4.1.4 El poder de la alegría y el sueño: juegos y penitencias funerarias

Uno de los juegos más típicos es el de *la cebolla*. Para iniciar el juego se elige un comprador, un vendedor, las amarradoras y alguien que simbolice a la raíz de la tierra. Entonces los demás participantes representan a las cebollas, quienes deben ser divididos según los distintos tipos de esta hortaliza en relación al aspecto físico de cada participante como manifiestan Hilda y Elsa: “Hay tres clases de cebolla: la colorada, la cuero que es la más larga y gorda, y la blanca. Se abrazan a un palo y se separan por la clase de cebolla, los más gordos son la cebolla cuero por ejemplo, los blancos se les pone de cebolla blanca y así”. De esta forma, el comprador dialoga con el vendedor sobre qué clase de cebolla va a comprar y cuántas desea. Según esta decisión el vendedor, amarrador y comprador tratan de separar a las personas, que fuertemente se cogen a la ‘raíz de la tierra’. Para ello se jala, se bota agua a las ‘cebollas’ o se

usa un palo para aflojarlas. Una vez que son *sacadas* de la tierra, se las *amarra* en pequeños montones y se las *apila* una sobre otra:

Unos tienen que hacerse de raíz en un palo y hacen una columna, otros tienen que ser el dueño y el comprador de la cementera, entonces de ahí primero se afloja metiéndole una cosa atrás o botan agua para que salga la cebolla, para separarles y de ahí se le saca y se le jala y se caen y es bien chistoso” (Bayardo Lanchimba).

Les cogen y como que hubieran estado arrimando alguna carga, se les manda encima, encima, encima, se les va amarrando. Entonces para contar cuántas cebollas se venden, les cogen de los pies, de los brazos... ahí cuando participan los pequeños es medio complicado, se quedan aplastados, pero da bastante risa” (Sergio Vallejo).

La producción de cebolla en Cangahua es una de las principales actividades agrícolas a las que se dedica la población. Existen inclusive muchos monocultivos con sembríos de esta hortaliza ya que representa una de las mayores fuentes de ingresos en este lugar. Es interesante el hecho de que a través del juego se represente todo el proceso de la producción, venta y distribución de la cebolla. Siendo así, las actividades cotidianas de las comunidades indígenas son adaptadas, de cierta manera, a los juegos que se realizan en las velaciones y a los símbolos presentes en ellas. Este hecho de *adaptación* del símbolo le otorga características dinámicas que lo convierten en un factor de acción social como lo señala Víctor Turner: “No podía analizar símbolos rituales sin estudiarlos en una secuencia de tiempo en relación con otros acontecimientos ya que son parte necesaria del proceso social, se convierten en un factor de acción social, llegan a asociarse con intereses, objetivos y metas humanos” (1973: 15-16). Precisamente esta propiedad del símbolo como reflejo de la realidad social, económica e incluso ambiental se mostrará en los juegos a continuación.

Cazar conejos en el campo es otra acción popular en Cangahua, representada también en *la caza del conejo* o el *juego del pañuelo*, en donde todas las personas que asisten al velorio deben sentarse formando un círculo. El conejo se representa con una especie de pelota que se forma con telas. Esta pelota debe pasar por todas partes, “por las chalinas, por los ponchos y una persona, que se elige de cazador, debe *perseguir* al conejo”. Los demás esconden o pasan por atrás del círculo ‘al conejo’ para evitar que lo encuentre. Si hay muchas personas se elige a otro participante para que sea el perro y le ayude al cazador a encontrar al conejo. “Y después cuando se descuida le pega, el conejo es muy vivo en la cacería real, no se deja coger, a las personas le mandan de aquí para allá y cuando el conejo se deja coger entonces ahí se quema a ese conejo” (Bayardo Lanchimba). La persona que dejó coger al conejo, ahora será el nuevo cazador o perro y el juego continúa así sucesivamente.

*El curiquingue* “es que le tienen que mandar a matar a la torcaza<sup>48</sup>, que tiene los ojos tiznados, le ponen una franela con tizne en un ojo y tiene que disparar con el otro, en una fucunera le ponen ceniza y tiene que disparar y le apunta a la otra persona que ha perdido”.

*El borreguito*: “Alguien dice *yo soy rabo, yo soy oreja, soy lana* y la persona que hace de cabeza empieza *yo tenía un borreguito que no tenía cachos, orejas, panza, ojos, nariz, y entonces los otros, el que es ojos dice sí tenía ojos pero no tenía orejas* y así tiene que seguir jugando”.

También los acompañantes juegan en el patio, simulando ser *gallos*: “les amarran las manos a dos como si fueran dos gallos y de ahí se pelean y queman los pelos con la vela que están velando”. De igual modo aparentan ser *toros* y así intentan provocar risa entre todos los asistentes “*para que el muerto tenga alegría, para que se vaya alegre*”<sup>49</sup>.

Los juegos previamente narrados no sólo describen los componentes del medio ambiente y la espacialidad típica de las comunidades indígenas de Cangahua, sino que representan además, las actividades que se realizan y sus formas de subsistencia. No obstante, hay una característica más que es común a todos: las representaciones de animales, que estarían representadas por los símbolos teriomorfos<sup>50</sup>. Gilbert Durand afirma que de todas las imágenes, son éstas las más frecuentes, ya que los símbolos teriomorfos desde la infancia están presentes en los cuentos como osos de peluche, el gato con botas, Mickey Mouse tanto que incluso traspasan hasta los sueños infantiles (Cfr, 2004). Y así como estos animales cambian y evolucionan con el pasar del tiempo (como Barney el dinosaurio, o Bob Esponja), los juegos de los velorios reflejan el contexto específico de la comunidad.

Por otro lado, hay un aspecto que hace aún más sugestivas a las actividades lúdicas que se desarrollan en estos rituales fúnebres: las características humanas que se otorgan a los animales o una posible animalidad presente en los humanos:

---

<sup>48</sup> Ave antigua que vivía en los cerros de esta zona de Cangahua.

<sup>49</sup> Aunque no está muy clara la dinámica de los últimos tres juegos descritos, es importante presentarlos dada sus características especiales al representar símbolos animales.

<sup>50</sup> Por símbolos teriomorfos se entiende aquéllos que están relacionados con la representación de un animal.

Fuera de su significación arquetípica, el animal es susceptible de ser sobredeterminado por características que no se vinculan directamente con la animalidad...provoca cierta polivalencia semántica... se trata de buscar el sentido de lo abstracto espontáneo representado por el animal (Ídem, 2004: 74).

En este caso, el tiempo sagrado de la velación del difunto permite que se borren las barreras entre la humanidad y los animales y se pueda resaltar, por un lado, las características físicas y funcionales (formas, colores del curiquingue, utilidad del conejo) como enseñanzas y aprendizaje de su mundo cultural y ambiental; y por otro, las aptitudes o capacidades positivas de los animales como metáforas aplicables al contexto humano (la rapidez del conejo, la astucia del perro o la fuerza del toro).

Existen otro tipo de juegos en los velatorios que enfatizan la naturaleza (sus peligros) y las actividades agrícolas comunes, en donde inclusive las personas se transforman en plantas o vegetales como las cebollas o las habas. Esto denota además, el alto grado de animismo presente en este escenario rural, donde todo y todos (animales y plantas) son seres llenos de vida. De igual manera, las actividades que se señalan en el párrafo siguiente presentan un contacto corporal físico fuerte que inclusive podría tener una cierta connotación sexual, más allá de crear un ambiente cómico en el lugar.

*La casa quemada* es una especie de juego de dados, donde se queman varios granos de maíz (únicamente una cara del grano) hasta que su color sea negro y los participantes lanzan los granos; si el maíz cayó del lado pintado, entonces equivale a un punto; el que tiene más puntos gana; el que tiene menos debe hacer una penitencia: “Se queman doce granitos de maíz, sólo un lado, se coge esos doce granos, se los remueve en la mano, se tiende una mesa con sábana así en el suelo no más, alrededor toditos sentados, si me toca se menea no y zas se bota”.

El *cruce del río*: Las personas se sientan en dos filas, frente a frente estirando los pies y formando así una especie de camino que representa al río. El que cruza el río debe ser una persona fuerte y robusta que pueda resistir y no caerse fácilmente cuando ‘se levanta el agua’. “Ponen a una persona que entienda cómo cruzar el río, no ponen a cualquiera, un gordo tiene que ser que pare bien y dicen *cuando levanta el agua puede ir llevando*. Él tiene que usar un bastón para poder sostenerse y no caerse”. Al momento que la persona cruza el río, los participantes van moviendo los pies poco a poco para que se caiga y si ésta se cae “ahí le dejan pateándole, es bien chistoso, le van pateando y van jugando” (Bayardo Lanchimba).

El juego de *las habas*: “piden a una persona que salga delante de la gente y a esa persona le gritan *a golpear las habas* y este participante tiene que salir corriendo y escaparse, sino le golpean. Entonces va dando vueltas alrededor del grupo y las personas están listas para darle, y tiene que correr de acá para allá”.

En el juego del *fundos*, “le envuelven a una persona y le saben golpear, esa persona es alguien que se elige él mismo y le envuelven con ponchos y cobijas y dice *quién te pegó* y está envuelto hasta la cabeza y tiene que adivinar quién le pegó”.

Como se manifestó anteriormente, el principal objetivo de estas actividades lúdicas es que el difunto se vaya feliz. De ahí que los juegos deben también *entretener* al muerto: “jugamos porque el alma no puede irse tan triste, eso es malo, por eso no hay que llorar mucho” (Don Félix, cavador de tumbas). En este contexto, la visión de solidaridad se presenta de otra manera, no sólo con el mismo muerto sino con su familia, ya que “los parientes ya están bien tristes, llorando; entonces ¡cómo nosotros vamos a llorar más!, nosotros debemos apoyarles”. De ahí que la característica principal de los juegos sea la gracia y el humor. “Hacen algunos numeritos para entretener a la gente, por eso pasan divirtiéndose, claro la familia está de luto, está triste, pero los acompañantes pasamos riéndonos, haciéndose chiste, animamos el espacio” (Silvia Tutillo).

El juego *del molino*: “ese juego puede ser media noche y le mojan, la gente simula que está moliendo para hacer la comida y entonces dicen ahora vamos a moler cebolla y tienen que moler cebolla, ahora vamos a moler maíz y van a moler maíz, y una de esas dice *ve se está atrancando y botan el agua a cualquier persona*”.

El juego del *florón* “se va pasando como un papelito y se canta, cuando se termina la canción la persona que se queda con el papelito debe hacer una penitencia”.

El *juego de bolas* “es quitando las gorras y saben romper y ponen gasolina, les queman; afuera preparan la candela y les patean a las gorras como bolas y cuando algunos ya se duermen o a los chumados les queman y dicen *chamuscado para que se vaya*” (Hilda y Elsa).

En el *juego del borracho* los personajes principales son: una señora, su marido que está borracho y un policía que debe ponerse doce ponchos. La escena inicia cuando el marido

quiere pegarle a su mujer; el policía entonces le trata de defender a la señora y el borracho celoso le enfrenta al policía; empezando así un combate entre los dos:

El chumado tiene que pegarle al policía diciéndole que él está enamorando de su mujer, y teníamos que cuidar al policía no ve que el chumado es chumado y le da por aquí, por acá y como está con los doce ponchos se cae, era chistoso eso, se cae no y nosotros teníamos que cogerle al policía para que no se golpee la cabeza y quede calavera por algún lado. Entonces le sabíamos levantar y ya está llevando al chumado el policía, aunque ni los brazos puede levantar con todos los ponchos, y el chumado le vuelve a pegar y se cae otra vez. El chumado le está desafiando pues, está en camiseta él, y el chumado ya estaba yendo a pegar a la señora, entonces ahí es que salta el policía. *Ah esto que otro* ya sabe como son los chumados y ahí se saca el saco y le desafía al policía, entonces el policía está llegando a defender a la señora y el borracho le decía: *ah que vos pareces enamorado de mi mujer*, ahí empiezan las pisas, se cae el policía con el peso de ponchos. Que goce que sabíamos amanecer (Félix Inlago).

Este juego presenta varios puntos llamativos que merecen ser señalados. Como se expresa detalladamente en el testimonio, en primera instancia se dramatiza escenas de la vida real y cotidiana de un hogar indígena, donde se resalta la violencia ligada al consumo de alcohol. Es este estado de *liberación* e inhibición lo que le permite al indígena y le hace capaz de enfrentarse a la autoridad mestiza, representada aquí por el policía. Esta situación sería también una manifestación de las confrontaciones existentes ente la autoridad nacional y el mundo indígena, considerando su introducción, cada vez más fuerte, en el mundo blanco-mestizo. Por otro lado, el papel que juega el policía es con la finalidad de crear gracia y burla hacia esta supuesta jerarquía que no puede hacer nada, es un policía *desarmado* ya que incluso su fuerza está reducida por doce ponchos: un fuerte elemento identitario indígena. Igualmente, el juego refleja uno de los problemas bases de desigualdad de género en el mundo indígena, en donde la violencia es encerrada en el ámbito doméstico, privado; ante la cual la autoridad (sociedad, ámbito público) no tiene poder. Finalmente, el juego del borracho y sus celos podría ser también una muestra de la reacción del género masculino indígena frente a la posible *pérdida* de sus mujeres, de mano del poder mestizo, por situaciones actuales como la migración, la aculturación y los matrimonios exógamos que han sido productos de ella.

Otra actividad fundamental en los velorios, a parte de los juegos, son las penitencias que se realizan, especialmente con los participantes perdedores. Éstas son esenciales, dado su carácter gracioso. A continuación enumero varias de las penitencias que se efectúan: traer a una mosca preñada (grande que sea barrigona) con los dientes; mandar a gritar *habas peley* (todos tienen que pellizcarlo como pelar las habas); pasar el hilo en la aguja pero sentado en

una botella; meter un pucho de tabaco encendido en la botella, traer un pilche de chicha con la boca (las manos deben estar amarradas), ir al cementerio, darle un beso al difunto, *hacer de campanilla* (le amarran una cuerda alrededor del cuello y otra en la espalda y cuelgan una cuchara de adelante y de atrás y entre las piernas tiene que chocar las cucharas para hacer sonar las campanillas).

Todas estas penitencias tienen elementos chistosos y algunas hasta son vergonzosas, pero, en todo caso, lo que se busca al final es reírse de los demás y de uno mismo también. Hay ciertas penitencias muy difíciles de cumplir como el besar al difunto que busca luchar contra ese rechazo y evasión que se tiene al cuerpo o al cadáver, aunque por otro lado refleja también una conexión mayor con el difunto al hacerlo parte de la penitencia y de la cháchara. Es interesante, además, entender a la última penitencia relatada como una dramatización del acto sexual que produce el sonido de las campanas de la iglesia: una fusión de la sexualidad con un elemento católico.

Existe otra clase de penitencias que incluyen el gritar en público o el ‘llorar cantando’: “deben decir *por qué me vas dejando, que se ha muerto y ha quedado la olla y la comida de él*”; “tenía que gritar, tres veces *vecinos por qué no han venido al velorio como que ustedeska no van a morir que no han venido*”; “deben salir a la calle y gritar *quiero casarme y no hallo con quién, con la Pocha me parece bien. Pero es la vergüenza lo que tiene que pasar porque la Pocha era una mujer bien fea que siempre andaba descalza*”.

Se hacen también diferente bromas a las personas que se han quedado dormidas ya que “está prohibido dormir en los velorios”: “cuando se duermen se amarran las chalinas, les queman el pelo, les pintan la cara con carbón, ahora que ya van con zapatos les amarran los cordones entre varios para que cuando se levanten se caigan”, “les pasa por la cara en forma de cruz el carbón; saben amarrar entre las personas con alambres para que no se puedan levantar y el uno y el otro se jalen”.

Como se observa en el párrafo anterior, los ritos y juegos también se acoplan a la inserción de nuevos elementos culturales como en el caso de usar los cordones de los zapatos en vez de las alpargatas. Así, en estrecha relación con esta idea, “el rito adapta y periódicamente readapta al individuo bio-psíquico a las condiciones fundamentales y valores axiomáticos de la vida social humana (Turner, 1973: 43). Por otro lado, el hecho de dibujar una cruz en la frente puede hacer alusión a una informalidad del ‘Miércoles de Ceniza’ católico, en donde se

recuerda al ser mortal que “polvo eres y en polvo te convertirás”; una consideración simbólica de la tierra como origen y destino.

Como se ha sostenido a lo largo de este acápite, los velorios en el mundo indígena, no son vistos como una tristeza, ni un ritual obligatorio al que no se desea ir (“Ir a un velorio era lo más lindo”), sino como un momento de diversión, donde se reafirman las relaciones sociales y la cohesión comunitaria. Es por este motivo que lo muchas veces indeseable (el velorio mestizo es una actividad a la que nunca se desea asistir), se convierte en deseable a través de las prácticas ritualistas muy presentes en el contexto indígena, como Turner plantea uniendo las normas éticas con las emociones:

Pone a las normas éticas y jurídicas en estrecho contacto con fuertes estímulos emocionales. En la situación de la acción del ritual, con su excitación social y estímulos fisiológicos directos como la música, cantos, bailes, el alcohol, y formas de vestir grotescas...lleva a cabo un intercambio de cualidades entre sus polos de significado. Por una parte las normas y valores se saturan de emoción, mientras que las emociones se ennoblecen a través del contacto con los valores sociales. La tediosidad de la restricción moral se transforma en el amor a la *virtud* (1973: 28).

Aunque se ha dejado claro que la intención del acompañamiento en el velorio en Cangahua, es primordialmente el provocar alegría como una forma de enfrentar a la muerte tanto para el difunto como para sus familiares (inclusive se presentan varios elementos propios de una celebración festiva), parte esencial también del velorio es un llanto cantado que permite un deshago emocional y hacer un cierto homenaje a la persona fallecida recordando sus virtudes (también está presente en las penitencias de los juegos).

Los familiares no juegan, se dedican a atender a los acompañantes y especialmente la primera noche “sí lloran bastante y pasan conversando que *por qué ha muerto*, todos participan, en la noche, la mayoría son jóvenes que van para jugar, pero más las otras noches, la última especialmente” (Hilda y Elsa).

Hay un fondo ancestral común que une al canto y al llanto hasta convertirlos en rito. Cuando el llanto ritual se produce en el caso de muerte, el ritmo de ese llanto adquiere los tonos de un verdadero canto...El llanto discursivo, propio del velorio, no sólo se acerca al ritmo musical del canto, sino que como éste tiene una narrativa específica por la que se lloran-cantan los recuerdos y las hazañas de la persona querida...el llanto y la risa tienen un marco ritual, que sin producir una falsa afectación, permiten un control social de los sentimientos personales o colectivos (Aguiló, 1985: 321).

En este sentido el sacerdote del lugar afirma que el velorio de Cangahua es muy diferente al de la ciudad en función del llanto, ya que el lloro es totalmente distinto en la ciudad; aquí es cantado, inclusive existen personas encargadas de *hacer llorar*: los ancianos. Ellos sacan a la luz toda la memoria sobre el difunto: ¿quién era, qué hacía, cómo crecieron juntos, cómo sufrieron, qué hacía de niño? Entonces cada persona va llorando y manifiesta dónde le conoció al fallecido, cuáles eran sus principales características, sus cualidades, etc. Así, todos los acompañantes mientras lloran, tienen que narrar su propia convivencia con el difunto: “Son relatos muy bonitos que se dan en el velorio y en el traslado al cementerio”. Además, el padre afirma que se relata lo que esa persona ha significado en la vida del narrador y lo que se quiere y se anhela para él. Los ancianos cumplen un rol muy importante, al representar la historia y la memoria. El *hacer memoria* y compartir las convivencias personales es parte del proceso de aceptación de la muerte y del lazo que cada acompañante del velorio mantiene con el fallecido.

#### 4.1.5 Niños difuntos y el bautizo, solteros difuntos y el matrimonio

A diferencia del mundo mestizo, la ideología indígena que se tiene sobre la muerte está en relación a la edad del difunto e inclusive en relación a su estado civil. Es así como se presencian rituales fúnebres distintos entre los velorios de niños, de personas adultas y de casados o solteros. A continuación se describen varias de las actividades efectuadas en estos velorios, los elementos usados y sus posibles significaciones acorde a la forma de vida y creencias de las comunidades indígenas.

##### 4.1.5.1 El bautizo del difunto

Si el velorio de una persona indígena adulta incluye varios juegos y diversión, los ritos que se presencian en la velación de un niño son aun más alegres. Esto se debe a que el niño es considerado como un ángel por su pureza e inocencia y, al no tener pecados, va directamente al cielo; representando para la familia un medio de intersección entre Dios y ese espacio sagrado y las personas vivas terrenales, como se manifiesta en el siguiente pasaje:

Cuando se morían los niños, los chiquitos hasta cinco años, su espíritu es como ángel de Dios, un niño inocente, se alegran de tener un ángel como persona que interceda por la familia. Traían al ataúd, adelante iba un campesino tocando la guitarra con alegría porque el fallecido intercedía a favor de la familia, no era la alegría de perder un hijo, sino de tener un intercesor (Sacerdote Cangahua).

Esta cercanía a Dios ubica al niño difunto casi en un nivel de santidad que se muestra en un *altar* construido por sus familiares. El niño es colocado en el centro del mismo en una especie de cuna que está formada tradicionalmente con carrizos y con chalinas azules. Las chalinas azules son la analogía del símbolo del cielo, por el color y su forma ascendente. Aunque la idea del cielo o paraíso no es común en la cosmovisión indígena, en este caso se cree firmemente en ella, ya que el niño no podría continuar con su vida en otro espacio porque no es una persona independiente, necesita del cuidado de sus padres o abuelos que siguen en la Tierra. De esta forma, en contraste con el mundo al cual los adultos van después de muertos y continúan con su vida como lo hacían cuando estaban vivos, los niños van al cielo. Así, este altar elevado vendría a representar a una ‘montaña sagrada’ que según Gilbert Durand estaría consagrada al culto al cielo, al soportar un fuego encendido o faro (las velas), que simbolizaría al pájaro de la aurora (Espíritu Santo católico), en espera de la unión divina (niño-ángel), (Cfr., 2004). El siguiente extracto presente una descripción del altar en un velorio infantil (Cangahua, 2008):

En la parte que corresponde a la sala de la casa, están ubicadas unas bancas largas de madera para los invitados. En el suelo se han puesto algunas esteras para los acompañantes que no encuentren sitio en las bancas. Justamente, frente a la puerta de la casa, en la sala, arrimado a la pared han elaborado una especie de altar que cubre al ataúd de la difunta. El altar está hecho con dos bases de palos de madera, el techo está cubierto con dos chalinas grandes que son colgadas hasta el suelo, a la derecha una azul y desde la mitad a la izquierda una rosada. En el centro hay una mesa pequeña de madera donde descansa el ataúd blanco entero sin compuerta ni vidrios. Encima de éste en la parte inicial, se encuentra un pequeño posillo, lleno de monedas. También se aprecia una cruz de madera blanca al pie del ataúd y una corona de flores de plástico, azul y morada. Delante de la caja está doblada horizontalmente una cobija de colores que era usada para cubrir al niño. Adelante están prendidas dos velas blancas ubicadas a cada lado delantero de la mesa. Debajo de la mesa están envueltas las ropas de la niña en una chalina de color celeste.

Resaltan en este altar, la cruz y la corona de flores haciendo alusión nuevamente a la muerte y resurrección de Jesús. Por otro lado, la ropa del difunto es un elemento que también debe ser procesado, ya que forma parte esencial de la persona fallecida. De ahí que también esté presente en la velación<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> En el caso de la velación de un adulto, la ropa tendrá una significación especial, y formará parte de un ritual post-mortem: el *takshay*. En el sub-siguiente acápite será detallado este rito fúnebre.

Esta creencia del niño como ángel y de que su alma es sana sustenta, de alguna manera, el sacramento del bautizo católico. Dado que el niño irá al cielo, es imprescindible que éste sea bautizado porque es la señal que representa ser parte de la Iglesia y haber sido purificado: “se debe bautizar al niño, como hacen los catequistas o animadores. Al igual que un soltero no puede irse así, un niño no bautizado tiene que cumplir con este requerimiento católico” (Estudiantes del ‘Colegio Intercultural Dolores Cacuango’). Por este motivo, si el infante no ha sido bautizado, se debe realizar todo el ritual de esta ceremonia durante el velorio, implicando este hecho también la elección y presencia de padrinos o madrinas: “Si es niño, el que no está bautizado coge padrinos y el padrino da el ataúd y debe dar toda la ropa, los padrinos gastan eso: la ropa, el ataúd, las espermas” (Hilda y Elsa).

De la cita se desprende un factor interesante dentro del bautizo; ya que éste no es solamente una manera espiritual de *garantizar* el cielo para el difunto al cumplir un dogma católico, sino que implica también lógicas económicas internas. El elegir padrinos, aunque el niño esté muerto, es una forma de contribuir económicamente con todos los gastos que implica esta situación y, evidenciar así, la importancia de las relaciones de compadrazgo existentes en las comunidades indígenas como una estrategia de apoyo comunal.

Hay que tomar en cuenta que en el caso de cualquier problema o favor requerido, la ayuda incondicional de los compadres, si se analiza únicamente el aspecto económico, tiene la misma fuerza que talvez la de un ‘garante’ o un ‘seguro privado’ y el poder de una tarjeta de crédito en el contexto urbano. En este caso es más que una obligación social, no legal, que está presente siempre, porque representa una relación de solidaridad y reciprocidad, al mismo tiempo.

De igual modo, el bautizo representa también una forma de renacimiento y tiene la connotación de limpieza y pureza, siendo el principal elemento utilizado el agua. Esta idea es esencial si se cree firmemente en la muerte no como un fin, sino como una continuación. Este elemento se transforma en agua *celestial* ya que “el agua dobla, desdobra, redobra al mundo y los seres, el reflejo es factor de redoblamiento, el fondo del lago se vuelve el cielo, los peces son sus pájaros (Gilbert Durand, 2004: 216). Siendo así, los símbolos ascensionales perdiguen siempre la pureza, en este caso el valor inconsciente otorgado al agua es

precisamente purificadorio (tanto por la blancura como por el frío), ya que ‘despierta al organismo’, hace vivir más allá del pecado y la carne.

El ambiente que se vive en los velorios infantiles es bastante festivo “incluso en algunas comunidades los papás y los padrinos salen de la casa bailando con el cadáver del niño”. Los juegos en las noches son cada vez más intensos y parte primordial de estas tradiciones fúnebres, al igual que el rezador, único tiempo de seriedad en el lugar. En ningún momento se da el pésame y la chicha es parte primordial de todo el proceso ritual, donde cada persona tiene que repartir esta bebida por lo menos una vez en un punto del velorio. Por otro lado, en la velación se delinea también una especie de división espacial entre hombres y mujeres y, del mismo modo que en el cementerio, el rol masculino está más asociado a las bebidas alcohólicas (aunque la chicha es repartida por mujeres también). Finalmente, todo el escenario creado es propicio también para que se fortalezcan relaciones sociales e incluso sentimentales, como se aprecia en la cita a continuación:

Los visitantes se ubican en el espacio de una manera determinada. Por lo general están los hombres juntos en las bancas de madera, las mujeres, la mayoría sentadas en las esteras y los niños en la parte posterior de la sala. Los hombres, especialmente los jóvenes, toman entre ellos puntas, aparte de la chicha que les sirven. Hombres, mujeres y niños llevan prendas de colores. En ningún momento se presencia llanto ni tristeza<sup>52</sup>, más bien varios de los acompañantes pasan sonriendo y haciendo bromas de cualquier persona; hasta algunos incluso coquetean.

Más allá de todo el simbolismo indígena de la muerte de un niño, su ascensión directa al cielo y su alma angelical; los rituales fúnebres y la forma festiva como se los trata podrían reflejar una estrategia de adaptación a las condiciones de vida reales de la población indígena. Especialmente en el pasado la tasa de mortalidad infantil era bastante alta, al igual que el número de hijos que se tenía en cada matrimonio; de ahí que la pérdida de un niño era común. Este ritual sería entonces una forma de respuesta cultural a un hecho que se convirtió en un elemento casi natural.

---

<sup>52</sup> Esto no quiere decir que los padres o hermanos del niño no estén tristes y se contenten de la pérdida de su ser querido; por supuesto ellos también sienten dolor. De ahí, que los parientes más cercanos no se integran en los juegos, pero sí disfrutan de estas actividades.

#### 4.1.5.2 El matrimonio del difunto

Otra condición que marca el tipo de ritual llevado a cabo en un velorio indígena, es el estado civil del difunto. El ser casado o soltero es la pregunta clave. Si la persona que ha fallecido es viuda o casada, se realizan las mismas actividades descritas anteriormente para los velorios generales<sup>53</sup>. Sin embargo, la soltería no es aceptada en un difunto, por lo que requiere de un tratamiento obligatorio: el matrimonio.

Le sabían hacer casar al muerto, cuando el hombre o la mujer han sido solteros, la familia ha sabido buscar un novio o novia y le hacen casar después de muerto o ya yendo a morir, pero no les casa ‘taita cura’, sino que hacen un juramento entre ellos, los papás les hacen jurar, le hacen juramento de mano porque *no hay ninguna ley más fuerte que el último deseo del difunto...* (Habitante de Cangahua).

Como se expresa en el extracto, parte esencial del ritual fúnebre en la velación, es la realización de una especie de simulación de la ceremonia matrimonial. Al igual que una boda normal, se deben elegir a los padrinos, alguien que reemplace al sacerdote (que por lo general es el rezador al ser la persona más ligada al mundo católico), y por supuesto un/a novio/a: “Ahí se hace uno de cura, de sacristán se eligen padrinos y madrinas para que les hagan casar. No va el cura de verdad, las madrinas tienen que estar al lado, el padrino debe dar la ropa”. En el caso de que el/la difunto/a haya tenido un/a novio/a anteriormente, se debe pedir a esta persona que acepte casarse con quien ha fallecido. No obstante, en varios casos, los/as novios/as se niegan a hacerlo dado la connotación tan fuerte que tiene el casarse con un difunto: “Si ha tenido enamorado o enamorada se le hace casar, solo si quiere y no tiene miedo porque el difunto tiene la mano fría. Si no hacen casar, casa con diablo, con chiva, en ese infierno”.

Pero si no ha tenido novio/a o ellos no han aceptado casarse con la persona fallecida, la solución es buscar otro/a chico/a para que la boda pueda realizarse y convencerlo/a a él/ella o a su familia ofreciendo una recompensa o algo a cambio. Si bien es cierto que la cosmovisión indígena es muy diferente en varios aspectos y aunque no existe un rechazo latente hacia el cadáver como en el mundo mestizo, el hecho de casarse con un difunto no es una tarea fácil para nadie porque la idea de separación de la persona fallecida es universal, y precisamente lo que busca el matrimonio es una unión, una alianza con el difunto.

---

<sup>53</sup> El estado civil del divorcio no está incluido aquí, ya que el mismo no es común en la comunidad indígena de Cochapamba. Sería interesante analizar cómo se responde ante un difunto divorciado.

Le pueden hacer casar con cualquier chica, no importa que no haya sido la enamorada, saben rogarle y le ofrecen algo para que acepte... la familia busca el novio para que el muerto no se vaya a casar con chivas o chivos o alguien que se arriesgue, o sea como demonios en la otra vida...La viuda o el viudo ayudan en el entierro como viuda o viudo normal y si el muerto tiene herencia o animales, eso pasa a la mamá o a la familia del viudo o la viuda...el viudo hereda los bienes. Chistoso es no vea..." (Dueño de tienda naturista, Cangahua).

De las citas arriba expuestas, se vislumbran varios aspectos de suma importancia para el análisis del simbolismo fúnebre en este contexto rural. Por un lado, el frío es relacionado a la muerte. El miedo presente en los familiares y amigos es que si el difunto se va soltero al otro mundo podría casarse con 'el chivo o la chiva', eufemización directa del diablo o demonio, que estaría relacionada con "la creencia universal en los poderes maléficos ligada a la valorización negativa del simbolismo animal, muchos demonios son espíritus desencarnados de animales" (Gilbert Durand, 2004: 87). El diablo tiene cachos o cuernos al igual que el chivo, pero, ¿qué asociación exactamente existe entre estos dos *seres*? Es interesante notar que aunque el pueblo indígena no cree en el infierno, en este caso es fuerte la idea de este lugar, de sus peligros y de Satanás, denotando así la influencia de la iglesia católica en la cosmovisión indígena. Además, las características físicas del chivo y su aullido hacen posible una analogía con seres demoníacos que están ligados a lo velludo, el pelo negro o la barba oscura. No obstante, el chivo vendría a ser no solo una adaptación informal de la cosmovisión católica del mal (omnipotencia y agresividad), sino que también haría alusión a una simbolización de la potencia viril en este contexto del matrimonio como plantea Louis Thomas: "La anatomía animal, el cuerno, imputrescible y cuya forma oblonga es directamente sugestiva a la potencia viril, porque son los animales machos los que llevan los cuernos, la omnipotencia se une a la agresividad, arma poderosa, cabeza política o religiosa" (147-148).

Sin embargo, contradictoriamente a lo anteriormente planteado, otro tema bastante sugestivo es la posibilidad de la feminización del mal (la chiva) que en la religión católica no es posible, ya que el mal, al igual que el bien, son conceptos con fuertes connotaciones de poder que no están al *alcance* del género femenino. Es así como una mujer no puede representar a Dios ni a su hijo (aunque no se lo conozca, la imagen del Todopoderoso siempre es masculina), tampoco a la mayor autoridad de la iglesia católica, el Papa, ni dirigir las ceremonias eclesiósticas; las monjas no pueden estar nunca al nivel de los sacerdotes, siempre están bajo su disposición. En esta misma línea, la figura paterna es la que se liga al poder, así

éste sea negativo: no existen mujeres diabras. Sin embargo, en este contexto rural, el demonio debe ser femenino en el caso de que el difunto sea masculino.

Este rito denota, además, la creencia en la presencia del mal y del diablo en la otra vida, donde existe la posibilidad que los seres humanos inclusive se puedan casar con el/a diablo/a. Pero, ¿cómo un ser terrenal se puede casar con un demonio? Es justamente la muerte el hecho que permite que la persona pase a un estado diferente y pueda formar una alianza entre lo mortal y un poder sobrehumano. De esta manera, este rito vendría a ser, como ya se planteó, una especie de acoplamiento, de adaptación informal del sacramento católico del matrimonio (al igual que en el caso del bautizo del difunto) como parte de una religiosidad popular. Además, reflejaría enseñanzas sociales y reafirmaría creencias como las que atribuyen al ser soltero un signo de debilidad, y a su vez, el tener hijos, una familia, como un aspecto positivo, parte de la organicidad económica de la familia.

Varias pueden ser las recompensas que se ofrecen para el novio o la novia y sus familiares. La comida es el primer elemento del cual el elegido y sus parientes se benefician en mayor escala; también muchas de las pertenencias del difunto (especialmente su ropa) pasan a ser de los padres o familiares cercanos del novio o novia y esta persona adquiere algún bien especial que puede incluir herencias de tierras o animales del fallecido: “La novia o el novio si es que casa tiene que coger tierra, la herencia que toca del difunto”; “...bueno depende de la voluntad de los familiares, a veces dan ropa del fallecido para que se pongan o para que vendan o hacen algún regalo” (Ricardo Ulcuango). Los testimonios expuestos muestran que el casamiento no sólo presenta la cosmovisión que las comunidades indígenas tienen sobre la muerte y sus miedos, sino que revela también un aspecto económico oculto atrás de este rito. De igual forma que sucede con el rol que cumplen los padrinos en el bautizo de los niños difuntos, especialmente, los ‘viudos’ y madrinas o padrinos deberán apoyar y contribuir con comida o con cualquier gasto en el entierro. Este hecho reemplaza a la importante función que cumple el esposo o esposa cuando su cónyuge ha fallecido, ya que el soltero, de cierta forma, se encuentra solo y este es un signo de debilidad. En este sentido, el no estar casado teniendo ya una edad adulta no es muy común en el mundo indígena, ya que la familia y los hijos representan un apoyo y complementariedad del ser individual. De esta manera, ya que la muerte es el paso a otro espacio, en donde se continúa con la misma vida, si el difunto no se casa, permanecerá soltero por siempre.

No obstante, trascendiendo todos los análisis elaborados, este rito fúnebre es quizás también una táctica para dar respuesta al problema de herencias que puede existir cuando un soltero muere y así, evitar cualquier problema social que esto puede producir, ya que los testamentos no son habituales en las poblaciones indígenas. Nuevamente se aprecia cómo el ritual mortuorio se adapta también a las necesidades que surgen de la realidad y la cotidianidad.

El proceso del matrimonio tiene tres elementos esenciales: el coger la mano al difunto, la puesta de los anillos y la bendición del rezador: “Si es un soltero igual que a un vivo le casan, le hacen coger la mano del muerto con la del vivo, le dan el anillo los padrinos y le dan la bendición, con anillos, con todo como es legalmente” (Mercedes Morales). El material de los anillos es trascendental ya que es la simbolización directa de la unión efectuada. Por ello, según Ricardo Ulcuango, los aros no podrán ser de *tierra* o de *barro* ya que este material se deshace (del mismo modo momentáneo que la alianza matrimonial podría concluir), sino de *hilo* ya que “es más difícil que se descomponga con el tiempo y dura más”. Así, el anillo (la unión marital) simboliza inmortalidad incluso frente al mismo cuerpo que también será descompuesto.

El siguiente testimonio resume lo dicho sobre esta tradición y presenta los sentimientos y la experiencia vivida por María, quien fue la novia de un difunto hace dieciséis años:

Quando yo tenía unos dieciséis años vinieron los papás (del difunto) a rogar, solamente era conocida, yo no era enamorada de él. Me dijeron *cuando muera casa con chivo, déme palabreando*. Al principio estaba miedosa, después ya acepté, estaba envuelto con una chalina blanca, me fui a la casa donde le estaban velando, la tercera noche antes de ir a enterrarle, en la tarde me hicieron casar... El rezador hace casar, un ratito hay que estar agarrados las manos... estaba nerviosa, con miedo, no dije ninguna palabra, ¡que miedo! No le doy beso ni nada, ahí me hubiera cogido un desmayo... Sólo reza el rezador, después ya le entierra, yo también fui al entierro, me dieron bastante comida... (Pisanvilla- Cangahua, 2008)

Actualmente María tiene treinta años y está casada normalmente con otra persona, tiene cuatro hijos. Ella afirma que el contraer matrimonio con un difunto fue una situación difícil, pero que sus padres le convencieron de hacerlo porque era una manera de colaborar con los familiares del fallecido, cumpliendo la tradición. Además, sus padres eran amigos de los familiares del difunto soltero y debían ayudarlos. Por otro lado, ella sostiene que en este matrimonio nunca se elabora papeles legales y que no hay ningún problema en casarse nuevamente. De esta manera, una vez concluida la ceremonia, ella volvió a su vida normal.

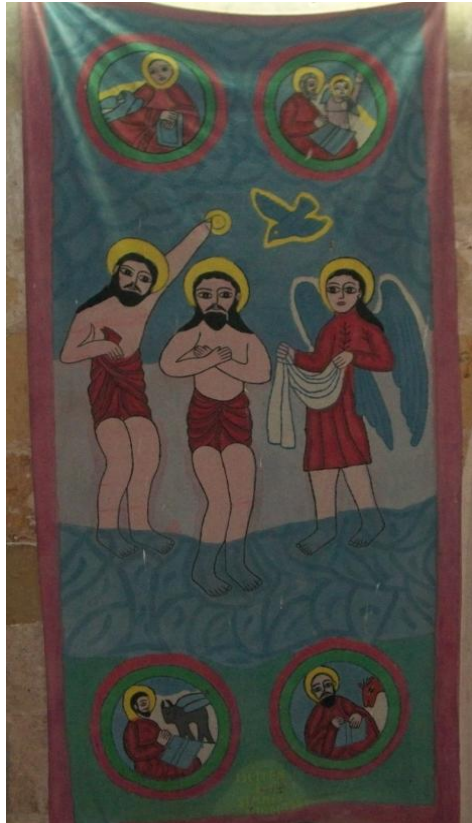
Sin embargo, hay ciertos casos en los que no se logra conseguir ninguna novia o novio para el difunto soltero, aunque estén en juego herencias y beneficios económicos. En este caso, la personificación demoníaca representada por el chivo/a, es contrarrestada con otro animal: la paloma:

Y si nadie ha querido casarse, saben hacer casar con paloma. Llevan dos palomas blancas, tienen que ser sin mancha y así cogiendo el nombre del difunto tienen que decir y poner nombre de una chica a la paloma. No les matan a las palomas, al final, las palomas vivas deben ponerle en el ataúd y se debe elegir padrinos también, el rezador a veces les hace casar (Elsa e Hilda).

¿Cuáles son las características que se atribuye a esta ave para que sea capaz de contrarrestar al poder maligno del chivo? Precisamente la elección de la paloma blanca, *sin mancha*, refuerza las características físicas y simbólicas contrastantes con el animal que representa al demonio: “pájaro puro, la misma pureza en sí, la herramienta ascensional es el ala, el pájaro es des-animalizado, en ella convergen el ala, la elevación, la flecha, la pureza y la luz... es el proceso de *angelización* del pájaro, símbolo del eros sublimado” (Gilbert Durand, 2004: 141-143). De esta forma, la paloma como símbolo ascensional representa al cielo, al aire, al vuelo; en contradicción con la terrenalidad del chivo y especialmente de la culebra que desde el génesis de la vida simboliza al demonio.

Por otro lado, más allá de esta oposición planteada cielo/tierra, sagrado/profano, pureza/pecado, este símbolo esconde una connotación sexual que se evidencia claramente al ser el símbolo dominante del ritual de matrimonio. No sólo el autor antes señalado ya señala a la paloma como un *eros sublimado* (porque existe una confusión entre la erección y la elevación, como símbolo primitivo del padre, de la virilidad y su potencia), sino que la explicación psicoanalítica desarrollada por Jung sostiene que el símbolo animal sería la figura de la libido sexual, basándose en que el pájaro, el pez, la serpiente eran símbolos fálicos entre los antiguos, al igual que el toro, el chivo, el carnero y el jabalí (Gilbert Durand, 2004). En este punto, la simbolización sexual une tanto el chivo como la paloma, sin embargo la diferencia es que la sexualidad de la paloma es sublimada por la pureza celestial y en este caso concreto por la santidad del sacramento del matrimonio, ya que el único momento en que las relaciones sexuales son social y ‘legalmente’ aprobadas es a partir de la noche de bodas. Además, otro aspecto que diviniza a la paloma es su representación del cuerpo físico de Cristo, su resurrección a través del Espíritu Santo, una vez que muere. En el caso de la serpiente, es aún más explícita su evocación sexual, al recordar su representación *del mal* al

hacer *pecar* a Adán y Eva cuando aún eran vírgenes, (al igual que el difunto soltero), momento después del cual se inicia el concepto de sexualidad y tienen vergüenza de estar desnudos. La siguiente pintura reúne, de cierto modo, las interpretaciones simbólicas antes analizadas: la paloma, el *espíritu* santo, el ángel, el agua, el cielo y la tierra, lo sagrado y lo profano, el *renacimiento* (a través del bautizo) y, por supuesto, el *eros sublimado* (nótese la alusión fálica del brazo izquierdo de Jesús).



‘Bautizo de Jesús’

Ubicación: Monasterio católico en Mardin-Turquía.

Pintura en tela.

Autor desconocido.

## 4.2 El entierro: la muerte del muerto

*No es otra vida, es la misma vida pero en otro tiempo*

### 4.2.1 Traslado indígena

Una vez finalizado el velorio indígena, es el momento de sacar el cadáver de la casa, sin embargo aún no es tiempo de trasladarlo a la iglesia o al cementerio, pues antes de marcharse éste debe dar un *rodeo a la casa*. Para ello, se va cargando al difunto y todos los acompañantes dan una vuelta alrededor de la casa, como símbolo de despedida. El sacerdote de Cangahua afirma que esta actividad se realiza debido a la creencia de que “el alma del papá o de la mamá no se va todavía, ella cumple una tarea antes, en la casa donde le velaron, debe recorrer su casa para despedirse de ella”.

Como se aprecia en el siguiente extracto, al difunto le dan una vuelta por delante y por detrás de la casa, luego le ponen en medio del patio para efectuar aún un ritual más: si el muerto o la muerta habían sido padre o madre de familia de niños menores de edad, a estos infantes les hacen pasar tres veces por encima y por debajo del cadáver. Este ritual es otra despedida, pero exclusivamente con los niños pequeños. Una vez que sacan al difunto, las cosas de la velación que estaban dentro de la casa se retiran también.

De la casa sacan el ataúd entre cuatro personas, rezan y algunos familiares pasan encima del ataúd, más a los niños les hacen pasar como que se están despidiendo, luego hacen rodear al difunto la casa para que despida la casa, una persona debe llevar la cruz adelante y en el patio hacen rezar justo antes de ir al entierro (Hilda y Elsa).

Una vez que se ha finalizado el *rodeo de la casa*, se inicia el traslado del cadáver a la iglesia, en los casos en los que se dará la misa al difunto, y sino se ingresa directamente al cementerio. En la actualidad, hay un carro que lleva al difunto desde las comunidades hasta el cementerio del Centro Poblado de Cangahua, a diferencia de lo que se realizaba en el pasado: “Antes no habían carros, venían cargando al muerto en unos palos. Desde comunidades bastante alejadas dos días viajaban cargando al muerto, entonces el muerto en el caballo ya llegaba descalabrado”. Félix Inlago recuerda además que les trasladaban a los muertos en

escaleras desde las casas pero lamentablemente esta tradición ya no se mantiene “porque el hombre se está modernizando ya se van perdiendo las costumbres”.

Este caminar con el difunto marcó también una geografía sagrada, cuya significación permanece hasta la actualidad, como manifiesta un habitante de la Parroquia de Cangahua: “los familiares iban a pie con el cadáver y los que venían de las comunidades bajas se cansaban y paraban a descansar en un lugar, en un muro de cangahua que ahora es nombrado *almasamana* (el descanso del alma)”. Hoy en día este lugar tiene una connotación especial, dado que la gente dice que a veces se aparecen espíritus o suceden cosas extrañas, paranormales en el sitio, marcando así una geografía sagrada.

Al igual que en el traslado de un difunto mestizo, la cruz es esencial y debe ir en el carro donde se transporta al mismo, ya que en ella se imprime el nombre de la persona fallecida y la fecha de su muerte. De igual modo, dado que muchas veces se entierran en un mismo lugar a varias personas, la importancia de la cruz radica en que es la representación personalizada física visible del difunto.

Los acompañantes situados atrás del carro que lleva al difunto, van cantando y bailando, especialmente cuando se trata del fallecimiento de un infante, hasta el centro poblado o el lugar donde será enterrado el cadáver. Aunque la mayoría de personas se encuentran detrás del automóvil, hay algunos asistentes que se ubican adelante, dirigiendo el traslado, porque cumplen una función especial: barrer el camino por donde el difunto va a pasar: “Vienen haciendo bulla desde adelante unos *barredores* con ortigas y después van como barriendo el camino, ortigando al piso y a la gente que le encuentran para que no regresen acompañados de malos espíritus, para que no vaya llevando malas energías” (Bayardo Lanchimba). Según Pablo Waña, esta actividad se desprende de una tradición inca, en donde los ‘capariches’ barrían el camino por donde el inca fuera a transitar para quitar los obstáculos y los malos espíritus que podrían existir y así éste pudiese pasar *limpio*. De igual forma, en este ritual fúnebre indígena actual, se busca la limpieza y el cuidado de la purificación del cuerpo del difunto, al igual que el de sus familiares, eliminando a través de la ortiga y el *barrer* cualquier mala energía que pueda afectarlos. El verbo *barrer* (*pichana* en quichua), tiene una fuerte connotación de limpieza y purificación a la vez, usado precisamente para ocasiones donde surgen cambios y se adquieren nuevas pertenencias como en el caso de la inauguración

de una casa (*Huasi-pichay*). Estas características calzan con la situación del ritual fúnebre en la que el cuerpo está pasando por una transición, tratando de alcanzar un nuevo estado.

#### 4.2.2 Traslado mestizo y entrada a la misa de cuerpo presente

El traslado mestizo está caracterizado por la parsimonia con la que los parientes y acompañantes caminan hacia el cementerio y por la lentitud con la que la carroza fúnebre lleva al difunto. En el caso de Cayambe, si el difunto ha sido velado en la sala de velaciones de la Cooperativa '23 de Julio' (ubicada a dos cuadras del cementerio), las personas caminarán a manera de procesión, cargando el ataúd; sin embargo si el lugar es más distante, únicamente caminarán desde la iglesia hasta el cementerio. El elemento principal en el traslado son las coronas o corazones grandes de flores que llevan las personas y que serán luego ubicadas en el altar de la iglesia y posteriormente en el cementerio. El ataúd es colocado en el centro, justamente frente al altar principal. Alrededor de éste, en las cuatro esquinas se colocan cuatro especies de lámparas rectangulares blancas largas para iniciar con la celebración de la misa de cuerpo presente.

Se llama *cuerpo presente* a la misa en la que se cuenta con la presencia del difunto en la ceremonia. Esta misa es la misma para indígenas o mestizos, el culto cambia únicamente si son evangelistas o católicos. No obstante ésta es un requisito moral indispensable si se trata del fallecimiento de un mestizo; en el contexto rural, es simplemente opcional, pues el rezador previamente ha cumplido con el deber católico de rezar por el difunto.

A diferencia de la 'misa de honras', que se celebra al mes o al año de la muerte de la persona y que casi no presenta variación alguna en relación a las misas cotidianas, en la ceremonia religiosa de cuerpo presente el sacerdote manifiesta oraciones y sermones especiales y nombra al difunto repetidas veces. El objetivo final de la celebración: orar por la persona que ha fallecido y por la absolución de sus pecados para abogar por su descanso en paz y tratar de reconfortar a los familiares dándoles esperanza a través de la resurrección de Jesús: "Acompañar a quien el Señor llama, por sus hijos, por sus seres queridos, que el Señor del Consuelo les dé esperanza. Perdona sus pecados y los de sus hijos, santificalos. Concédete el descanso eterno, la luz eterna y a nosotros de encontrarnos con él en la vida eterna" (Sacerdote).

De la misma forma en que se trata de afrontar la muerte a través de los rezadores en el contexto rural, en las palabras pronunciadas por el cura, el fallecimiento de una persona es vista como un *llamado* de Dios. Se recalca, además, la importancia del perdón de los pecados para obtener la gracia de Dios y alcanzar la *luz eterna*. Por otro lado, se enfatiza un aspecto esperanzador de la muerte, al considerarla como un reencuentro con la divinidad celestial, Jesús y también con sus propios seres queridos que han fallecido anteriormente, como expresa el sacerdote a través de la explicación del evangelio:

La vida tiene tres momentos: el nacimiento a la vida del hombre, el nacimiento a la vida de Dios y el nacimiento a *la vida eterna o la muerte*. La muerte es un paso para los creyentes, a través de ella se va descubriendo poco a poco a Dios, es un gozo por siempre, eternamente. El apóstol Pablo nos dice que el dolor de la muerte entristece, pero nos posterga porque *la vida no termina, se transforma...* la esperanza, la resurrección, nos hacemos eternos...

En el sermón del padre, se hace evidente la analogía entre muerte e inmortalidad; muerte y vida eterna. ¿Cómo dos palabras contradictorias pueden ser sinónimos? Es precisamente esta característica especial de la muerte, al ser un hecho desconocido, lo que le da significaciones que pueden ser opuestas. Siendo así, la muerte es vista como un acercamiento a Dios, es un nacer nuevamente, pero esta vez no mortal, sino un renacer espiritual, eterno. La muerte de Jesús que simboliza el perdón de los pecados humanos, es igualmente un sinónimo de vida.

En algunos casos, junto con los familiares y acompañantes, el sacerdote se dirige al cementerio para dar la bendición final al muerto. La vestimenta del padre (casulla morada) se confunde con otras tonalidades oscuras de la ropa de los deudos y con los lazos de los arreglos florales, que reafirman nuevamente a este color morado como símbolo del rito fúnebre. Hay una persona especial que lleva una cruz y un pequeño envase donde se quema incienso. Como se manifestó anteriormente, la cruz representa tanto la muerte como la resurrección de Jesús; el padecimiento del alma en el purgatorio, el dolor y la tristeza de sus familiares; pero también la esperanza y resurrección.

Si bien no existen diferentes categorías de velaciones en la ciudad de Cayambe, la iglesia católica dispone del libro *La liturgia de los difuntos*, obra en la que se exponen los diferentes pasos que se deben seguir en las misas exequiales de acuerdo al sexo, a la edad y a la situación religiosa del fallecido. De esto se desprenden varios tipos de misas, especializadas y con características propias, para los difuntos Papas, obispos, sacerdotes, religiosas, personas

de monasterio, padres, madres de familia, chicas solteras y para niños...”. También se hace una distinción si el difunto es un niño bautizado o no. De esta manera, dependiendo de las características del difunto, al igual que en el contexto indígena, los rituales fúnebres serán modificados.

#### 4.2.3 Entierro

*No hay ninguna ley más fuerte que el último deseo del difunto*

Luego de todos los ritos fúnebres presentados, la actividad que cierra el círculo de la muerte física es el entierro, ya que es una forma de *hacer desaparecer al cadáver*. Este hecho cierra el tratamiento del cuerpo. No obstante se presentan particularidades en cada grupo social que responden a su entorno cultural y, nuevamente, se evidenciará una amplia gama de sentimientos que muchas veces son contradictorios entre el campo y la ciudad.

En Cayambe, aún más que en Cangahua, el entierro como finalización del proceso mortuario es fundamental, tanto que incluso existe una partida del Municipio de alrededor \$15.000,00, que según el Alcalde Diego Bonifaz sirve para enterrar a los indigentes. Aunque no se evidencian tantos elementos dentro del ataúd como en el contexto rural, se envían cartas, se pide perdón, se ponen cruces inclusive de oro, flores, o el rosario. El envío de estas cartas pidiendo perdón forma parte de un desahogo emocional y psicológico de la familia hacia el difunto.

Adicionalmente, el momento del entierro se colocan entre el nicho y el vidrio que protege la lápida varios adornos: cruces, velas, flores artificiales en forma de círculos y triángulos que en el caso de la sociedad blanco-mestiza podría reflejar un aspecto únicamente estético a diferencia de las comunidades indígenas en las que se envía al difunto ciertos elementos con una función utilitaria específica.

Un elemento común que se aprecia en los dos grupos culturales es la colocación del rosario en las manos del difunto, que representa las dos oraciones principales de la religión católica: padre nuestro y avemaría, y su importancia e influencia en los ritos mortuarios indígenas a través de los rezadores.

Aparte de este objeto habitual, los demás implementos que se mandan al difunto indígena son propios de sus rituales. En la mayoría de los ataúdes de adultos, Nancy Chamorro manifiesta que son varios los objetos que se *mandan* al difunto, especialmente dependiendo de sus preferencias:

Le ponen la ropita que más le gustaba ponerse, la ropa de lana no le mandan porque le ayudará a quemarse cuando está en el otro mundo, tiene que ser la ropa de hilo. Acostumbraban a mandarle también aretes, platos con utensilios de la casa, plata, todo lo que habría sido de él. Pero no le saben poner las zapatillas de lona, le ponen alpargatas o zapatos porque siempre piensan en lo que necesitan en la otra vida, lo que va a comer y todo lo que va a utilizar. También se le manda puntas si le gustaba tomar.

Aunque los preceptos y dogmas de la religión católica no están formalmente inmersos en la cosmovisión indígena, estos hechos denotan que inconscientemente todavía se mantienen miedos como el de ir al infierno y quemarse allí. Se desprende, además, del testimonio, la correlación que se establece entre la muerte y un viaje, un *caminar*.

La cita a continuación de Nancy Pérez, auxiliar de enfermería de Cangahua (asistente en la realización de autopsias) completa la información antes expuesta, narrando detalladamente todo lo que se incluye en el ataúd previamente el entierro:

Le visten como que se va de fiesta, una buena falda, blusa de vuelos y saco, una chalina que se llama pañolón y una cruzada de vivos colores *tupullina*, un saco abierto, le amarran, hacen un nudo en el cuello *como que está con frío*, una *tupullina* delgadita como que está de fiesta para ir a bailar. Les ponen collares, aretes, las *walkas* (collares), las manillas, le peinan, le hacen un guango y le envuelven para abajo con una como fajita y como el ataúd no alcanza para mandarles el sombrero, le ponen encima del estómago el sombrero. En la primera esquina del ataúd le ponen dinero, en otra una copa pequeñita de lo que ha sabido tomar (vino, trago o chicha), en otra le ponen pan y en la otra le ponen flores.

Del pasaje señalado, se entiende que las cuatro necesidades principales del difunto serían: bebida, dinero, comida y flores. Los mismos requerimientos que necesitaría un ser humano mortal para sobrevivir en la Tierra, a excepción del último que podría ser entendido más como la producción o fertilidad. Otro aspecto interesante es la vestimenta con la que se envía a la persona fallecida, ya que en el caso específico de la *tupullina*, ésta sirve para proteger del frío al difunto. Contraria a la idea del fuego y del calor del infierno cristiano, este hecho revelaría que en ese otro mundo, el difunto podría también tener frío, al igual que sentir hambre y sed. Es decir, los sentimientos del difunto siguen activos ya sea que se pase a una vida únicamente espiritual-simbólica o que el cuerpo se regenere. En todo caso el *frío* que el

difunto podría sentir sería un reflejo del entorno real de las características medioambientales de esta parroquia, ya que al estar ubicada a más de .... , el viento y la neblina son factores constantes que marcan una muy baja temperatura en el lugar. Siendo así, se recrea una imagen que se tiene del *más allá* en una amalgama que junta ciertos preceptos católicos, pero siempre en base a la cosmovisión propia del indígena de Cangahua y a su ambiente no sólo cultural, sino geográfico.

Por otro lado, en el velorio infantil es muy común que se incluya dentro del ataúd los muñecos y juguetes preferidos del niño. Según un habitante de la zona, el motivo de ello es que el niño necesitará sus juguetes para jugar en la otra vida a donde va; sin embargo más allá de ello, es parte de una estrategia inconsciente, el hecho de mandar todas las cosas pertenecientes al niño para poder superar y olvidar la pérdida del ser querido.

El hecho de enviar juguetes con el niño, apoya la cosmovisión de la muerte como una continuidad de la vida, ya que el niño necesitará sus juguetes para divertirse en el *chayshuk pacha*. Es por esto, que a los difuntos adultos se les manda otros implementos como si son hombres, se les incluye el azadón o el rastrillo, pero si son mujeres se les envía con implementos de la cocina. Comenta Bayardo Lanchimba: "...también mandan herramientas y cosas de trabajo como hoces para que corten la cebada, una sogá mandan en señal de que en la otra vida también necesita el difunto material o herramientas para trabajar", es el espíritu el que necesita la comida.

Como se expresa en el testimonio anterior, no solamente se manda al difunto herramientas de trabajo, sino que es de vital importancia enviarle productos alimenticios porque *el muerto no está realmente muerto* sino que está en otro espacio y necesita también comer, especialmente su comida preferida. Esta acción más allá de reflejar una necesidad fisiológica del cuerpo, denota una manera de complacer al difunto ya que los olores, los sabores y las percepciones se mantienen vigentes en ese otro espacio al que van. Silvia Tutillo, habitante del sector manifiesta que:

...generalmente se le manda la comida que más le gustó...yo tenía una abuelita que le gustaba comer el ají como loca hasta el día que se murió, entonces les mandaron una olla de ají..., también le mandan el recipiente que más le gustaba, los utensilios que más ha utilizado...cuando sale el cadáver al cementerio ahí le ponen.

La comida que se envía no es únicamente para la supervivencia del difunto sino que en algunos casos también representa un *encargo* para otros familiares difuntos. Esta actividad refuerza aún más la creencia de la muerte como la extensión de la vida en otro espacio. Además, presenta a la muerte como una opción esperanzadora de reencontrarse con todos los seres queridos fallecidos. En este caso el difunto cumple el rol de mediador entre los vivos y los muertos. Es interesante también el hecho de que la muerte abra un espacio de comunicación familiar.

Más allá de este análisis y coligando el contexto socio económico indígena actual, me atrevería a presentar una analogía entre el ritual fúnebre descrito y la migración externa, en el sentido de que en primera instancia se debe realizar un viaje para llegar a aquel otro mundo desconocido, del cual no se conoce sus particularidades, pero se advierte que será un viaje largo y que pueden haber peligros y dificultades; por ello al viajero que en este caso vendría a simbolizar al difunto, se le mandan varias cosas, especialmente aquellas que le gustan porque no se puede tener la certeza de que en ese otro mundo pueda conseguirlas. De igual modo, por lo general la persona que migra no estará sola ya que al país de destino previamente han migrado otros familiares y amigos. Siendo así, esta es la oportunidad para que el nuevo viajero sea una especie de mensajero que lleva presentes, recuerdos y saludos para aquellos que migraron antes. No obstante estos envíos tienen el objetivo también de mantener un vínculo con la persona ausente, ya que el que se queda espera siempre la ayuda del que se va, así como los deudos anhelan siempre la protección del difunto, como plantea Elsa: “A veces en el ataúd mandan comidas, un cuy por ejemplo para un familiar que ya murió para que le cuide a la familia y que le digan *cuidarás a los hijos*”. Aunque la migración ha sido una de las causas de la aculturación, por otro lado ha permitido que se desarrollen nuevas estrategias de comunicación y que esté siempre presente la esperanza de un reencuentro, al igual que se evidencia en los rituales fúnebres. No obstante el retorno siempre será posible, aunque después de éste uno sea *ilegal*.

Después de la celebración de la misa, se ingresa al cementerio y se procede al entierro, que por lo general es en el suelo, dada la conexión existente entre la tierra y la pachamama como se describió anteriormente. A diferencia de la sepultura mestiza, donde inmediatamente enterrada la persona se abandona el lugar, los indígenas de Cangahua permanecen un tiempo indeterminado en el cementerio junto a la tumba. ¿Por qué? Precisamente éste es el espacio necesario que se crea para procesar la pérdida del ser querido. Es así como se revive la

escenografía del ritual del 2 de noviembre, ya que los familiares y acompañantes se sientan alrededor de donde le han enterrado al difunto y se prepara la repartición de comida y bebida a todos los asistentes. “...muy poco hay lloros, pero sí hay lamentos de toda la gente, se ponen a conversar de cómo era él en esos ritos, ¿quién es el papá, la mamá, dónde vivía, dónde se ha ido, cuántos hijos, quién es la mujer?”

La comida y la chicha a ser compartidas se colocan en una sábana blanca al lado de la tumba, donde se ubica tanto la comida que los familiares han preparado el día anterior como contribuciones propias de cada acompañante. Durante la repartición de la comida se llevan a cabo dos rezos principales que no se extienden más allá de quince minutos.

De igual forma como se realiza la limpieza con la ortiga a la entrada del cementerio, esta purificación debe ser nuevamente ejecutada al salir de este lugar para evitar a cualquier mal espíritu. Esta actividad es primordial debido a que aquí aún no ha concluido la totalidad del rito fúnebre: los acompañantes deberán regresar a la casa donde fue velado el difunto. Allí ya estará lista la comida preparada por varias mujeres que han sido destinadas únicamente para esta función, e inclusive no han asistido al entierro para cumplir con su misión. Sin embargo esta actividad se ha ido modificando y ha perdido fuerza en los últimos años como se aprecia en el testimonio a continuación; “...Se va a la casa de los familiares y se come lo que han preparado las cocineras, se reparte chicha, trago un poquito no más y ahora colas; por la tarde se van nomás los acompañantes a la casa, sólo quedan los familiares”.

Paradójicamente al entierro indígena, en Cayambe este ritual este caracterizado por un silencio profundo, entrecortado únicamente por sollozos o lamentos fuertes o breves comentarios de los asistentes. Una vez que entran al cementerio, las personas se ubican alrededor del lugar donde el ataúd será depositado. Por lo general el cofre es guardado en un nicho, pero no deja de ser igual de dramático este momento si el difunto es enterrado bajo el suelo porque es la última vez que se contará con la presencia física de él. Las flores son el elemento primordial al igual que en todos los distintos ritos fúnebres mestizos; muchos pétalos de rosas rojas, blancas y rosadas son lanzados.

En el caso de que la persona fallecida no sea puesta en un nicho, poco a poco se va bajando al ataúd amarrado con una soga; en este punto la gente se *despide* definitivamente del difunto, incluso se abre por unos instantes la tapa del ataúd. También se lanzan cartas, imágenes de

santos y fotografías familiares mientras la tierra va cubriendo el ataúd. El fuerte sonido de las piedras y la tierra sobre el ataúd produce sentimientos aterradores que espeluznan la piel, siendo el momento más crítico de todo el proceso del ritual mestizo. No faltan quienes incluso pierden la conciencia o intentan “irse con el muerto”. El desprendimiento físico del difunto representa el cambio de estado, el período de reintegración de los ritos de pasaje de Víctor Turner. Inmediatamente después de que el ataúd ha sido sepultado, se abandona el campo santo.

Aunque la mayoría de entierros mestizos son como se ha descrito anteriormente, existen dos actividades que pueden ser parte de este ritual. A veces se cuenta con la presencia de músicos en los entierros, quienes a través de las canciones relacionan las letras con el momento que se vive. Los temas que se incluyen son: la tristeza de la pérdida del ser querido (“que se va y que no vuelve”), la esperanza y la fugacidad de la vida y la manera cómo ésta debe ser vivida (“en vida hermano, las flores llenan el corazón en vida, dile que le quieres en vida”).

Igualmente, en ciertos entierros, antes de que el ataúd ingrese en la tierra, se pasa sobre el mismo a un niño o niña, quien deberá ver al difunto, despedirse de él y pasar de izquierda a derecha tres veces. Es importante recalcar que esta actividad es efectuada también en el contexto rural como parte del ritual del *rodeo de la casa*. Más allá de la explicación de este ritual como la última despedida del difunto, se podría afirmar que la pureza que caracteriza a los niños pequeños amerita recibir una última bendición de parte del viajero. Esta parte del ritual marca el cierre del estado liminal del difunto, otorgándole ya un nuevo estatus que deja atrás la etapa de transición, el difunto *finalmente ha muerto*.

## CONCLUSIONES

---

- El marco teórico armado en función de los símbolos rituales, resultó ser una buena herramienta de trabajo para el análisis de los datos obtenidos. A pesar de que los supuestos teóricos planteados por Turner fueron elaborados hace algunos años atrás, han podido ser aplicados al contexto urbano y rural de Cayambe y Cochapamba, respectivamente.
- La base de la interpretación de las distintas etapas de tratamiento por las que pasa el difunto fue la teoría de Turner sobre los ritos de pasaje. La analogía o similitud de la situación del cadáver con la del neófito logró trazar un puente que trascendió barreras históricas y culturales.
- Los postulados tanto de Turner como de Jung, en relación a tratar a los símbolos como parte de una *dinámica social*, hicieron factible la conexión entre éstos y la praxis, la influencia del modernismo y las modificaciones económicas y socio-culturales, contribuyendo de igual modo en el aspecto comparativo.
- La visión del símbolo junguiano, no solamente como una expresión cultural, sino como una mediación entre el orden social y un cierto inconsciente colectivo, permitió descifrar mucha de la iconografía presente a través de la teoría de los *arquetipos* y, además, fue de vital importancia, pues brindó un camino común para la simbología mestiza e indígena, rompiendo ciertas fronteras simbólicas imaginarias.
- Aunque las ideas y teorías de los autores nombrados fueron de vital importancia para el desarrollo de la investigación, se requirió preposiciones teóricas interpretativas más recientes, dentro de la antropología simbólica, ya que se vio la necesidad de recurrir a un fundamento que pueda representar a un contexto más cercano. En este punto fue esencial la teoría de Gilbert Durand, basada en las *estructuras de lo imaginario*, ligando nuevamente el inconsciente colectivo (natural) de Jung con la fuerza creadora simbólica humana.

- El carácter de ambigüedad de la muerte, sumado a la universalidad de este proceso y al desconocimiento que se tiene sobre ella, crea en el ser humano un sentimiento de impotencia, de incapacidad que es reconfortado a través de símbolos y ritos polisémicos (con un alto grado de complejidad simbólica). De esta manera, la muerte evoca sentimientos entremezclados, únicos, que manifiestan esa sublevación, incluso científica, del ser humano frente a la naturaleza, donde sólo universos simbólicos persisten en el ‘más allá’.
- Los rituales fúnebres representan a un empoderamiento simbólico, un accionar frente a las circunstancias de la vida que van más allá de la capacidad de control humano. Es la domesticación de este proceso natural *incontrolable* que se lo enfrenta a través de una cosmovisión fúnebre.
- Los ritos y los símbolos presentes allí, son una expresión de la cultura humana que se modifica con el paso del tiempo. Estos cambios representan una forma de adaptarse a nuevos estilos de vida, siendo los rituales una manifestación de esta modificación. Los lugares de estudio no son la excepción, ya que la ritualidad fúnebre está viva en los dos contextos, aunque se manifiesta de forma mayor, en Cangahua.
- No existe un solo camino para la interpretación de los símbolos rituales. Aunque hay un cierto inconsciente colectivo, la apreciación personal, desde el lugar que ocupa la persona en la sociedad y la función que cumple en el ritual es trascendental, al igual que la relación de los símbolos con el mundo ecológico propio de cada cultura.
- Muchas veces las personas (mestizos e indígenas) no están conscientes del significado o de la razón para utilizar un símbolo u otro, sin embargo lo importante radica en la realización del ritual. El símbolo o la actividad que se desarrolla en torno a él puede incluso variar, pasa a ocupar un segundo plano, pues es el ritual en sí es el que se valora para que se logre un verdadero tratamiento del difunto: su transición a un nuevo mundo.
- Existe un enlace latente en la religión católica, desde épocas coloniales, entre la salvación del difunto o su descanso eterno en paz, y el bienestar de sus familiares, con

el ofrecimiento de misas, ofrendas y rituales católicos. Antes, esta situación estaba ligada al sistema dominante, al ser una forma de explotación económica, a través de la ideología religiosa; actualmente es una forma de sustentar las creencias católicas y de crear una obligatoriedad, una cierta *deuda* moral, una dependencia incluso después de fallecida la persona. Esta deuda moral con la iglesia, se ha mantenido también en el mundo indígena, siendo los *rezadores* una reminiscencia informal de esta situación.

- La comida y la bebida usadas como símbolos son esenciales dentro de cualquier proceso mortuario, ya que éstas delimitan relaciones económicas, sociales y espirituales. El *comer* o *dar de comer* no implica simplemente el satisfacer una necesidad física, sino un lazo espiritual también.
- Tanto en Cangahua como en Cayambe (aunque con características distintas) se efectúa un procesamiento del difunto por medio de tres etapas, para lograr *reubicar* no sólo biológica, sino social y espiritualmente al cadáver. La primera fase es de la separación del difunto que representaría a todos los preparativos antes de que éste sea velado; el siguiente período incluye la etapa de margen o liminalidad, que es asociada directamente con todo el proceso velatorio, y finalmente, el entierro (desprendimiento físico del muerto) marca la finalización del ciclo al otorgar ya a éste un nuevo estado.
- Los difuntos, a través del alma, son seres liminales, seres intermediadores entre lo sagrado y lo profano, lo divino y lo humano; hecho que reafirma no sólo la fiel creencia en ciertos estados por los que el alma del ser humano debe pasar como el purgatorio, el cielo o el infierno (en el mundo mestizo), o la idea que el muerto evoca como medio de comunicación con otros seres queridos previamente fallecidos (contexto indígena).
- Una de las principales diferencias que marca las particularidades de los rituales efectuados en Cayambe y en Cangahua es la percepción sobre la muerte. Mientras que en el mundo mestizo ésta es vista como una contradicción, una dicotomía frente a la vida, en el ámbito rural se la considera no contraria, pero complementaria. La idea planteada en el párrafo anterior ha sido parte de la causante del concepto maniqueísta de la vida y muerte, desde una perspectiva mestiza, en donde todo se opone

radicalmente como bueno o malo, pero a diferencia de la complementariedad de la dualidad andina, en el mundo mestizo esto crea un temor, que provoca un rechazo, un corte con el difunto.

- El proceso ritual fúnebre indígena no solo refleja su cosmovisión, sino que se ven implicados varios factores como relaciones de compadrazgo, organicidad económica, reafirmación de relaciones del grupo, normas sociales e inclusive relaciones de género. De ahí que sea un medio a través del cual se refuerza la identidad cultural y, sobretodo, se experimenta y se supera a la muerte comunitariamente.
- Más allá de todas las interpretaciones del ritual fúnebre indígena señaladas, éste incluye una función especial: el deshago emocional. La vivencia comunitaria de una muerte es parte de este proceso que reemplazaría a las funciones cumplidas por los psicólogos o terapeutas occidentales.
- La religiosidad popular indígena logra *dominar* a los dogmas y sacramentos católicos a través de la burla y la risa. Definitivamente no existe un sincretismo religioso donde primen los preceptos católicos, sino una ideología andina que incluye en sus rituales o adapta a su mundo ecológico-cultural versiones ‘informales’ del catolicismo.
- En contradicción a la idea planteada sobre la muerte comunitaria, el ritmo de vida urbana ha hecho que este ritual, en primera instancia, pierda su sacralidad, luego que haya sido individualizado, donde por lo general las particularidades han sido borradas por una globalización latente que ‘categoriza’ hasta a los difuntos. Por esta razón es que este proceso sea tan doloroso y ajeno.
- La falta de un universo simbólico del hombre moderno, lo deja indefenso frente a la muerte, tanto que ni la misma ciencia puede responder ante ella. Aunque este ser humano se llame así mismo ‘católico’ no tiene, por lo general, un firme soporte esperanzador. El existencialismo característico del urbanismo, sólo puede ser enfrentado a través del poder catártico, transformador, sanador del rito.

- El poder de mutabilidad y adaptabilidad del comercio le permite calzar en cualquier contexto; el campo no es una excepción. En este sentido, varios rituales mortuorios y sus elementos, inclusive culinarios, han sido incluidos dentro de la dinámica comercial. No obstante, aunque este hecho ha modificado algunas prácticas; en ciertos casos la introducción de nuevos símbolos posibilita una recreación de los mismos en función de los contextos económicos y socioculturales actuales. Y a pesar de que éstos varíen, la intencionalidad del ritual en general, se mantiene, solamente es una manera diferente de llegar al mismo camino.
- A pesar de la influencia del modo de vida urbano en Cayambe, la persistencia de los ritos mortuorios es evidente, ya que aún cuando el comercio y la globalización hayan incluso invadido las salas de velaciones y los cementerios, la muerte sigue siendo un espacio a través del cual el ser humano expresa su ideología y sus preocupaciones existenciales.
- Los rituales fúnebres, mestizos e indígenas, no son sólo una muestra de la relación entre el difunto y sus familiares, sino que esconden lógicas de comportamiento donde los lazos y roles tanto familiares como comunitarios se refuerzan y reconstruyen. Es el mismo accionar de la vida, el que cobra fuerza, a propósito de la muerte.

## BIBLIOGRAFÍA

---

- Aguiló Federico, 1985, *El hombre del Chimborazo*. Ecuador: Colección Mundo Andino.
- Boái James A, 1976, *Del simbolismo al estructuralismo, Lévi-Strauss en la tradición literaria*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Bonifaz Andrade, Diego, 1995, *Guachalá: historia de una hacienda de Cayambe*. Quito: Abya-Yala,
- Bretón Víctor, García Francis, 2000, *Los límites del desarrollo. Modelos rotos y modelos por construir en América Latina y África*. Barcelona: Icaria.
- Douglas Mary, 1973, *Natural symbols: explorations in cosmology*. New York: Vintage books.
- Dudley Eric; Domo Mora José, Ramón V. Galo, 1988, *Respuesta andina al Sismo, Cayambe 87*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Durand Gilbert, 2004, *Las estructuras antropológicas del imaginario*. España: [Fondo de Cultura Económica](#).
- Elias Norbert, 1988, *Teoría del símbolo: un ensayo de antropología cultural*.
- Espinosa Soriano, Waldemar, 1988, *Los Cayambes y Carangues: siglos XV-XVI, el testimonio de la etnohistoria*, colección Curiñan, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología.
- Ferraro Emilia, 2004, *Reciprocidad, Don y Deuda*. Ecuador: Abya-Yala.
- Fonseca César (compilador), 1991 *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI – XX, número 42*. Quito: Abaya Yala.
- Geertz Clifford, 1983, *Conocimiento Local. Ensayos sobre la Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Paidós.
- Guaña Pablo, Camino Pedro, Ulco Quimbia, Inti Raymi Cayambi, 1992, *La fiesta sagrada del sol en la mitad del mundo*. Cayambe: Ediciones Cicay, Sheune,
- Jung Carl. 1964, *El Hombre y sus Símbolos*. Barcelona: Editorial Paidós,
- Jung Carl, 1993, *Símbolos de Transformación*. Buenos Aires-Argentina: Paidós.
- Jung Carl, 1995, *El hombre y sus símbolo [et al.]*. Buenos Aires: Paidós.

- Larrea Carlos, 2012, *La Situación Habitacional en Pichincha y en el Ecuador: 2001-20101*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar (Unidad de Información Socio-ambiental, sede Ecuador).
- Madani Luperio Onofre, Alma Imaña: 2001, *Rituales mortuorios andinos en las zonas rurales aymara de Puno circunlacustre (Perú), Chungará (Arica)*, Volumen 33, número 2, ([www.scielo.cl/scielo](http://www.scielo.cl/scielo)), Perú.
- Malvido Elsa, 2006, *La muerte en la lírica infantil colonial mexicana* en Revista Coexistencia, Muerte invierno 2006. México: Editorial Ednica. Páginas 24-33.
- Mordones José María, 2003, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*. Santander-España, Sal Terrae.
- Moreno Yáñez Segundo, 1981, *Monografía histórica de la región nuclear ecuatoriana*. Quito: Editorial del Consejo Provincial de Pichincha.
- Moya Ruth, 1981, *Simbolismo y Ritual en el Ecuador Andino*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Muratorio Blanca, 2003, *Celebrando lo sagrado en la vida y en la muerte*. Quito: Editorial Museo de la Ciudad
- Padua José de Jesús, 2006, *Algunas consideraciones acerca del duelo alrededor de la muerte* en Revista Coexistencia, Muerte invierno 2006. México: Editorial Ednica. Páginas 79-83
- Palma Milagros, 1992, *La mujer es puro cuento: simbólica mítico-religiosa de la feminidad aborígen y mestiza*, Quito: Abya-Yala.
- Peters Federica, 2004, *Sobre-vivir a la propia muerte. salves y celebraciones entre muerte y vida de las comunidades afroecuatorianas de la cuenca del Mira-Valle del Chota en su contexto histórico y espiritual*. Quito-Ecuador: Abya-Yala.
- Puga Acero, Aníbal Rubén, 2005, *V Asamblea Cantonal de Cayambe. Memorias*, 26 de 11 del 2005. Cayambe.
- Rodas Raquel, 2005, *Dolores Cacuango: Gran líder del pueblo indígena*, Quito: Ediciones Banco Central del Ecuador.
- Sánchez-Parga José, 1995, *Textos textiles en la tradición cultural andina*. Quito: Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello.
- Sandoval Pallares Juan, 2006, *La muerte, una propuesta de análisis* en Revista Coexistencia, Muerte invierno 2006. México: Editorial Ednica. Página 4-12
- Sevilla Larrea, Carmen, 2003 *Vida y Muerte en Quito. Raíces del sujeto moderno en la colonización temprana*. Quito: Abya-Yala.

- Sperber Dan, 1978, *El simbolismo en general*. Barcelona: Promoción cultural.
- Thomas Louis Vincent, 1983, *Antropología de la Muerte*. México: Fondo de Cultura.
- Thomas Louis Vincent, 1991, *La muerte: Una lectura cultural*. México: Fondo de Cultura.
- Turner Víctor, 1967, *La Selva de los Símbolos*. Madrid-España: Siglo Veintiuno.
- Turner Víctor, 1967, *Aspectos del ritual Ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- Turner Víctor, 1973, *Simbolismo y Ritual*, Pontificia Universidad Católica (Serie de Antropología), Lima-Perú.
- Turner Victor, 1985, *On the edge of the bush: anthropology as experience*, serie de Anthropology of form and meaning, Tucson, University of Arizona Pressi.
- Vaca Maldonado Gustavo, 1999, *El Tesoro del Padre Juan: Relatos sobre Cayambe. Síntesis geográfica e histórica*. Ibarra-Ecuador: Imprenta Grifin.
- Valdano Juan, 1981, *Léxico y símbolo en Juan Montalvo*, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología.
- Yáñez del Pozo José, 1986, *Yo declaro con Franqueza: Memoria oral de Pesillo: Cayambe*, Quito, Abya-Yala.