

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES –
SEDE ECUADOR**

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y
HUMANIDADES**

CONVOCATORIA 2009-2011

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN
ANTROPOLOGÍA**

**TÍTULO DE LA TESIS: LOS RITUALES FUNERARIOS EN LA
COMUNIDAD DE ZULETA.**

María Carmen Ulcuango Novoa

Septiembre/2013

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES - SEDE
ECUADOR**

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y
HUMANIDADES
CONVOCATORIA 2009-2011**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN
ANTROPOLOGÍA**

**TÍTULO DE LA TESIS: LOS RITUALES FUNERARIOS EN LA
COMUNIDAD DE ZULETA.**

María Carmen Ulcuango Novoa

Asesora: Bárbara Grünenfelder

Lectoras/es de Tesis:

Profesoras: Emilia Ferraro y Lisseth Coba

Septiembre/2013

DEDICATORIA

Para mis madres: Rosa Elena y Gertrudis (+),
mis abuelos: Rosa e Ignacio (+),
y a todas las/os zuleteños que compartieron
sus conocimientos milenarios,
y que son parte de mi vida y mi historia.

AGRADECIMIENTOS

Quiero extender mi profundo agradecimiento, admiración y respeto a la profesora Bárbara Grünenfelder por todo su apoyo, paciencia, orientación, sugerencias y guía en todo este proceso.

En esta investigación también debo agradecer a los profesores Werner Vásquez, María Augusta Espín, Fernando García, mis profesores de los talleres de tesis, y a todos con quienes tuve clase. Muchas gracias por todo el apoyo, orientación, y, fundamentalmente, paciencia.

A Katty Álvarez, Jenny Arévalo, Carmen Cohene y Gabriela Maldonado, Iris Ticono y Adriana Mora por los comentarios e ideas y correcciones que me brindaron desde la propuesta de tesis, los mismos que enriquecieron la misma. A Julio Mármol, Miche, Gertrudis, Margarita, Salomé, y Cristina por compartir sus conocimientos.

Mi profunda gratitud y bendiciones a mis amigas (o) del alma: Cecilia García, Adriana Mora, Nilma Martins, Ana María Arqueros, Lily Landeo, Mania Vidalaki, Cristina Chalacán, Rita Jahuirá, Francisco Xavier, Diana Astorga, y mis muchachos del alma Isabel, Luca y Bruno (la presencia de estos angelitos es como un bálsamo), a todas y todos quienes estuvieron en todo mi proceso personal como mis ángeles terrenales, y los (as) que no constan en esta hoja, muchas gracias por todo ese apoyo y estímulo.

Finalmente debo agradecer a FLACSO por permitirme realizar esta maestría, y a sus directores: Fernando Carrión, Adrián Bonilla y Juan Ponce. Muchas gracias por esta experiencia.

ÍNDICE

Contenido	Páginas
RESÚMEN.....	8
CAPÍTULO I.....	10
PLANTEAMIENTO INICIAL.....	10
Concepto de Cultura y Muerte.....	10
Los ritos alrededor de la muerte o ritos funerarios.....	12
CAPÍTULO II.....	19
MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO.....	19
Definición de muerte.....	19
Antropología de la muerte.....	19
Diversidad de ritos funerarios.....	23
Prácticas funerarias desde Latinoamérica.....	26
La cosmovisión indígena andina de finados.....	27
Comunidad indígena y ritos funerarios.....	28
Metodología utilizada.....	30
La investigación etnográfica, descriptiva e histórica.....	30
La investigación etnográfica.....	30
La investigación descriptiva.....	30
La investigación histórica.....	30
La metodología cualitativa.....	31
Técnicas históricas de recolección de datos.....	31
Las fuentes orales.....	31
Tipos de fuentes orales.....	32
Caracterización y descripción metodológica.....	32
CAPÍTULO III.....	35
CAMBIO CULTURAL EN MANOS DEL “DESARROLLO”: EL CASO DE LA TRANSFORMACIÓN AGRARIA DE LA HACIENDA ZULETA.....	35

Ubicación de comunidad de Zuleta.....	35
Acceso a Zuleta.....	36
La llegada de los mestizos.....	37
Conformación de la población de Zuleta.....	38
El papel de las mujeres.....	40
Religión que profesan.....	42
Historia del bordado – Marca Zuleta.....	44
Proceso de la Reforma Agraria en Zuleta.....	48
Zuleta al mando de “Patrón Galito” y su trayectoria.....	51
Hacienda Zuleta tecnificada.....	53
Muerte de “Patrón Galito”.....	55
Comunidad de Zuleta en la actualidad.....	57
Reunión de muertos y vivos del 2 de noviembre.....	58
Visita al cementerio de Angochagua del 2 de noviembre.....	59
Justificar ausencia en los cementerios.....	65
Noviembre presencia de escarabajos blancos.....	66
CAPÍTULO IV.....	67
REUNIÓN PARA COMPARTIR LA ÚLTIMA NOCHE ENTRE VIVOS Y EL MUERTO: UN VÍNCULO CON TRANSFORMACIONES CULTURALES Y ECONÓMICAS.....	67
Acercamiento al tema.....	67
Rituales funerarios en Zuleta.....	68
Participación en velorio.....	69
La comida en el velorio.....	70
Las prácticas de rituales funerarios.....	72
Juegos que se realizan.....	73
Levantamiento de la creciente.....	74
Batán.....	74
Conejo.....	75
Sobrecarga.....	75
Cebolla.....	75

Tiempos de la cosecha.....	76
Matrimonio.....	76
Bautizo.....	76
Ayadanza.....	77
San Juan.....	77
Muchafaina.....	77
Cuscungo.....	78
Abuelita.....	78
Despedida del difunto de su casa.....	79
Prácticas andinas precolombinas.....	80
El entierro.....	81
El lavado de ropa.....	83
El luto.....	83
CONCLUSIONES.....	86
BIBLIOGRAFIA	89

RESUMEN

La cultura, la tradición y las costumbres se pueden documentar, en términos de su importancia para el desarrollo de una comunidad, así como de la necesidad de apropiación mediante la acción y la reflexión de innovaciones propias de cada tiempo.

Este estudio tiene por objetivo dar a conocer los *rituales funerarios* en la Comunidad de Zuleta, debido a su gran valor e importancia al interior de las familias que conforman esta comunidad y el Ecuador.

En medio de este proceso de globalización, la realidad cambia y los seres humanos no son ajenos a esto; por esta razón la cultura, costumbres o ritos deben ser flexibles para poder adaptarse a estas transformaciones y proporcionar nuevas soluciones. Hay un dinamismo interno en las sociedades (indígena, mestiza) que permite que exista un constante intercambio entre culturas, sin que esto no signifique necesariamente un conflicto sino una riqueza para ambas sociedades.

Las transformaciones agrarias son parte del proceso de globalización y el análisis de este proceso en la hacienda Zuleta será abordado en el Capítulo III y nos permitirá una revisión de fondo para el contexto histórico y actual de los ritos funerarios.

En el Capítulo IV los resultados del presente trabajo brindan a los lectores los conocimientos orales y la práctica de los integrantes de la comunidad de Zuleta, los juegos en la noche de velación que están sujetos a la interpretación que hagan de ellos los integrantes de la comunidad. Al ahondar en el tema, se trasluce que cada uno de estos juegos funerarios conlleva la representación de sus actividades cotidianas con lujo de detalles, la crítica a las relaciones familiares y una alta dosis de moralidad. Es la puesta en escena de la vida cotidiana del difunto, aquí está presente la forma de ver, sentir, entender, y fundamentalmente de actuar en el mundo.

Los rituales funerarios ponen al desnudo la vida del difunto, no solamente ante sus allegados sino ante toda la comunidad, el medio en que viven, todas las peripecias que pasan. Esta es, si se quiere, una forma de moralizar para los familiares y amigos que quedan.

La realización de los juegos es también una manera de compartir la última noche con la persona que falleció, es un tiempo que se aprovecha en esa, la única noche, que dará paso previo a otra morada. Es por ello que tanto familiares como miembros de la comunidad le hacen ver lo que tuvieron o vivieron con él o ella, y que esa experiencia les queda como herencia, si existen situaciones negativas, de igual manera, es una oportunidad que tienen los acompañantes para cambiar, pues esto sirve de consejo.

El difunto siempre estará cerca de ellos, pues se convierte en un punto de referencia para los familiares, sirve de guía en los momentos cruciales de la vida de los miembros de la familia y de la comunidad, de allí es que los rituales alcanzan su importancia y trascendencia.

CAPÍTULO I

PLANTEAMIENTO INICIAL

El interés por los rituales funerarios en la Comunidad de Zuleta, se debe de modo particular al deseo por comprender la conducta humana en torno a la muerte. Para esto recorro a la antropología¹ como ciencia del hombre, la cultura, las costumbres, que nos permiten discernir “qué costumbres (además de las verbales) “significan” estos rituales: Dado que la cultura comunica, para comprender otras culturas, para aprehender la información transmitida por otras conductas consuetudinarias” (Díaz, 1998: 261)

Dentro del mundo andino la muerte ocupa un lugar muy especial, se cree que la vida no termina ahí, que los difuntos están presentes en la vida cotidiana (en la alegría, la tristeza, en las cosechas y el tiempo), solamente les piden, están presentes en los sueños, hasta aconsejan en los sueños, etc.). Su presencia sirve de gran apoyo, brindan consuelo y a través de estas creencias culturales de la muerte se entretienen ritos, costumbres, ceremonias y mitos, lo que se conoce como prácticas de juego en medio del dolor. Estos conocimientos orales están sujetos a la interpretación que hagan de ellos los integrantes de la comunidad. En cada uno de estos juegos funerarios² está la representación de sus actividades cotidianas, una forma de ahuyentar el dolor, además de que se realiza una crítica a las relaciones familiares con una alta dosis de moralidad.

En este sentido, desde la antropología como la ciencia que estudia al ser humano, se puede explicar estas costumbres humanas. Esta ciencia ha estudiado y ha planteado el ritual, desde donde viene una de los grandes hallazgos o logros, como dice Díaz las reflexiones de un grupo significativo de la tradición antropológica británica que efectuaron sobre ritual, la misma que ha servido como base hasta la presente fecha (Díaz, 1999).

Concepto de Cultura y Muerte

Tomando en cuenta que “la cultura es la urdimbre de significaciones, atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción; esta estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas” (Geertz, 2001: 133)

De esta manera, el concepto de cultura, en la presente investigación ayuda a entender las costumbres de los pueblos en relación a los rituales de la muerte. Según Bosi (1982), citado por Froner (2002), la cultura se remonta al propio origen del trabajo, sin embargo,

¹ Antropología, ciencia del hombre incluyendo el estudio de pueblos no occidentales.

² Los juegos son realizados en la noche de velación.

como concepto de "raíces" pasó a ser interpretada como todo un conjunto de manifestaciones y expresiones que construyen la identidad de un pueblo.

Para González (2003) la concepción moderna de cultura es el modo en que la gente piensa, come, se viste e imagina, arregla su casa, hace política, habla, ríe, calla y llora. Lo que hace que un pueblo viva de una forma le de identidad y lo distinga de los otros.

Según la misma autora, la declaración universal de los derechos humanos expresa en su Artículo 27: *"El derecho de todo ser humano de participar de la vida cultural"*.

De esta manera, la cultura comprende los conocimientos, creencias, costumbres, usos y hábitos de una sociedad determinada, así como la técnica y habilidades para su desenvolvimiento. Cada cultura representa un conjunto de valores únicos e irremplazables. Todas las culturas forman parte del patrimonio común de la humanidad.

La identidad cultural de un pueblo se renueva y enriquece con las tradiciones y los valores de los demás. Cultura es diálogo, intercambio de ideas y experiencias, aprecio por otros valores y tradiciones. (Cohene, 2004:14).

Podemos así entender a la cultura como algo específicamente humano, que se adquiere por herencia dentro de un marco referencial. Es un comportamiento aprendido. Abarca componentes biológicos, ambientales, lógicos e históricos, conocimientos, hábitos, técnicas y formas de organización social, basados en una historia común. La cultura es el modo de ser, de hacer, de pensar y de sentir del pueblo (Miró, 2002: 54).

Es el conjunto de conocimientos, creencias, arte, moral, leyes, costumbres, capacidades y hábitos adquiridos que une e identifica a los individuos de determinada sociedad (Tylor, 1871). La cultura es igual al ser humano, un ser en el mundo, un ser en el tiempo y su relación con el medio ambiente, es la evolución de la visión y acción en el tiempo, implica la redefinición de los conceptos históricos (Cohene, 2004:15).

Por otro lado, desde la Antropología, diferentes autores han definido a la muerte; para ello han recurrido a la religión, la magia, los rituales y la razón de la existencia.

Para (Tylor, 1871), evolucionista del siglo XX que estudiaba la muerte como uno de los fenómenos que escapan del control del ser humano, al igual que los sueños. Soñar con los muertos introduce un nuevo concepto en sus estudios, el "animismo; es decir las ánimas que viven después de la muerte. Aquí se piensa que el hombre posee un alma inmortal o en la inmortalidad del alma³.

³ En: <http://www.sil.org.training-capacitar-antro-religion.pdf.url>, consultado 11-01-2013, 12h25

El “animismo” de Tylor sostiene la creencia de que existe un mundo de espíritus dotado de fuerza extra-corporal. Como evolucionista, este autor, sostiene que pasado el tiempo, la creencia en las ánimas y en la inmortalidad del alma se traduce en el sostén de los seres humanos de su creencia en Dios, que responde a sus miedos, inseguridad y mantiene una visión de ensueño con los muertos. De esta manera vale destacar que “el interés de Tylor se centra más en problemas relativos a la cultura que a la sociedad, y particularmente en el desarrollo de la religión a través del animismo [...]. Su principal argumento traza la evolución de la religión, sobre la base cognitiva en tres etapas básicas: animismo, politeísmo y monoteísmo” (Durkheim, en Bohannan y Glazer, 2007: 63).

El “animismo” nos introduce a otro componente de su análisis, la creencia de que todos los seres tienen alma (animados e inanimados).

Durkheim, da una explicación humana a las relaciones sociales, entre las cuales nombra a la muerte o a los rituales de la muerte.

Por su parte, Malinowski no sólo intentaba, en su momento, explicar la muerte y los sueños como Tylor y Durkheim. Malinowski estudiaba los modos en que los seres humanos interpretaban la muerte, la magia y la religión para hacer el mundo aceptable, dócil y justo⁴. Lo que nos permite entender que

...las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son una forma de actuar que no surge sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de esos grupos” (Durkheim, en Bohannan y Glazer, 2007: 264).

Los ritos alrededor de la muerte o ritos funerarios

Los ritos son procesos en que las personas, objetos, tiempo, espacio o eventos se transforman en sagrados, puros y limpios. A través del rito se ponen todas estas variables en contacto con la divinidad⁵.

Algunas de las características del rito son: i) siempre es colectivo, ii) está regulado por normas preceptivas, iii) tienen un carácter simbólico, iv) se explica a través de nociones místicas⁶.

Para los “padres” de la antropología (Thomas, Tylor, Malinowski, Mauss, etc), los ritos se han constituido como su objeto de estudio. Marcel Mauss, dividió los ritos de la siguiente manera: i) positivos: aquellos que introducen al hombre o la mujer en otro nivel y ii)

⁴ *Ibíd.*

⁵ En: <http://www.sil.org.training-capacitar-antropologia-religion.pdf>, url, consultado 11-01-2013, 12h25

⁶ *Ibíd.* 12h25

negativos: aquellos que se hacen en un sentido de prohibición. Mauss también dividió a los ritos en periódicos y no periódicos (años, litúrgicos, festivos, etc.) (Mauss, 1979)

Para Malinowski, los ritos son creaciones sancionadas socialmente para paliar las deficiencias de los seres humanos. Es decir, “se trata de un acto que expresa ciertas emociones, de un rito de imitación y prefiguración, o de un acto de simple encantamiento, todos poseen siempre un rasgo común: la fuerza de la magia, su virtud, debe ser transmitida al objeto encantado” (Malinowski, 1974: 250).

Durkheim plantea que los ritos sirven para diferenciar lo sagrado de lo profano; que estos actúan como mecanismos que se usan para introducir lo sagrado a la sociedad⁷. Las representaciones religiosas son colectivas y expresan realidades comunes; los ritos son una forma de actuar que surgen en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de esos grupos” (Durkheim, en Bohannan y Glazer 2007: 264).

Van Gennep (1969) es quien introduce los ritos de paso, que son aquellos rituales comunitarios que marcan la transición de un individuo, de un status a otro. En sus estudios analiza los rituales relacionados con el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte⁸.

En este sentido, Van Gennep divide a los ritos en dos: i) mágicos: cuando los ritos tienden a movilizar mediante su poder intrínseco a las fuerzas naturales y se otorga poder a quien los realiza, ii) religiosos: cuando los ritos tienden a movilizar mediante su poder intrínseco las fuerzas sobrenaturales⁹.

Cabe señalar que “los ritos, prácticas y creencias alrededor de la muerte, continúan siendo el sector más “primitivo” de nuestras civilizaciones, a partir de los cuales podría reconstruirse sin muchas dificultades una psico-sociología de la muerte [...] (Morín, 2007: 108). De alguna manera, todas las civilizaciones han pasado en su momento por esta fase “primitiva” en las que las representaciones y prácticas en torno a la muerte, sin importar el tiempo transcurrido en mayor o menor grado, siguen siendo devastadoras. El cuerpo sin vida, comenta Morín, provoca emociones que logran un carácter social en forma de prácticas funerarias, y que esta preservación del cadáver conlleva a una continuación de la vida.

De ahí, que es fácil comprender que estos ritos que son de carácter eminentemente cultural poseen características de los diferentes pueblos que conforman la posición cultural mundial.

⁷ Ibíd. 12h25

⁸ Ibíd.

⁹ Ibíd.

En el siglo pasado se han realizado importantes investigaciones en relación a los procesos rituales, en donde, la “exploración y la reconstrucción” [...] constituían una memoria argumental en torno a ese controvertible término que es el ritual” (Díaz, 1998: 18). Las diferentes concepciones y reflexiones vertidas alrededor de los rituales eran (magia o religión) en un principio muy relacionados con la religión católica, es decir, emparentadas y entrelazadas con los rituales católicos.

Es importante decir que:

...esas prácticas atribuidas a otras culturas y a otros pueblos también están con nosotros, configuran [...] nuestro ser en el mundo [...] además debemos agregar el papel que han tenido los antropólogos, quienes “se han convertido en genuinos cazadores – y a veces en liberadores – de significados [...] que han sabido descubrir y, en ocasiones, no pocas, inventar – en ellas también se han perdido o se han dejado abandonar (Díaz, 1999: 10).

Como sabemos, desde hace varios siglos, estos temas como muerte, rito han sido objeto de estudio de los antropólogos, y desde ningún punto de vista, quisiera desmerecer los grandes aportes de la antropología, pero es una ciencia colonial, y como tal, cualquier manifestación diferente o extraña a la suya es catalogada fuera de lo normal o como incivilizada, o que es producto de grupos/pueblos inferiores.

Fueron ellos quienes tenían e imponían su conocimiento, estos investigadores venían de una “sociedad de conocimiento, [...] que por medio del conocimiento domina, y ordena”, esta posesión les sirvió, según Michel Foucault, para ejercer el poder (Foucault, 1968).

Por otro lado (Wolf, 1990), considera que la historia fundamental, determina a los seres humanos, y se construye por una serie de procesos bastante o altamente complejos y que a la vez están interconectados¹⁰, con todo y lo anterior, los seres humanos se vieron involucrados en este mundo.

La antropología, como ciencia colonial, maneja esquemas de poder jerárquico, que van construyendo una dinámica de imposición de su lógica colonial, donde marcan distancias y se sitúan en el plano de inferioridad a este grupo humano (culturas no occidentales). Por siglos, esta batalla intelectual ha estado dada, en posiciones de igualdad.

En este sentido, es importante poner de manifiesto que la visión de investigación aquí planteada intenta ser diferente, consiste en revalorizar justamente a estos grupos, denominados inferiores, para dar a conocer su visión de mundo, su cosmovisión alrededor de los rituales de la muerte.

¹⁰ Wolf, 1990 “Facing power – old insight, New questions”. American Anthropologist, Vol.92 586-596.

Por consiguiente, desde la misma antropología se intentará explicar los rituales funerarios en la comunidad de Zuleta, pues consideramos que los rituales tiene el deber de dar a conocer a las sociedades otras realidades, y a partir de allí dar una explicación para que cada una de las sociedades construyan su realidad y con ello lograr que todas las ciencias se integren.

Los ritos no son tradicionales ni modernos, se encuentran dentro de una frontera donde (Díaz, 1999) el rito ha sido realizado, en los diferentes períodos de la historia como la modernidad, específicamente en la etapa denominada bronce, “como uno de los dispositivos privilegiados de demarcación entre culturas, sociedades y épocas históricas [...] de diferenciación entre la vida tradicional y la moderna, de distinción entre las sociedades simples primitivas” y las complejas (Díaz, 1999: 16).

De esta forma podemos evidenciar el poder que pueden ejercer por medio de los rituales. De la misma manera, señala Gluckman citando a Cohen que “en la mayoría de las sociedades tribales las relaciones interpersonales están altamente ritualizadas” (Gluckman en Cohen, 1979: 59), no es solamente en una sociedad tribal que puede suceder, sino también con grupos humanos que han vivido bajo condición de subordinación política, explotación económica y social, y subvaloración cultural, es factible que suceda esto.

Pese a cualquier desconexión interplanetaria

... La antropología le ha asignado suntuosos propósitos al *ritual*: locus privilegiado de la costumbre o tradición; asiento de las prácticas sagradas y los procesos simbólicos formales; pantalla en la que se proyectan de un modo más o menos transparente las formas de pensamiento de los pueblos; representación solemne de la estructura social; expresión de la cohesión, integración y unidad de las colectividades; índice indubitable de una continuidad cultural y de una reproducción social similares a sí mismas (Díaz, 1999: 13).

En ocasiones, el ritual cuestiona, reserva, resiste las estructuras establecidas, que este grupo humano tiene con respecto a su cultura, que tiene su propio valor en su mundo considerado incivilizado.

En ese sentido cabe citar lo que Augé plantea a propósito de la cultura:

...Es el conjunto de estas relaciones en tanto en cuanto están representadas e instituidas, relacionadas que presentan por tanto el mismo tiempo una dimensión intelectual, simbólica, y una dimensión concreta, histórica y sociológica mediante la cual se desarrolla su puesta en práctica” (Augé, 2007:31), [que esta práctica significaría] “la pertenencia sustancial de los vivos a la persona de los ancestros, la necesidad de llevar a cabo correctamente los ritos que permiten a los muertos cumplir todas las etapas de su recorrido (Augé, 1998:10).

Según plantea Turner (1999) en el conjunto de las sociedades y civilizaciones consideradas como simples se cuentan con ceremonias o rituales cuyo propósito es marcar el paso de una etapa de la vida hacia otra.

En sociedades eminentemente orales, como indica Aguirre, el rito reúne el pasado con y el presente y a la vez expresa de forma conjunta esa “experiencia vivida, la duración del encuentro entre pasado y presente se condensa en el instante y se despliega en la sincronía, mientras que la discronía queda abolida en el tiempo ya recuperado” (Aguirre, 1986:11)

En igual forma cuando Cohen habla del “parentesco y el ritual” aunque distintos en la forma, tienen mucho en común, y la separación entre ellos es a menudo arbitraria [...] Ambos son normativos [...] están enraizados en la estructura psíquica de los hombres a través de la socialización continua en la sociedad” (Cohen, 1979: 58). Inciden directamente en las “emociones y sentimientos”, además el autor afirma que son intencionales porque inducen a los hombres a actuar, y a la vez Turner menciona que en o un nivel más profundo los rituales revelan valores que son hechos socioculturales” (Turner, 1999: 49).

El rito se convierte en el “vehículo de la permanencia y del cambio, del retorno al orden o de la creación de un nuevo orden, una nueva alternativa” (Da Matta, 2002: 51). Los rituales tienen efectos sobre la sociedad en su conjunto, ritos como prácticas y disposiciones que conforman al sujeto.

Por otro lado, Turner sostiene que “los funerales en sí se encargan de los que se quedan en la tierra y no precisamente de los difuntos. Son momentos difíciles y de crisis familiar cuando los rituales facilitan la unidad de los deudos alrededor del sujeto ritual (Turner, 1999: 10). Además señala que “estos actos rituales son acontecimientos que producen grandes cambios sociales y de trascendencia en el grupo humano que se desarrollan o se producen” (Ibíd.: 51)

A todas estas acciones que se realizan alrededor de este evento, Ruz las describe como manifestaciones que representan “los múltiples espacios que ocupan los muertos y sus vínculos para con los vivos [...] para el mantenimiento de la identidad étnica, esa estrecha relación entre los vivos y los muertos ha sido una circunstancia fundamental” (Ruz citado en Broda, 2003: 665). Esta pérdida provoca lágrimas, risas, dolor profundo, lamentos desgarradores, con intervalos de rezo, y otros que Mauss las define como “reacciones psicológicas [...] descarga física y moral de sus tensiones, físicas y morales [...] (citado en Morín, 2007: 109).

Geertz señala:

...los ritos funerarios y las prácticas de duelo que siguen a aquellos se concentran alrededor de este deseo paradójico de mantener los lazos afectivos frente a la muerte y de romper todo lazo de manera inmediata y definitiva para asegurar el dominio de la voluntad de vivir sobre la tendencia a la desesperación. Los ritos funerarios conservan la continuidad de la vida humana, al impedir que los vivos se abandonen al impulso de huir sobrecogidos de pánico o al impulso contrario de seguir al muerto a la tumba (Geertz, 2001:146).

De hecho, Geertz plantea que “la cultura de un pueblo es un conjunto de textos, que son ellos mismos conjuntos y que los antropólogos se esfuerzan por leer por encima del hombro de aquellos a quienes dichos textos pertenecen propiamente” [...]. Este será el enfoque a utilizarse en el presente trabajo, en el cual se enfrentarán retos, como bien lo define Geertz, “una empresa presenta enormes dificultades y trampas metodológicas” (Geertz, 2001:372). Además de estimar a las culturas de estos pueblos originarios “eran consideradas semiculturadas con la posibilidad de culturizar”¹¹, estas dificultades culturales surgen a cada paso y en cualquier ámbito existente, y hasta la presente fecha, se mantiene esta situación tan compleja.

Es importante documentar y compartir las representaciones simbólicas y prácticas en torno a la muerte en la comunidad Zuleta. Como dice Le Goff la “memoria, como capacidad de conservar determinadas informaciones, remite ante todo a un complejo de funciones psíquicas, con el auxilio de las cuales el hombre está en condiciones de actualizar impresiones, que él se imagina como pasadas” (Le Goff, 1991: 131).

Según Benedict citado en Ticona, la costumbre es determinada tanto por la experiencia como por la creencia de las personas y sus manifestaciones son igual de diversas. Por lo que podría afirmar que la cultura y la costumbre son la matriz normada que se transmite de generación en generación y que modela la experiencia y conducta de los individuos haciendo de los mismos pequeñas criaturas de la cultura (Benedict citado en Ticona, 2005: 57).

Si echamos un vistazo al mundo andino en esta construcción, según Luz María De La Torre “existe un conjunto de actividades todavía existentes; y que están vivas sus tradiciones, sus lenguas, su propia sabiduría milenaria y cotidianidad. Sus propios “sacerdotes” o yachacuna; aquellos hombres sabios que nos indican con gran sencillez los secretos ocultos, de nuestra profunda sabiduría”, (De La Torre, 1999: 11).

Es así, que en la presente investigación tratará de evidenciar estas manifestaciones, específicamente en los ritos funerarios practicados en la comunidad de Zuleta. Se percibe en estos ritos una alta dosis de religiosidad católica, de división de género y la vida comunitaria

¹¹ Cuaderno de notas, clase de Epistemología clase dictada el 23/11/2009 por la profesora Isabel Ramos, 23,11,2009

solidaria. Además, es importante considerar que existe la diferenciación en los rituales funerarios para adultos y niños, para el caso de estos últimos, los rituales funerarios identificados se caracterizan por culpabilizar a los padres, abuelos, padrinos y demás por la falta de cuidados. Todo esto se pudo recopilar a través de las herramientas metodológicas implementadas en la investigación.

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO

Definición de muerte

El tema de la muerte ha sido trabajado desde diversos ámbitos, desde grandes filósofos, antropólogos y pensadores, para quienes la muerte es y ha sido un enigma inherente para los seres humanos, donde existe infinidad de inquietudes¹² al respecto, sin encontrar una respuesta certera que satisfaga a esta inquietud. Para todos los seres vivos nada es seguro sino la muerte, mucho más, para los seres humanos.

Si nos remontamos en el tiempo, encontramos estudios en la Arqueología como menciona Sandoval quién da a conocer uno de los primeros hallazgos arqueológicos que fue en Europa del Este y menciona que las diferentes expresiones en relación a ritos funerarios se remontan 45 y/o 50 mil años aproximadamente, donde encontraron un esqueleto tendido de espaldas rodeado de ramas, tapado de flores, una especie de cerco delimitado con piedras. Este descubrimiento de restos mortuorios al parecer concierne a los Neanderthales o al Neanderthal y en ellos se evidencian dos sucesos de gran relevancia: 1. La diferencia categórica que tenían estos seres humanos entre “vivo” y “muerto; y, 2. La afirmación de que la muerte es mucho más que un cuerpo inerte, o sea, ese camino a la desintegración que soporta el cuerpo, y que para los Neanderthales significaba la diferencia entre la muerte humana y la muerte animal, (Sandoval, 2006, 4).

Con respecto al primer punto cabe recordar que “la conciencia de la muerte propia es un hecho (pre)histórico y antropológico que demuestra el salto cualitativo que se desarrolla a partir del advenimiento de Homo sapiens” (Abt, s/f, 1).

Antropología de la muerte

En los inicios la Antropología, los autores eran catalogados como “especialistas de poltrona”, “etnógrafos librescos” o “topos de museo” (Cárdenas, 2005:159 – 159 en Mansilla, 2008: 75). Las investigaciones iniciales en el pasado estaban basadas en los relatos de viajeros, misioneros, oficiales coloniales y museos recientemente establecidos. Es desde aquí que surgió un tema nuevo para el conocimiento al que se le otorgó el viejo nombre de

¹² Como se dice en el prólogo de este texto: “que este aparente fin de la vida física, tal como la conocemos, pero ¿qué hay después de que fallecemos?, ¿nos vamos al cielo, al purgatorio, al infierno, a los planetas superiores, reencarnamos, estaremos en el limbo, nos integramos a la luz divina y formamos parte de ella o simplemente, desaparecemos?”(Gómez y Delgado, 2000: 6)

antropología” (Bohannon, y Glazer, 2007: xii). Todas las investigaciones desde 1800 permitieron avanzar o ampliar hacia futuras investigaciones, todo este bagaje de trabajos sirvió como base hasta la actualidad y en definitiva conlleva al éxito de la disciplina, y como dicen varios autores, que “estos significados son producto de los tiempos en que vivieron sus autores y hoy son relevantes para nosotros” (Ibíd., 2007: xv).

Al revisar los trabajos o investigaciones sobre la muerte desde la antropología vemos que:

Varios estudios antropológicos han revelado que en casi todo el mundo la muerte está fuertemente asociado con la fertilidad y la vida, y que las percepciones acerca de la muerte incluyen la idea de que ésta también trae la regeneración de la vida (cf. Bloch y Parry, 1982). Veremos que, en los Andes en general, y en Pesillo en particular, la asociación entre muerte, la renovación de la vida y la fertilidad también es fuerte (Ferraro, 2004: 181)

Cabe señalar que la antropología de la muerte al igual que otras áreas de esta ciencia, se sostenía de las “herramientas epistemológicas, teóricas, metodológicas y conceptuales existentes en su tiempo” en (Mansilla, 2008: 75), es muy importante revisar desde sus inicios para determinar su desarrollo y cómo las relacionaban con las grandes tendencias de pensamiento de esa época principalmente de la antropología evolucionista.

La “antropología evolucionista”. Entre las características que detenta, esta antropología, es una serie de premisas asumidas: es heredada directa del evolucionismo sociológico y biológico; son universalistas; utiliza un método comparativo; busca los orígenes de las instituciones y creencias culturales; y los representantes de esta antropología se caracterizan por no visitar aquellas sociedades vivas de las que a veces hablan [...] (Mansilla, 2008: 74 y 75).

Entonces, tomando las principales ideas de la antropología de la muerte, vemos que el centro de atención recae en la persona fallecida, el cuerpo recibe cuidados específicos como las reglas morales de los vivos lo determinen: (entierro, regalos para el “camino” como pueden ser adornos y alimentos, etc.). Pero, por otro lado, está la construcción simbólica que se crea alrededor de la muerte. Este acontecimiento deja de ser un hecho eminentemente biológico y trasciende al mundo de las representaciones, de las emociones y las creencias (Abt, s/f, 5).

En todas las culturas, la muerte ha sido uno de los misterios que los seres humanos, sin importar el tiempo, han tratado de interpretar con explicaciones afines a la realidad social y cultural. La antropología ha servido como una herramienta que nos permite ver las diferentes manifestaciones culturales de “ese otro”. Desde la antropología contemporánea, es que nos permite según Thomas:

L.V. Thomas (1993) establece la diferencia entre la sociedad de acumulación de hombres (la negro-africana) y la sociedad de acumulación de bienes (la civilización occidental). En la primera, la actitud frente a la muerte es de aceptación y trascendencia (desplazamiento, cambio de estado o reorganización de los

elementos de la persona anterior); en la segunda la actitud es la negación (para el fiel cristiano es el acceso a la eternidad. [...] Philippe Ariès (1999) desarrolla una periodicidad de las actitudes ante la muerte en las sociedades occidentales, tomando como punto de partida para su análisis, la muerte en la primera Edad Media aportada por la literatura de esa época. [...] Desde el siglo VI al XII, la muerte estaba domesticada, domada, en tanto se encontraba regulada por un ritual consuetudinario [...] (Abt, s/f, 6).

Con respecto a la muerte¹³ sería como la hermana gemela de la vida, este constante transitar en la vida pero junto a ella, es decir, la muerte, pero sin mayor o nada de conciencia de su presencia, “la vida y la muerte son complementarias como la cara y la cruz de una moneda” (Thomas, 1991: 36), pero cuando vemos que alguien cercano fallece nos sentimos angustiados, horrorizados, afligidos; ante su presencia, nos produce un gran vacío, se incrementa el miedo a morir, a abandonar este cuerpo, el miedo de dejar de vivir y, por ende, un gran temor al más allá, o es “la muerte es una posibilidad absolutamente cierta; es la posibilidad que hace posible toda posibilidad” (Levinas, 2005: 63).

Si pensamos en la muerte como hermana gemela de la vida, ante esta dualidad, Thomas dice que “la muerte ha sido asimilada con frecuencia al nacimiento, tanto en el ámbito de los ritos funerarios como en el de las creencias (sobre todo la creencia de la reencarnación), es probable porque la frontera entre la vida y la muerte no es fácil de determinar” (Thomas, 1991: 35)

Algunos investigadores afirman que la antropología desde sus inicios se ha interesado por la investigación alrededor de las concepciones y prácticas relacionadas con la muerte en las diferentes culturas. “Los desarrollos teóricos alrededor de este tema han servido para especular sobre el papel de la muerte y los sueños en el origen de la religión [...] (Frazer 1993 y Tylor 1871 citados en Cipolletti y Langdon, 1992: 3”) (en Álvarez, 2011:19).

A partir de la revisión de estos planteamientos de los grandes exponentes de los textos clásicos de la visión antropológica, se tuvieron mayores elementos para seguir investigando sobre la muerte y sus distintas interpretaciones. Mansilla sostiene en relación al tema de la muerte que este acontecimiento, físico y simbólico, está formado por dispositivos que han sido validados por diferentes estudios durante el siglo XX. Aspectos como el acceso hacia los cadáveres, los sitios fúnebres y mágicos hacia donde transitan los muertos son continuamente revisados y discutidos con las investigaciones actuales (Mansilla, 2008: 83).

¹³ “Esta mirada hacia la antropología hunde raíces en la especialidad de esta ciencia en determinar los comportamientos culturales de los diversos grupos étnicos” (García-Orellán, s/f:306).

Pero cabe señalar que ciertos investigadores que han trabajado sobre el tema de la muerte lo hicieron desde sus escritorios, sin realizar un trabajo etnográfico, es relativamente reciente la inclusión de la etnografía de acontecimientos funerarios. Probablemente, en estas investigaciones bibliográficas pesó la perspectiva occidental (algunos investigadores británicos) haciendo una lectura de la muerte y sus prácticas como si se trataran de hechos surrealistas que exotizaban ciertas prácticas funerarias. El entierro el velorio, la sepultura, en suma, la actitud frente al cadáver, marcan a su vez, el paso de la naturaleza a la cultura” (Abt, s/f, 3).

De hecho, la interpretación del hombre arcaico con respecto a la muerte, el mundo es de alguna manera un *alter ego*, un foco de fuerzas vivas que es preciso respetar, con el cual establecen relaciones vivientes y cotidianas, humanizadas, del orden del discurso, con el cual se vive en simbiosis estrecha –revelada tanto por el análisis de los elementos constitutivos del yo, como por el uso ritualizado de las técnicas y que por lo tanto él no podría destruir sin destruirse a sí mismo (Thomas, 1983:32)

En las sociedades consideradas modernas, desde el siglo XVII se observa que la interpretación de la muerte va a ser clericalizada: el velatorio, el duelo y el cortejo se convierten en ceremonias de la iglesia. Se produce con ello un cambio profundo de las actitudes de los seres humanos ante la muerte, puesto que el cuerpo muerto, antiguamente objeto familiar, posee ahora un valor tal que su vista se vuelve insostenible. La disimulación del cuerpo ante las miradas no constituye el rechazo de la individualidad física, sino el rechazo de la muerte carnal del cuerpo. Se vuelve impropio mostrar durante demasiado tiempo el rostro de los muertos, aunque su presencia resulta necesaria porque ayuda a la conversión de los vivos (Abt,s/f: 7)

En Occidente, donde se busca una rentabilidad y beneficio económico, el mundo es sobre todo objetividad, y es utilizado, quizás a largo plazo. Este enfrentamiento del ser humano entre la temporalidad y la permanencia, en algunas culturas, le conduce a la búsqueda de respuestas a través de la religión -como un instrumento- porque

...la estrecha relación de la muerte con la religión es la presencia en todos los sistemas religiosos de una “escatología” teórica, que desarrolla la reflexión sobre lo relativo al final de la vida, y unos rituales funerarios de extraordinaria importancia para la vida social. Del arraigo de estos últimos da una idea el hecho de que las exequias sean en las secularizadas sociedades actuales el elemento que mejor resiste a la crisis generalizada de las prácticas religiosas. Pero constatada la relación entre muerte y religión ¿cuál es el sentido de esta relación? La primera respuesta, presente ya en la Antigüedad, pero desarrollada y divulgada en la Modernidad, pretende que la muerte es el origen de la religión; la segunda, presente también a lo largo de la historia humana, sostiene que la religión,

surgida de la toma de conciencia del más allá del hombre que nuestra tradición identifica como Dios, ha procurado al hombre su peculiar vivencia de la muerte y la resistencia a morir que expresan las diferentes representaciones religiosas de la supervivencia. La primera respuesta insiste en el miedo a la muerte y el deseo de inmortalidad como raíces de las religiones, sus creencias y prácticas rituales [...] la muerte la que ha llevado al hombre a crear la religión; es la presencia del Misterio en el hombre la que ha desvelado al hombre la limitación que es la muerte y ha sembrado en él, ha hecho posible, en el interior de una vida mortal, el deseo y la esperanza de la supervivencia (Velasco, s/p: 2003)

Este componente que es la religión ha brindado tranquilidad. Creo que hay que considerar a los seres humanos con sus propias posibilidades y limitaciones, y dentro de esto entender que la muerte va más allá del final, la muerte como lo afirma Sandoval, es un hecho que contiene sentido para los seres humanos, tiene una razón de ser, un por qué y un para qué (Sandoval, 2006).

Diversidad de ritos funerarios

Con respecto a los ritos funerarios puede haber una infinidad de diferenciación en las prácticas según cada pueblo y cultura. Van Gennep realiza la siguiente afirmación:

Según sea el pueblo, edad, sexo, y posición social del individuo [...] los ritos funerarios se complican, por cuanto que un mismo pueblo posee por lo general acerca del mundo de ultratumba varias concepciones contradictorias o diferentes que se enmarañan, lo cual tiene su repercusión sobre los ritos, y para más complicación se entiende que, una vez acaecida la muerte, no es idéntico el destino de los diversos elementos con que se considera que el hombre está formado: cuerpo, fuerza vital, alma-soplo, alma-sombra, alma-pulgar, alma- animal, alma-sangre, alma-cabeza [...] Algunas de estas almas sobreviven, para siempre o por algún tiempo; otras mueren (Van Gennep, 2008: 204-205).

Al revisar toda la literatura sobre muertes, he observado que existe infinidad de prácticas rituales, o diferentes cosmovisiones en dónde no importa la ubicación geográfica de cada uno de los grupos étnicos, de alguna manera como dice Gómez, estas culturas sin importar la distancia comparten costumbres parecidas en lo relativo a la veneración de los fallecidos y honrar el alma de los muertos; pero también se debe agregar que factores como: el respeto, el temor a los muertos y el anhelo a una mejor existencia en el más allá es casi un sentimiento universal (Gómez, 2000: 82).

Otras interpretaciones sobre la muerte como lo explican Gómez y Delgado surge donde hay

...posibles respuestas (que) nos han llegado a través de oraciones, meditaciones, otras por medio de las diversas religiones y algunas más de culturas y filosofías antiguas, sobre todo prehispánicas y orientales, en estas últimas el budismo e islamismo destacan la reencarnación como una casi infinita rueda de vida-muerte-reencarnación, hasta llegar a alcanzar el más alto grado de perfección o evolución que los seres humanos podemos lograr (Gómez y Delgado, 2000:6)

De esta manera, existen diversidad de definiciones, y formas de muerte sin importar la forma, puesto que al final se llega a la muerte “biológica, que culmina en el cadáver, el cual experimenta una prolongada tanatomorfosis (enfriamiento, rigidez, livideces y petequias, putrefacción, estadio final de mineralización)” (Thomas, 1991: 12),

Sin embargo, cualquier definición que hagan:

...siempre logran eludir los condicionamientos ideológicos. Las de los filósofos, en especial, sólo son inteligibles si se las sitúa en la totalidad de sus sistemas de pensamiento, [...] de acuerdo a Simeon, discípulo de Kant, “la muerte es el paso del tiempo y de la conciencia al acto”, en tanto que el nacimiento es “el paso lógico del acto da la conciencia y al tiempo”; nacer y morir son pues maneras de pensar, no maneras de ser. En cuanto a la formulación de Feuerbach, puede muy bien provocar asombro: La muerte es la muerte de la muerte (Thomas, 1991: 41,42)

Algunos filósofos como Heidegger y Theihard de Chardin han escrito en entorno a la muerte, “es un tema que inquieta y desvela al hombre” (Montiel, 2003: 60). Todo lo que encierra este término “muerte” y que nos lleva a la reflexión que los seres humanos tenemos dos caminos ineludibles como son la vida y la muerte. Este proceso no se escapa a ninguna cultura. En esta finitud entre nacer y morir se desarrollan grandes acontecimientos que marcan la forma como se enfrenta a esta dimensión del ser.

La muerte es el final del “estar en el mundo” y, como tal final, se interpreta a partir “existir para la muerte” del hombre, que es una comprensión previa del ser esencialmente sometido a juicio dentro del hombre. La muerte como fin del “estar en el mundo” caracteriza a la muerte como angustia. Muerte que hay que afrontar en la angustia como valor y no como pura pasividad. Muerte en la que “ser hasta la muerte” se perfila “qué ser”, como ser su ser en el “todavía no” (Levinas, 2005: 72)

Existe más pensamiento acerca de la muerte como había dicho un gran filósofo que “la muerte es la muerte de la muerte” (Feuerbach citado por Thomas, 1991:42). Se podría decir que la muerte es la ausencia de la vida, “[...] la muerte es la cesación definitiva de la materia viva, [...]” (Enciclopedia soviética citado por Thomas, 1991, 41). De cualquier manera se llega a la muerte.

La muerte llega en su momento a todos, pero partiendo de este punto todo depende de la forma como nos enfrentamos a este hecho ineludible.

Sandoval diferencia muy bien esto de la siguiente manera “como muerte real aquella que significa desaparición, cadáver, descomposición y que puede producir horror o terror. La otra muerte, la que es festiva, la que puede ser representada iconográficamente y que es ritualizada” (Sandoval, 2006: 6).

Existen diferentes formas de ver la muerte en el universo, “la especie humana es la única para quien la muerte está presente durante toda la vida, la única que acompaña a la muerte de un ritual funerario, la única que cree en la supervivencia o en la resurrección de los muertos” (Morín, 2007: 9), siendo este un hecho social, con todo y lo anterior inciden factores histórico - económicos y políticos para determinar el tipo de duelo que tendrá cada individuo porque es una fase única para cada uno de los seres.

La muerte ha sido estudiada por todas las corrientes filosóficas desde su inicio “que el pensamiento clásico –griego o medieval- haya permanecido absolutamente ajeno al misterio de la muerte. Se trata más bien que allí la pregunta por la muerte adquirió sesgo o modulaciones diversas” (Cataldo, 2003: 2), y cada una de ellas de alguna manera la estudian, niegan, la huyen o la ignoran, incluso abren esta puerta llena de misterio, incertidumbre, con el riesgo de encontrarse con algo inevitable para todos los seres humanos. Esto lo explica Morín de la siguiente manera:

La muerte no tiene aspecto de querer dejarse superar puesto que continúan produciéndose muertes. Permanece inmutable ante los ataques de la filosofía. Se producirá entonces la “crisis de la muerte”. A medida que el hombre se desembarace de los imperativos culturales (Morín, 2007: 294).

Ahora, si partimos desde la visión cristiana estaríamos hablando de “dualismo alma/cuerpo y la distinción entre el hombre y el animal. [...] la muerte humana consiste en la separación del alma y el cuerpo” (Thomas, 1991: 42), es decir que “la muerte implicaría el final de la vida física pero no de la existencia¹⁴.

Aquí se hace referencia a lo que dice Cataldo que “el pensamiento griego y medieval no era tanto la condición mortal del hombre, cuanto la posibilidad de la supervivencia e inmortalidad del alma humana” (Cataldo, 2003: 2).

Se puede decir que la muerte es parte de la vida y viceversa, de cierta manera hay conciencia de la existencia de la muerte pero no por ello dejamos de ponernos obstáculos para su aceptación, poniendo trabas a lo que significa la muerte como cita Cataldo en este texto que:

Uno de los primeros y más significativos autores en sostener la absoluta exterioridad de la vida y la muerte fue Epicuro. En Carta a Meneceo, Epicuro sostiene que la muerte no es un mal y, por ello, no es temible, sino incluso que no representa nada para el hombre. “Acostúmbrate –dice Epicuro- a pensar que la muerte para nosotros no es nada, porque todo bien y todo mal residen en las sensaciones, y precisamente la muerte consiste en estar privada de sensaciones”. La muerte no solo no nos afecta, sino que incluso no es, ni para –vivos ni para muertos, nada real: “El peor de los males, la muerte, no significa nada para

¹⁴ En: <http://www.google.com.mx/search?sourceid=navclient&aq=3&oq=definicion&hl=es> 26, junio, 2012, hora 11:59

nosotros, porque cuando vivimos no existe y cuando está presente nosotros no existimos”, sentencia Epicuro (Cataldo, 2003: 2).

De cierta manera Epicuro tiene razón al decir esto, para qué sufrir ante la presencia constante de la muerte, si una vez fallecidos no sentimos su brutal llegada. Deberíamos disfrutar de la vida, el presente, tal como argumenta Epicuro y Lucrecio está orientado a restar toda significación de la muerte para la vida. La muerte, finalmente, no es algo que nos deba importar ni preocupar: ajena a la vida es algo que de ninguna manera nos alcanza. Paradójicamente, si algo significa la muerte para la vida es que nada significa (Ibíd.: 3).

En el pensamiento occidental contemporáneo, Cataldo afirma que la muerte es en el centro mismo de la reflexión y es considerada como una preocupación que viene de la condición humana. Dado que tarde o temprano la muerte nos llega y que esta fase cuando llega nos afecta, y que esto es parte de la vida. Llegado el momento, los seres humanos debemos asumir la muerte, que hay que interiorizarla y que no se logra nada con rechazarla (Ibíd.: 3).

Del mismo modo este autor retoma la idea de Heidegger de la siguiente manera:

Sólo con relación al fin, sólo respecto de la posibilidad extrema de la muerte, las posibilidades fácticas, antepuestas a dicho fin irrebasable, se destacan en todo su verdadero valor y cualidad. Toda decisión, en este sentido, resulta incierta y provisional hasta que no se contempla a la luz de la muerte. *La libertad para la muerte* no significa, por consiguiente, determinar ni disponer, ni menos elegir la muerte, sino abrirse y, en cierto modo, “abandonarse” a ella como una posibilidad extrema e indeterminada; posibilidad sin la cual no cabe salvar ni recuperar el propio ser sí mismo. Más todavía, toda “realización” de la muerte como posibilidad, ya sea comportándose frente a ella como algo “ante los ojos” o “ante la mano”, constituye una forma de huida y ocultamiento. Lo que así se oculta en la misma existencia en su total singularidad. Por ello, sólo a la luz de la muerte el Dasein propiamente existe (Cataldo, 2003: 18).

Desde este acápite la visión de la muerte será vista desde el mundo indígena latinoamericano, llena de magia y colorido.

Prácticas funerarias desde Latinoamérica

Todo lo revisado pertenece al pensamiento occidental sobre la muerte. Por lo tanto, es importante tener una mirada desde la complejidad cultural de América Latina desde el mundo indígena, en donde se mostraban incalculables formas de prácticas funerarias, aquí y ahora en lo relacionado a la cuestión de la vida después de la muerte, donde la muerte como tal no existe, Flores y Abad destacan la forma como en las múltiples culturas de América Latina, la muerte es considerada no únicamente como la otra fuente de la vida, la trascendencia de esta

fase o nivel hacia otro que va mucho más allá, está pensada como el alumbramiento y origen de la vida “entre aymaras y quechuas, relación de la que habla Xavier Albó-, e inclusive los muertos aparecen como agentes comprometidos en la crianza de la vida (...) como entre los mayas, donde los muertos se ocupan y atienden viveros de niños en el mundo subterráneo- en el caso del texto de Mario Humberto Ruz” (Flores y Abad, 2007: 17).

En este hemisferio del planeta tienen mucha variedad y heterogeneidad las prácticas funerarias donde:

...tienen que ver con prácticas pre hispánico, otras con los de procedencia occidental cristiana, otras con influencia africana, etc. En México por ejemplo las costumbres y prácticas que dan sentido espiritual a la muerte son tan distintas entre sí que es muy difícil narrarlas a todas. Solamente tomaré dos modelos, el primero que tiene que ver con los elementos de ornato funerario en la Huasteca donde el uso de las flores, las fiestas pero sobre todo el personaje conocido como el rezandero establecen contacto con los muertos. Principalmente el rezandero es quien maneja símbolos, realiza rituales, hace oraciones y cánticos a través de los cuales se comunica con el mundo de los difuntos (Cipolletti y Langdon, citando a Ruvalcaba 1992: 201 en Álvarez, 2011: 20).

Podemos observar que en América del Sur, se presentan una multiplicidad de manifestaciones rituales relacionadas a la muerte, donde han pasado por grandes procesos de transformación. Desde hace más de 500 años esta construcción cultural y religiosa debido a su transformación al cristianismo, donde sus vidas, costumbres, creencias han estado entredichas, aún mantienen su identidad cultural, y sobre todo sigue a flote su cosmovisión.

La cosmovisión indígena andina de finados

En la cosmovisión andina se tiene la creencia en la vida después de la muerte, en cuyo pasaje los difuntos necesitan de ciertos elementos de la vida terrestre. Una muestra, por ejemplo, es la serie de arreglos con los muertos que por esta razón deben ir cargados de comida, bebida, para que en el otro mundo no sufran hambre o sed. Además hay la creencia de que al no realizar los rituales al difunto, éste puede molestarse y convertirse en “alguien peligroso”¹⁵. En este sentido, consideramos que enviar los diferentes objetos personales, como realizar los rituales son formas de romper con la presencia del espíritu del difunto.

En los pueblos indígenas de los Andes, uno de los rituales más renombrados es la manifestación en la fiesta de finados, celebrada de manera tradicional, fiesta que la doctrina católica-cristiana no logró apagar. Entre las costumbres más reconocidas, se encuentra la visita a las tumbas de los seres queridos y acompañar con grandes banquetes el día 2 de

¹⁵ Esta creencia viene de la tradición oral

noviembre para comer, charlar junto con ellos, es una forma de recordar a los familiares que ya han partido al otro lado.

La fiesta de difuntos no se reduce sólo a este ritual. Existe una conexión externa como la abundancia de juguetes artesanales que aparecen por esas fechas. Juguetes de barro, hojalata, madera y textiles. La tradición plantea que son los obsequios que los antepasados traen a los niños con motivo de las fiestas de difuntos. Por eso, los rituales de Finados más no en Navidad, es la ocasión para las comunidades rurales de la Sierra centro-norte de regalar juguetes a los niños (IPANC- 2010).

Dentro de este contexto, el estado liminal del alma del difunto perdura y tiene que ser mitigado mientras vivan sus deudos, mientras la conexión con los vivos despliegue un sinnúmero de relaciones simbólicas entre vivos y muertos.

Comunidad indígena y ritos funerarios

A lo largo de la historia, los pueblos indígenas fueron obligados o introducidos a la evangelización por parte de los grupos dominantes. Con esta concepción los blanco-mestizos emprendieron una política de evangelización y civilización, imponiendo su lengua, educación, religión y sometiéndolos a la esclavitud, eliminando su propio idioma, religión y tachando sus prácticas de exóticas, peligrosas o bárbaras y, en el peor de los casos, como salvajes.

Más aún, con la llegada y la consolidación de los españoles en América, impusieron sus prácticas y elementos culturales como la lengua, las formas de organización, su cosmovisión, donde nuestros antepasados fueron sometidos, obligados a dejar y a adoptar nuevas prácticas, ajenas a su realidad.

Pese a la dominación, Yáñez comenta “lo que quería demostrar era que a pesar de su formal conversión, los indígenas no dejaban sus tradiciones. Más que una guerra de poderes políticos o económicos era un conflicto de significaciones” (Yáñez, 2002: 29). En otras palabras se podría decir que Bhabha, citando a Fanon, afirma que es muy importante para las poblaciones sometidas mantener sus tradiciones culturales indígenas y rescatar sus historias que han sido coartadas por las culturales occidentales colonizadoras, que estos pueblos tienen su propia historia y que los pueblos tienen su propia diversidad (Bhabha 2002, 26).

Como afirma Moya “a pesar de los diferentes grados de sincretismo que existen entre la cultura indígena y las que han sido dominantes –inca y española-, los indígenas siguen conservando su propia comprensión del mundo”. Nuevamente se plantea que “el sincretismo religioso no solo se dio con el catolicismo sino con la religión impuesta por los incas. [...]. El amplio santoral católico y las [...] advocaciones a la Virgen y a Cristo han permitido a los

indígenas hacer coincidir sus celebraciones ancestrales con las fiestas religiosas católicas” (Moya, 1997: 196-197). Actualmente se evidencia esta práctica en la cotidianidad de la comunidad de Zuleta, donde la religión católica ha penetrado profundamente, y en los últimos años también la evangélica.

La comunidad de Zuleta, pese a la invisibilización y abandono durante siglos, ha logrado perpetuar su cultura, sus costumbres y ritos, los mismos que han permanecido trasladados o escondidos bajo fiestas cristianas. Por esta razón, es importante la concientización de la población indígena sobre la preservación de las costumbres y tradiciones en las comunidades, organizaciones rurales y urbanas porque nos permitirá el fortalecimiento de la cultura indígena en las futuras generaciones. Esta invisibilización del grupo humano no nos conduzca a la “muerte más horrible que consiste en privar a un pueblo de su cultura, sus raíces y sus valores, negándole por lo tanto el derecho a preservar su identidad” (Thomas, 1991: 19).

En el momento de estas prácticas rituales en este grupo humano, además de una mayor compenetración, sirve también como “espacios lúdicos y de recreación, los rituales y los múltiples horizontes que los configuran y que son producidos por ellos, posibilitan la comprensión y la crítica de la propia sociedad y forma de vida” (Díaz, 1999: 315). El rito según Aguirre es el “nexo en lo ideal y lo realizable para conjugarse en una regla aceptable como manera de vivir, [...] identificarse con las fuerza de la naturaleza, el poder desconocido” (Aguirre, 1986: 8).

A lo largo de la historia, en este proceso de globalización que vive el mundo, la realidad cambia y los seres humanos también. Por esta razón la cultura, costumbres o ritos son flexibles para poder adaptarse a estos cambios violentos y proporcionar nuevas soluciones, y esto se produjo en la cultura indígena (aculturación), se transformó; hay un dinamismo interno en las sociedades (indígena, mestiza), hay un constante intercambio entre culturas, lo cual alimenta, estimula, y lo ideal sería que la cultura dominante no absorba y no se convierta en conflicto, sino que se convierta en riqueza para ambos.

Como dice la profesora Isabel Ramos “la identidad no es pura ni natural, se construye y se modifica permanentemente en la interacción de los sujetos con los otros, en la sociedad constituida y marcada no es posible la pureza¹⁶, por lo tanto no son necesarios los enfrentamientos o las supremacías.

¹⁶ Anotación de la clase de Epistemología con la profesora Isabel Ramos, 25,11,2009

Podríamos manifestar que esta coexistencia de mundos diferentes posibilita, a la vez, la coexistencia de voces diferentes que reconfiguren espacios para una posible coexistencia en este mundo diverso, es decir, la conciliación de culturas e ideas originalmente distintas.

La muerte y los ritos de paso como los acontecimientos sociales y culturales pueden parecer temas de investigación incompletos. Al mismo tiempo pueden servir para ser criticados, analizados, y continuar retroalimentándolos, esto puede y debe suceder en nuestro propio país, y mucho más en relación con otros países. La única forma es seguir investigando al respecto, ya que el conocimiento humano nunca será un trabajo concluido.

Metodología utilizada

La investigación etnográfica, descriptiva e histórica

La investigación etnográfica

Montero (1984) señala que una característica relevante de la etnografía es que incorpora las experiencias, actitudes, creencias, pensamientos y reflexiones de los participantes, entonces la investigación etnográfica, supone describir e interpretar los fenómenos sociales desde la propia perspectiva del participante, tal como son expresadas por ellos mismos.

Denis & Gutiérrez (1996) afirman que en este tipo de investigación se asume que las acciones sociales se producen en los participantes según su forma de percibir, entender, interpretar, juzgar y organizar su mundo y no hay una vía más propicia que la de preguntar directamente a los participantes por qué actúan de determinada manera.

La investigación descriptiva

Para Tamayo y Tamayo (1997), este tipo de investigación comprende el registro y descripción de los fenómenos, logra caracterizar un objeto de estudio o una situación concreta, señala sus características y propiedades. Combinada con criterios de clasificación sirve para ordenar, agrupar o sistematizar los objetos involucrados en el trabajo indagatorio. Puede servir de base para investigaciones que requieren un mayor nivel de profundidad.

La investigación histórica

Para Tamayo y Tamayo (1997), la investigación histórica trata de la experiencia pasada, se aplica no sólo a la historia sino también a las ciencias de la naturaleza, al derecho, la medicina o a cualquier otra disciplina científica. En la actualidad, la investigación histórica se presenta como una búsqueda crítica de la verdad que sustenta los acontecimientos del pasado.

La metodología cualitativa

Para Taylor & Bogdan 1987 (en Cohene 2004: 26), la metodología cualitativa se refiere en su más amplio sentido a la investigación que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable es un modo de encarar el mundo empírico:

1. La investigación cualitativa es inductiva: los investigadores siguen un diseño de la investigación flexible.
2. En la metodología cualitativa el investigador ve al escenario y a las personas en una perspectiva holística: ve como un todo, estudia a las personas en el contexto de su pasado y de las situaciones en las que se hallan.
3. Los investigadores cualitativos tratan de comprender a las personas dentro del marco de referencia de ellas mismas.
4. Los investigadores cualitativos suspenden o aportan sus propias creencias, perspectivas y predisposiciones: Nada se da por sobreentendido. Todo es un tema de investigación
5. Para el investigador cualitativo todas las perspectivas son valiosas: aquellas personas a las que la sociedad ignora a menudo obtienen un espacio para exponer sus puntos de vista.
6. Los métodos cualitativos son humanistas: incluye el aspecto humano de la vida social, llegan al aspecto personal a la vida cotidiana al interior de las personas e integra conceptos tales como belleza, dolor, fe, sufrimiento, frustración, y amor cuya esencia se pierde con otros enfoques investigativos.
7. Para el investigador cualitativo, todos los escenarios y personas son dignos de estudio: todos son a la vez similares y únicos.
8. La investigación cualitativa es un arte: el investigador es un artífice pues es alentado a crear su propio método, se siguen lineamientos orientadores pero no reglas, los métodos sirven al investigador, sin embargo, el investigador nunca deber ser esclavo de un procedimiento o técnica.

Técnicas históricas de recolección de datos

Las fuentes orales

La palabra no resulta tan efímera como parece, ella constituye la forma más antigua y generalizada de transmitir conocimientos y ocupa por esa razón un lugar relevante entre las fuentes históricas.

Una cantidad importante de información que hoy se ofrece plasmada por escrito, fue tomada en su origen de testimonios orales.

Para Plasencia et al. (1985), las fuentes orales constituyen un instrumento necesario para conservar por escrito los elementos de la cultura, la información transmitida oralmente a través de varias generaciones, constituye un apoyo para la reconstrucción del pasado.

Tipos de fuentes orales.

Fuentes orales directas: son aquellas que transmiten información oral obtenida directamente por personas que estuvieron vinculadas a los hechos en calidad de participantes o testigos. Este tipo de fuente constituye un testimonio de incalculable valor histórico, puesto que suministra no sólo vivencias, sino detalles muy particulares del acontecimiento: informantes clave, entrevistas históricas, historias de vida.

Fuentes orales indirectas: son las que transmiten información de manera colectiva, sin precisar ni la calidad ni el número de participantes en la cadena transmisora, por lo que también puede atribuírseles el carácter de impersonales o masivos, e incluyen: ritos, rumores, leyendas, anécdotas, fábulas, refranes, dichos, cantos populares (Clasificación elaborada por G. Bauer, citado por Plasencia, 1985)

Caracterización y descripción metodológica

En la presente investigación se indagará las diferentes concepciones de la muerte de forma universal, y luego se enlazará con las prácticas desde la Concepción *Kichwa* de la muerte: caso de la comunidad de Zuleta, específicamente rituales funerarios de una comunidad eminentemente andina (desde la cosmovisión) “tal es el proceso histórico en el que se sumerge la fiesta y el ritual indígena, el cual perdura hasta los días de hoy con matices culturales casi idénticos, cambiados en cierta forma por las circunstancias históricas” (Aguirre, 1986: 35).

Hay mucho que contar, desde los propios habitantes de la comunidad de Zuleta; mi aproximación a la comunidad estará dirigida a: primeramente como investigadora y segundo, mi papel como parte de la comunidad, la integración de mi persona en las actividades de los pobladores. De esta forma, no habrá ningún obstáculo, rechazo o exclusión¹⁷ por parte de los pobladores. Dada mi naturaleza de pertenencia, y ahora mi posición de investigadora no tengo mayores inconvenientes, puesto que mantengo lazos cercanos con el lenguaje¹⁸ y

¹⁷ Anotación de la clase de Epistemología con la profesora Isabel Ramos, 25,11,2009.

¹⁸ Pese a que no hablo quichua con fluidez, entiendo perfectamente.

simbolismos que utilizan. Es decir, en la presente investigación parto de una visión *emic* y *etic* (Harris, 1995: 34-38).

El trabajo de campo consistió en realizar entrevistas, observación participante¹⁹, me ayudé con la información que en su momento hice para el proyecto de tesis, pero dicho material no fue suficiente en este momento, y por esta razón tuve que recurrir a más entrevistas para desarrollar la tesis.

En este último viaje (23 de junio del año 2012) hablé con algunas personas mayores (entre 50 a 60 años), quienes me contaron sobre el tema investigado. Con el paso del tiempo vi que me faltaba algo más, entonces seguí investigando. Aprovechando el viaje a Quito de personas que conocen del tema, realicé entrevistas. No pude incluir la percepción de personas más jóvenes sobre los rituales funerarios en la noche de la velación.

De una forma u otra he participado en dos velorios, y he visto la realización de estos rituales en otras ocasiones.

Pese a haber salido de la comunidad a temprana edad, de alguna manera sigo siendo parte de ella, entiendo perfectamente el sentir de cada uno de ellos pues su realidad no me es ajena. Por otro lado, también debo agregar que este período de trabajo constituyó el momento “de una realidad que debe ser negociada con sujetos (miembros) que tienen sus propias teorías e interpretaciones de la cultura que da coherencia a sus vidas” (Muratorio, 2005: 131), sin importar si uno es parte o no de dicha comunidad.

Tengo el privilegio de contar con una prima que me introdujo a todas las actividades. Ella y su familia son muy reconocidas en ese medio y, con esta ayuda, me integré al grupo sin mayores problemas. Una vez ingresada al medio, no tuve el problema para manejarme. Dada mi naturaleza de auto pertenencia, de alguna manera tengo lazos con la estructura del lenguaje que utilizan, pese a que como lo he mencionado, no hablo el mismo idioma, pero lo entiendo perfectamente.

Debo agregar que en mis primeros ingresos a la comunidad con las autoridades tuve problemas. Con ellos sentí que no tuve la misma apertura, vi que mi ruptura a temprana edad con la comunidad sí afectó mi relación, para ellos fui casi una desconocida. También pienso que no me podían atender con rapidez debido a su trabajo, además no siempre trabajan en el mismo sitio, sino en Ibarra. Dada mi cercanía a la población de la comunidad de Zuleta siento que no pude aprovechar al máximo estas actividades y oportunidades, porque lo veía como algo que forma parte de mí, pero esto es normal cuando uno forma parte de la comunidad, a

¹⁹ Esperar algún velorio para realizar la observación participante.

la vez, me sentí distante y lejana, debido a mis experiencias urbanas y a mi rol como investigadora.

CAPÍTULO III

CAMBIO CULTURAL EN MANOS DEL “DESARROLLO”: EL CASO DE LA TRANSFORMACIÓN AGRARIA DE LA HACIENDA ZULETA.



Foto # 1: Mujeres de Zuleta con vestido bordado tradicional, www.zuleta.com/html/about.html&...

Ubicación de la comunidad de Zuleta

Zuleta no es solamente la tierra donde nací y donde quiero realizar esta investigación, es mucho más y tiene su historia, según el texto de Alvear²⁰ viene desde 1691, aquí está la historia de Zuleta desde sus inicios:

Zuleta y Anexas y comunidad de Zuleta fueron entregados a los misioneros Jesuitas por la corona española. Introduciendo con ellos métodos y técnicas de cultivo; así como también la explotación ganadera traídas de España, para más tarde establecer los telares y los obrajes. (...)

En el año de 1767 y por orden del Rey Carlos III, los padres jesuitas fueron expulsados de estas zonas, a raíz de lo cual la actual “Zuleta y Anexas Cia. Ltda... y comunidad Zuleta” fueron confiscadas y vendidas al canónigo Gabriel Zuleta. (...) se los conocía con el nombre de hacienda Cochi Caranqui Alto.

Con la muerte de Gabriel Zuleta, la hacienda pasó a manos de la familia Posse, y luego por herencia a la familia Gangotena Posse, la misma que hizo mucho por volver al estilo de trabajo de los Jesuitas.

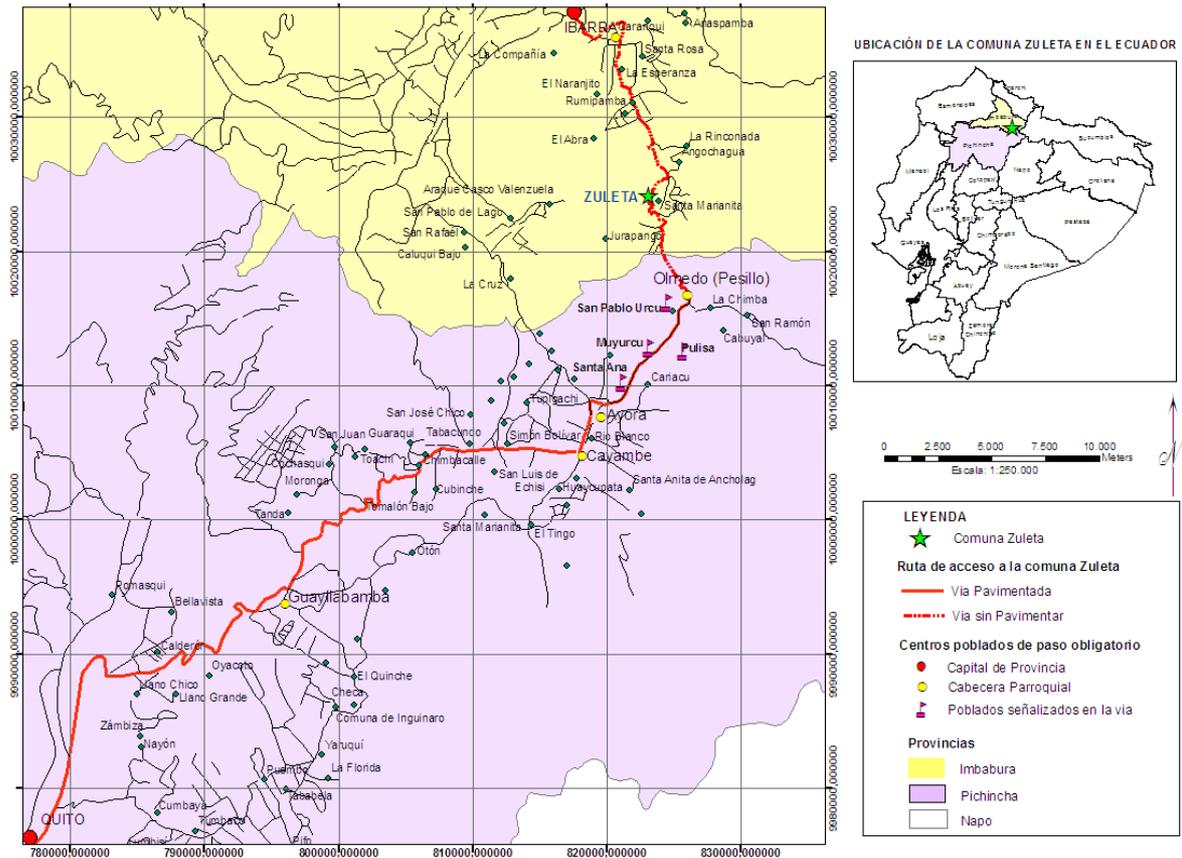
En el año de 1898 esta propiedad fue vendida a José María Lasso, quien por herencia se lo dejó a su hija Avelina en 1916 cuando esta estuvo casada con el general Leonidas Plaza Gutiérrez, quien fuera presidente Constitucional del

²⁰ Es actual dirigente de la comunidad, quien fue elegido mediante votación directa y es autor del texto consultado.

Ecuador por dos periodos; el mismo que siendo perseguido políticamente, usaba como sitio de refugio (...) la hacienda y las peñas de Puñojaca (cueva para dormir) ubicada en la cordillera de Angochagua – San Pedro. (...) la propiedad pasó por herencia de su padre y compra a sus hermanos (José María y Alegría en 1960) a Galo Plaza Lasso (Alvear y Sandoval, 2004, 2 y 3).

De esta forma, llegamos a Galo Plaza como dueño de la Hacienda Zuleta, con gran trayectoria en la historia nacional y local.

Acceso a Zuleta



Créditos Mapa : ING. PAMELA HIDALGO V.

Mapa 1: Ubicación geográfica de la Comunidad de Zuleta en www.comunazuleta.com/mapa.html: 1de Julio/2013, hora 22h10

Para llegar a Zuleta²¹ se puede acceder por tres caminos: por la Autopista Panamericana camino a Ibarra, que se encuentra a 20 Km, se conecta por una carretera empedrada, se pasa por Caranqui, Esperanza, la Hacienda *La Magdalena*, rodeada de grandes pampas y montañas; por González Suárez, se rodea el Lago San Pablo, se pasa por las Haciendas El

²¹ La Comunidad Zuleta pertenece a la parroquia de Angochagua del cantón Ibarra, la misma que, “adquiere personería jurídica a partir de 1943, mediante Registro Oficial Nro. 1307. Con relación a la “Zuleta y Anexas Cia. Ltda.”, los propietarios actualmente están constituidos en compañía de responsabilidad limitada por el tiempo de 30 años, según escritura pública protocolizada el 14 de mayo de 1986”. (...) La declaratoria de Bosque y vegetación Protectora “Zuleta y Anexa Cia. Ltda... y la comunidad de Zuleta” se establece mediante resolución Nro. 022 del 1 de julio de 1995, se declara Bosque y vegetación Protectora, con una superficie de 4.77° has” (Alvear y Sandoval, 2004; 9)

Topo y Angla hasta llegar a una carretera de tierra, donde se alzan bosques de eucalipto; y desde Cayambe se entra por una carretera que parte desde Ayora, y pasa por Olmedo, Pesillo, la Hacienda *La Merced* y el Callejón. Hasta Olmedo la carretera es completamente pavimentada, luego se conecta con una carretera de tierra y llena de huecos²² hasta llegar a Zuleta. Una vez que se llega a Pesillo, hacia el occidente ya se divisa la parte superior de Zuleta. Siempre con un paisaje hermoso, a lo largo del camino por cualquier lado se ve como retazos de alfombras verdes o dorados, dependiendo de la época.

La llegada de los mestizos

La llegada de algunos mestizos a la comunidad fue (entre 1900/1916), quienes se ubicaron en una pequeña franja de tierra de una longitud de 1km, a la orilla occidental del río Tatuando, la misma que con el paso del tiempo fue llamado “El callejón”, como nos indica Alvear y Sandoval, que esas tierras pertenecían a la hacienda *La Merced*, que luego será conocida como Changalá, adquieren dichas tierras con la finalidad de ampliarse un poco, y luego se conformó una cooperativa con el nombre de Santa Martha, (Alvear y Sandoval, 2004), dada su estrechez tiene cabida para 52 familias. Las casas están ubicadas cerca la una a la otra, con un mínimo de espacio entre la carretera y la quebrada. Comienzan con un asentamiento improvisado, donde construyeron sus casas, que al final no fueron temporales sino que este callejón se convirtió en su nuevo hogar hasta la presente fecha.

Muchos de estos mestizos no eran beneficiarios de la reforma agraria y por esta razón algunos de ellos tuvieron que comprar²³ lotes de tierra a la Hacienda La Merced, en el lugar denominado Changala, hacia el occidente, en el cual han construido sus casas y tienen sembradíos para su propio consumo y en caso de existir excedentes se los vende en la propia comunidad o los llevan a Ibarra.

²² Esta parte de la carretera es magnífica porque pertenece a la provincia de Pichincha. El Estado debería arreglar toda la vía, generalmente cuando hay problemas de paro Cayambe – Otavalo o Ibarra, el transporte público y privado se trasladan por Zuleta.

²³ Quienes poseen hasta la actualidad almacenes de comestibles y proveedores de ropas que utilizan las indígenas, por esta razón tenían la posibilidad de adquirir.

Conformación de la población de Zuleta



Foto # 2: María Patricia Pérez: zuleteños/as bailando San Juan, 2012.



Foto # 3: María Patricia Pérez: Zuleteños/as en la plaza central de la Hacienda Zuleta en las fiestas de San Juan, entrada de la rama, 2012.

Este grupo social es muy antiguo, de tal forma que los primeros habitantes vinieron como descendientes de las antiguas culturas indígenas *Caranquis* y *Cayambis*. La gente que forma parte de la comunidad vinieron de Pesillo, San Pablo Urco, Angochagua, San Pablo, Cayambe, Yanahuaico, Paquiestancia, Imbaya, etc. Hasta donde conozco, no hay fechas exactas de la llegada de otras comunidades, pero según Crain estas parroquias estaban relativamente despobladas como resultado de la guerra entre los *Caras* y los *Incas* en la época de la Conquista Española” (Crain; 1989; 107), quienes fueron traídos por la necesidad de mano de obra para trabajar como empleados o llamados *yanapas* en actividades agrícolas, ganaderas, y también por enlaces matrimoniales²⁴. Como este caso, pienso que existieron otros. Esta comunidad está unida por lazos de sangre, costumbres y tradiciones con intereses y aspiraciones comunes.

La comunidad de Zuleta²⁵ está mayormente conformada por indígenas, en su mayoría de habla *kichwa* y español, quienes se dedicaban a la agricultura familiar²⁶ y de subsistencia²⁷ en sus huasipungos (pedazo de tierra, de 1.5 a 2 hectáreas), donde han construido sus casas y tienen sus corrales para sus animales. Generalmente sus casas son construidas de forma rectangular/cuadrado de tapial y de adobe, y en un principio tenían el techo de paja. Actualmente viven en construcciones que varían mucho, generalmente son de ladrillo/bloque con cemento y techos de teja, en algunos casos de dos pisos o más, pero se mantienen las construcciones de barro (tapial) con techo de teja.

Tanto hombres como mujeres trabajan (trabajaban) en la hacienda como peones, huasicamas²⁸, o servicias²⁹, pese a que el resto de trabajadores tenían derecho a un salario³⁰

²⁴ Como el caso de mi abuelo, que era oriundo de Pesillo.

²⁵ La Comunidad de Zuleta está localizada entre 2870 y 3050 metros sobre nivel del mar, tiene como límite al norte “Huanoloma, Quebrada de Yanajaca a 3.500m.s.m. de aquí sube a la Quebrada del Chilca y Cuchimbuela a 3.600msnm para terminar luego en la línea recta a la cota de 3.863m.s.n.m en el sitio de Yanarumi. Hacia la parte occidental limita con Angochagua, laguna de El Cunro, luego asciende a la loma de Cubilche a 3.600m.sn.m. de altura. Sur: hacia el este limita con la loma de Quillil, sube la línea a la Loma Ventanas en la cota de 3.800m.s.n.m., hacia el oeste limita con la loma de Sta Rosa 3.200m.s.n.m y desde aquí baja a la Quebrada Talchi en la Cota en 2.900m.s.n.m para luego terminar en la Quebrada Huairapungo a 3.000m de altura” La comuna de Zuleta está conformada por indígenas y una minoría mestiza, y ocupa una extensión de 4770 has, donde viven 329 familias, un total de 1037 habitantes, según el censo de 2003, localizada en la parroquia de Angochagua (Alvear y Sandoval, 2004).

²⁶ Maíz, trigo, cebada, papas, mellocos, ocas, frejol, arveja, quinua, chochos, habas, mashua, este último producto ya ha desaparecido, en mi niñez sí comía.

²⁷ Los terrenos son muy pequeños.

²⁸ Este trabajo realiza un hombre, que consistía en limpieza de la casa externa, proveedor de leña para las chimeneas, tener listo los caballos para los “patrones”, encargados de faenar animales que eran para el consumo de los “patrones”. Obviamente su esposa debía ayudarlo.

²⁹ Trabajo obligatorio y rotativo de mujeres jóvenes, para la hacienda. Debían ser zuleteñas, su labor consistía en: realizar limpieza dentro de la hacienda, ayuda en la cocina. Este servicio también tenía el administrador, pero para él tenían que ser mujeres de la hacienda El Topo y Angla. Hombres y mujeres extremadamente pobres.

por parte de la hacienda, estas dos últimas modalidades de trabajo no percibían un salario, era casi una obligación dar este tipo de servicio, y los que percibían un sueldo al final del mes debían realizar el descuento de lo que habían sacado suplido³¹.

Como dice Guerrero con respecto al suplido

“Era una categoría diferente de distribuciones. Su rasgo distintivo radicaba en ser personales. En doble sentido: como práctica inmediata en el gesto de conceder, puesto que el patrón (o su mayordomo) otorga en persona los bienes y el dinero a un concierto ubicado por su huasipungo, identificado por el nombre y apellido en el libro, reconocido; en segundo lugar, porque provienen de la demanda que expresa un concierto, un jefe de familia, y justifica por voz y voluntad propia (Guerrero, 1991: 143).

Tanto hombres como las mujeres tienen diferentes funciones, donde los hombres tratan asuntos públicos y las mujeres se ocupan de asuntos privados, las mujeres son quienes resguardan la genealogía familiar y se preocupan de la muerte (Crain; 1993).

El papel de las mujeres

Las mujeres están dedicadas a los quehaceres domésticos y a labrar sus huasipungos. En la hacienda sus labores son: ordeñar, servicio doméstico; sus servicios son requeridos como cocineras, lavanderas, sirvientas, y niñeras. Las tierras que poseen los indígenas están en las laderas o el alto, o están en el páramo, sirven para los pastizales, las tierras productivas bajas son generalmente de la hacienda. Su economía está basada en la agricultura y la crianza de animales. Las mujeres se dedican a un incipiente negocio de leche³² que entregan a las queseras del pueblo que se encuentran en el callejón o a alguna otra comunidad cercana. En muchos de los casos, dadas las necesidades económicas, deben dejar de alimentarse para vender y obtener algo de dinero.

Su presencia no es simplemente como trabajadoras en sus chacras, trabajadoras en las grandes haciendas o proveedoras, su participación es mucho más amplia y diversa, donde,

³⁰ A principios de 1960, la penetración de las relaciones capitalistas a nivel local resultó como reemplazo del régimen laboral en las haciendas comerciales mediante el uso del trabajo salarial contractual.

³¹ Sacar el sueldo por adelantado que no necesariamente era dinero efectivo, sino cosas que les hacía falta como maíz, trigo, cebada, papas, carne o en efectivo, que finalmente en muchos casos salían con deuda para el próximo mes. De esta forma nunca terminaban de pagar la deuda pendiente. Las necesidades siempre estaban a la orden del día.

³² La venta de la leche es muy importante, representa un ingreso para su economía familiar. En otras épocas, este negocio estaba en manos de los mestizos de otras comunidades, pero luego de las renunciadas/despidos que hubo al interior de la hacienda, quienes se quedaron con el negocio fueron los propios indígenas que trabajaron en la fábrica de quesos y por esta razón tienen mucha experiencia. Este producto es distribuido en Ibarra y en algunos barrios de Quito.

según Vicenta Chuma y Josefina Lema “las mujeres hemos podido mantener en gran medida la cultura de nuestros mayores, recrearla en la cotidianidad, nutrirla de la vida de las generaciones que hemos habitado estas tierras, y contribuido a mantener vivos nuestros principios.”(Vicenta Chuma y Josefina Lema, 2000, en Prieto, et al 2005: 166).

En este caso “las mujeres eran vistas como verdaderas representantes de la sociedad andina y como las defensoras de la tradición nativa contra las incursiones coloniales, pese a que esta sombría sociedad tenía que mantener una existencia subterránea bajo la vigilancia colonial” (Crain; 1993: 151).



Foto # 4: Ma. Carmen Ulcuango: mujeres dedicadas al cave y recolección de papas, 2010

Es importante ver estas lógicas de dominación y exclusión que las mujeres sienten fuera de su comunidad, pero que al interior de la misma

...la presencia de la mujer es permanente en todas las actividades dentro de las comunidades; por lo general somos las mujeres quienes seguimos acunando a los *huahuas* (niños) con canciones quichuas, quienes le hablamos a la *pachamama* (madre/tierra) (...). En las mingas y asambleas crece la participación de la mujer, pues, al mantener en mucho los ejes de lo comunitario en nosotras, podemos proponer y ejercer justicia, promover la equidad en los repartos de aguas, trabajo, *cucayo*, orientación; y, también, proporcionar la reflexión muy ligada a las costumbres antiguas, a la necesidad de fortalecer la familia (Chuma y Lema, 2000, en Prieto, et al, 2005: 167).

Pese a que se piense en la definición de roles de hombres y mujeres, podemos evidenciar la incidencia de las mujeres que “reafirmamos que la riqueza ancestral de los pueblos indígenas

tiene sus orígenes en la transmisión de sus valores culturales a través de la educación familiar y comunitaria, donde las mujeres han jugado un rol importante como comadronas, consejeras y guías espirituales, propiciando la permanencia de nuestros conocimientos, valores y saberes” (Prieto, et al, 2005: 167), que se mantienen firme frente a los terratenientes en este proceso civilizatorio de la comunidad.

Religión que profesan



Foto # 5: María Patricia Pérez: Iglesia evangélica en la Comunidad de Zuleta 2012.

La población en su mayoría profesa la confesión católica³³, dada la historia de Zuleta la población no es ajena a este hecho, está presente en todas las actividades cotidianas de la población es “según la doctrina cristiana y costumbres occidentales [...]. Llega a Zuleta este proceso de evangelización desde el hacendado, pero llevado a cabo por el aparato religioso del estado colonial, jugarán diversos factores que harán nacer de la religión católica cristiana española, una religión mixta con valores propios, la llamada “religiosidad popular latinoamericana (Aguirre, 1986: 20-21).

Aunque en los últimos tiempos se ha evidenciado que unas cuantas familias profesan la confesión evangélica, la misma que tiene otra lógica a las costumbres de los pobladores de la comunidad. Para los evangélicos están mal vistas las costumbres como las fiestas de San

³³ En el pasado si deseaban asistir a actos religiosos debían trasladarse a Angochagua, llegando tras largas horas de caminata, pero en los últimos tiempos la comuna ya cuenta con su propia iglesia, de esta forma se acorta el camino y el tiempo.

Juan (*Inti Raymi*), ellos están en contra de la adoración de imágenes de santos y vírgenes y el consumo de licor. Se apartan de la dinámica de la comunidad. La presencia de esta confesión religiosa está presente en un porcentaje muy pequeño.

[...] indígenas protestantes reniegan de sus antiguas creencias y costumbres. Lo católico, para ellos, representa un signo de atraso, un estado de salvajismo superado. Las creencias y prácticas tradicionales son consideradas supersticiones, producto de la ignorancia. No se explican cómo pudieron derrochar tanto dinero en fiestas y romerías a costa de la salud, alimentación y la educación de sus hijos y [...] y animales. Niegan que el culto a los santos haya sido efectivo, sobre todo ahora que han descubierto que las imágenes de los santos son “muñecos”, “ídolos” de barro, sin vida, fabricados por los hombres. Los intermediarios religiosos como los sacerdotes, el terrateniente y el pueblo mestizo, según su desencanto, fueron los únicos beneficiarios de sus antiguas creencias. De acuerdo con su descripción, los patrones recibieron *camaris*, ofrendas que los indios traían para celebrar las fiestas en la hacienda, y a cambio el patrón “los emborraba” con chicha y trago. Luego la fiesta continuaba en las comunidades con el único recuerdo de peleas, borracheras, accidentes, maltratos, bailes y cantos paganos. Los curas por su parte no practicaban el Evangelio, mentían, percibían ganancias por todo rito celebrado y mantenían a la gente ignorante mientras fumaban y bailaban. Los mestizos de los pueblos vivían de sus cantinas [...] (Andrade, 2004: 83).

Según Crain, quien realizó una investigación a fines de los años 1980, que de alguna manera estaba presente otra religión que no sea la católica en la comunidad fue a través de “la Radio *Bahai*, hasta aquí, la estación de radio más popular [...] está auspiciada por el *Bahai*, una organización religiosa [...] que ha estado trabajando para convertir predominantemente a la población indígena de los Andes Ecuatorianos. [...] la radio *Bahai* es una de las pocas estaciones en Ecuador que transmite en Quichua” (Crain, 1989: 93). La misma autora dice que era la única emisora que llegaba con su señal, con alto grado de dificultad porque Zuleta está rodeada de montañas.

Vemos que de este modo el ingreso de otras religiones a la comunidad no es reciente, que simplemente no se había evidenciado hasta el punto de tener una iglesia como se ha visto en los últimos años, como tampoco podemos decir que sea un porcentaje muy alto sino unas pocas familias. Por otro lado, debo agregar que a través de esta emisora las personas ven otra posibilidad de conocer un nuevo mundo, donde narran en su propia lengua, esto constituye algo esencial en su vida, además de ser una nueva forma de conocer y escuchar sobre otras religiones en la comunidad.

Historia del bordado – Marca Zuleta



Foto # 6: Ma. Carmen Ulcuango: bordadora mestiza vendiendo sus bordados en “Casa Comunal” de la Asociación de Artesanas de Zuleta, 2010



Foto # 7: Ma. Carmen Ulcuango: zuleteña vendiendo sus bordados en “Casa Comunal” de la Asociación de Artesanas de Zuleta, 2010

En los últimos años, por toda esta segmentación étnica y religiosa de la hacienda, muy pocas mujeres quedan en este trabajo del ordeño y así también muy pocos hombres tienen trabajo en la hacienda. En el caso de las mujeres, en su tiempo extra se dedicaban (dedican) al bordado, de forma especial las ordeñadoras. Este proyecto de bordados fue concebido desde

los años 1950, catalogados como plan de desarrollo para el mejoramiento del nivel de vida personal-familiar de las mujeres, y por ende de la comunidad, que fueron traídos por la visión de los patrones de la hacienda con el único objetivo de erradicar la pobreza y sin tomar en cuenta la tradición anterior.

Otro fenómeno que existió (existe) es que el grupo de mujeres mestizas que trabajaron en el “Taller de Bordados” de la hacienda, eran quienes controlaban (controlan) el negocio de bordados desde sus viviendas ubicadas en el Callejón. Según Crain, la forma como operaban las mujeres del Callejón era a través de pedidos, y las proveedoras de este servicio eran las mujeres indígenas de El Alto. A ellas se les entregaban materiales como telas e hilos, y de antemano se establecían los precios por su trabajo. Finalmente las mujeres mestizas que controlan (controlaban) el mercado de bordados, participaban también como intermediarias en la venta de los bordados en los almacenes de Quito que se especializan en artículos turísticos. Los precios de estos productos realizados por las mujeres indígenas eran y son vendidos a precios altos (Crain, 1989).

Con el paso del tiempo, desde la propia hacienda este oficio se convirtió en negocio, porque se vuelve un artículo de lujo, y producto de exportación. Estos son vendidos a costos muy altos a los turistas, se utiliza la mano de obra de dichas mujeres pero que no son pagadas de acuerdo a los precios que se venden dichos productos.

Desde la hacienda, este trabajo fue creado y concebido para las mujeres indígenas como una forma de ayuda, para su independencia económica, de auto ayuda pero visto con ojos occidentales. Pese a ser concebidos como tal, los recursos son insuficientes para satisfacer las necesidades familiares, no se logra tal objetivo, pero estas mujeres se mantienen en la lucha cotidiana pese a las condiciones adversas.

Este enfoque en la producción artesanal femenino va de la mano con la introducción de relaciones laborales capitalistas donde caducan vínculos ideológicos y económicos del feudalismo reinante durante el concertaje de laboral de la hacienda. No solamente esta relación sino que mantenían un régimen hacendado tradicional con la comunidad quienes conservaban una posición sumisa ante los patrones.



Foto # 8: Ma. Carmen Ulcuango: Exhibición de los bordados en la Casa Comunal de la Asociación de Artesanas de Zuleta, 2010.

Las dueñas de los talleres de bordados venden en sus propios talleres, realizan ferias en la “Casa Comunal” los fines de semana y en Quito. En algunos casos, una que otra de las mujeres indígenas ya tienen su negocio pero no tan grande como el de las mestizas, y por esta razón hay una sobre oferta de estas artesanías, que con el tiempo lo que se evidencia es que “los proyectos de generación de ingresos pueden crear limitados ingresos y normalmente no logran fortalecer las capacidades organizativas y gerenciales de las mujeres”(Gallier, 2001; 21). Actualmente trabajan juntas (indígenas y mestizas), que han conformado una asociación por su seguridad y bienestar, entre ellas existe una conexión que es la necesidad de sobrevivencia. Esta labor tan difundida en la comunidad, con el paso del tiempo se perfeccionó, logrando así un reconocimiento nacional³⁴ e internacional.

Esta experiencia adquirida en el taller de bordados permite sacar provecho tanto a las mujeres mestizas como a las indígenas. En este grupo pequeño de mujeres se evidencia la falta de preparación (posee poca o ninguna educación), tienen pocas (nada) opciones de acceso a los recursos productivos y, por ende, generación de ingresos acorde a las necesidades. Por estas y muchas razones deben buscar labores como el bordado³⁵, como dice una de las entrevistadas yo siempre he trabajado en eso y no puedo dejar porque es la

³⁴ En la actualidad también son conocidas porque los diseños de la camisa del presidente Correa salió de esta comunidad, pero sale de otro grupo de mujeres.

³⁵ Los diseños y colores dependen del estado de ánimo de cada una de ellas.

costumbre en la Comunidad de Zuleta, que todas las mujeres que no hemos podido obtener una profesión” (M.A. 55 años, entrevista 17/07/10)



Foto # 9: Ma. Carmen Ulcuango: exhibición de bordados en la Casa Comunal de la Asociación de Artesanas de Zuleta, espacio que comparten Indígenas y mestizas, 2010.

No se pueden ver de forma aislada, dadas las necesidades de las mujeres siempre están conectadas. Para cada una de la mujeres entrevistadas siempre hay un grupo de mujeres que trabajan para ellas, que ellas colaboran con algo a las economías escuálidas de esas otras mujeres, en donde proponen una forma distinta de mirar, están unidas indígenas y mestizas (Asociación de Mujeres bordadoras de Zuleta, creada hace 14 años³⁶), participan en ferias en cualquier parte del país, debe haber una conexión con todo lo que les rodea, cada una de ellas tiene sus propios procesos de desarrollo, por ejemplo, una de ellas trabaja aquí en Quito como empleada doméstica y a la vez en sus tiempos libres se dedica al bordado, que también tiene colaboradoras de la comunidad, de alguna manera les ayuda a su sobrevivencia.

En este caso, quien provee las posibilidades de bienestar es el terrateniente, se relacionaba o hacía el papel de padre (paternalismo) protector de los indígenas, pero el Estado está ausente en el mundo indígena. Para el Estado ecuatoriano sus hijos eran los blancos y los

³⁶ Para una mayor identificación de sus prendas y bordados cuentan con sus propias etiquetas.

mestizos. Lo que cuenta para el Estado son los medios de producción (capitalismo) y mano de obra rentable o barata.

Al mirar ya, desde las teorías o paradigmas según Marx, el capitalismo se presenta fundamentalmente en el proceso productivo. Para el capitalismo la sociedad debe tener dos clases: los poseedores de los medios de producción y los que venden el trabajo. El capitalismo se basaría en la producción, antes que en el mercado (Marx, 1946).

El capitalismo aprovecha las distintas relaciones, asimila todos los sistemas, es así que los bordados no son una costumbre tradicional de las pobladoras de Zuleta, sino que estas actividades fueron acogidas de buena manera por las mujeres zuleteñas, que con el paso del tiempo se apropiaron y lograron mercantilizar dicho producto; de igual manera, con el paso del tiempo, las mujeres zuleteñas fueron construyendo alrededor de los bordados su identidad (Gallier 2001, 37).

No es un sistema unificado, tiene relaciones de dominio sobre otros modos de producción, de allí tenemos tipos de especialización, disciplina que es característica del capitalismo, en donde se dividen las tareas, conexiones con el mercado. Dicho mercado propone una forma de ver /entender su mecanismo, el apareamiento del capitalismo y su conexión (término que utiliza Wolf, 1982) en la historia, en este caso con los bordados.

Pese a que el capitalismo se apodera del contexto (hacienda), lo asimilan las personas de la comunidad, sin embargo, persisten elementos de identidad, y así se pueden sacar cosas provechosas como este taller de bordados, que sirve como una academia de enseñanza, que aporta a la identidad y que este aprendizaje pasa de generación en generación, vemos los cambios de identidades, que prosigue con una lógica transformadora hasta la presente fecha.

Entiendo que la cultura tiene la capacidad de dar forma a las percepciones y acciones de las personas. La cultura está presente en la economía, por otro lado no se niega el colonialismo. Esta forma de pensar de los grupos, o en el que se demuestra la arbitrariedad.

Proceso de la Reforma Agraria en Zuleta.

Todo este proceso de la Reforma Agraria llega a Zuleta, pero de una forma distinta a lo que estaba ocurriendo en otras haciendas en la misma provincia y en otras provincias. Según Coronel, Barsky:

Plantea una tesis muy influyente en el planteamiento social ecuatoriano, la reforma agraria no se dio a raíz de luchas populares, sino que fueron algunas instituciones políticas y actores modernos los que minaron el régimen tradicional y sentaron las condiciones para la Reforma Agraria de los 60 y 70. Entre estos actores estaba un sector terrateniente de avanzada, para quien el proceso de modernización capitalista de sus haciendas estaba trabado por la existencia de relaciones

precaristas...[...] fueron los terratenientes los que iniciaron la liquidación del precarismo y trasladaron esta iniciativa al nivel político e ideológico, impulsando a nivel del Estado la modernización agraria (Coronel y Salgado, 2006: 112).

Había un grupo de terratenientes llamados de avanzada; *primus entre pares*, entre ellos Galo Plaza Lasso que estaba en este camino hacia la transformación de las haciendas ganaderas. De esta manera, no podemos negar que antes de la Reforma Agraria el Sr. Galo Plaza Lasso ya había empezado con la repartición de tierras, por esta razón era catalogado como “paradigmático, [...] a fines de 1950 e inicios de 1960 e inician de forma particular un proceso de reformas que influirían más adelante la legislación sobre la Reforma Agraria en el Ecuador” (Coronel y Salgado, 2006: 110).

El caso de Zuleta fue catalogado como

...el mejor ejemplo de modernización dirigida desde arriba, y el modo en que fue llevado a cabo la Reforma Agraria” [...]..(al mismo tiempo) en unos comentarios Plaza hizo al ante proyecto de Ley Agraria en 1962, mostraba su preocupación por que el proceso de transformación agraria debía ser integral, es decir, apuntalar diversos frentes, y evitar las tendencias especulativas de la elites: “Nadie discute la bondad de las finalidades de carácter económico social de la Reforma Agraria. Si se mira desde el aspecto social, se propone mejorar las condiciones de vida de las grandes masas rurales que trabajaban la tierra sin poseerla o si la poseen en sus extensiones insignificantes para justificar su trabajo. En resumen, se trata de llevar al campo de la práctica la justicia social. Desde el punto de vista económico trata de encontrar el mayor rendimiento agrícola, gracias al mejor aprovechamiento de la tierra para poder alimentar a una creciente población. En todo caso, se funda en el principio de que la propiedad de la tierra tiene una función social (Coronel y Salgado, 2006: 113 -114).

A pesar de estos enunciados por el patrón, al hablar de la práctica de justicia social, esta no se dio a cabalidad en Zuleta. Si bien es cierto que tenían un sueldo, un pedazo de tierra o su huasipungo, también es cierto que no todos los indígenas de la hacienda fueron beneficiados con esta repartición pese a que eran trabajadores. Aquellos que no fueron beneficiados tenían que vivir de arrimados³⁷, a expensas del familiar beneficiado, colaborando con ellos en las diferentes tareas o como partidarios. De estos casos hubo muchos que nunca se solucionaron, a pesar de haber terminado sus vidas trabajando en la hacienda, tratando de servir al patrón con toda fidelidad como habían hecho sus antecesores. Como comenta Crain, este sometimiento se volvió parte de su vida, convirtiéndose esta sumisión como algo

³⁷ Casos concretos como el de mi abuelo que trabajó por décadas como jardinero en un sector de la hacienda pero que nunca pudo acceder a un pedazo de tierra, y hasta el final de sus días, vivió arrimado a una de las hijas beneficiarias, o el de mi padre que también trabajaba en la hacienda como tractorista, tampoco fue beneficiario, no entiendo cual fue la lógica de la repartición.

absolutamente normal, en donde estas personas habían asumido o interiorizado una categoría social inferior al ser seres serviles al igual que fueron sus antepasados, ellos seguían naciendo, creciendo, muriéndose y sirviendo al dominio de los grandes terratenientes, (Crain: 1989, 257)

Con ese alto sentido de pertenencia a estas tierras, la hacienda era el universo real y símbolo de los huasipungueros, y se convierte en la “tierra natal” indígena” (Ferraro, 2004: 58). Con toda esta historia³⁸ auestas, no podían sentirse ni verse libres ni participar o incorporarse a las actividades políticas y cívicas. Bajo esas condiciones de tratar de cambiarlos u occidentalizarlos, lo que se ve es que existía la hegemonía del terrateniente y lo que prevalecía eran las relaciones de dominación, subordinación y subalternidad; de una forma u otra estas relaciones estaban basadas en la discriminación, explotación y dominación. Por consiguiente

...el sistema de la hacienda fue más allá del orden económico hasta convertirse en el espacio de la producción y reproducción de la vida material y cultural de los indígenas. Además de sus dimensiones físicas de la hacienda coincidía también con el territorio simbólico de la producción de identidad indígena: debido a que la vida entera del *huasipunguero* se desarrollaba dentro de los confines materiales y simbólicos, la hacienda proveía a los *huasipungueros* un sentido de pertenencia (Ibid).

Según Martínez, en donde Guerrero dice que, “la dominación social y étnica en las haciendas no era de carácter burocrático, sino que suponía un conocimiento personal y personalizado. El buen patrón debía enterarse de los problemas de salud y bienestar de sus trabajadores. También debía distribuir bienes³⁹ a los indios cuando estos le suplicaban” [...], y nuevamente como dice Guerrero, en donde se “ratificaba el poder del patrón” (Martínez 1998: 99). Por otro lado, que “las prácticas económicas tenían un ritual y un simbolismo que reforzaba los vínculos entre los peones indígenas y la hacienda” (Ferraro, 2004: 58).

A lo largo de los planteamientos hechos, vemos que

...huevos, gallinas y cuyes constituyen una forma de transferencia de proteínas (...) y también representa el corazón simbólico del hogar campesino andino. Los Campesinos aparentemente veían este intercambio como un tipo de “pacto” ritual entre patrón y peón que podría garantizar parcialmente el acceso limitado a los pastizales, (...) y el agua, de igual manera que el “derecho” de atravesar las tierras de la hacienda (Turner, 2000: 360 - 361).

³⁸ Según el Sr. Plaza, con todos los cambios como en la educación, salud, bienestar, oficios, etc.

³⁹ En la Hacienda Zuleta al momento de la recepción de servicios como: las vacunas, regalo de navidad, útiles escolares, todos y todas niñas y niños llevábamos huevos, como una forma de agradecimiento, no importaba la cantidad.

Dado que duró tanto tiempo este modo de vida, bajo esta forma de dominación, de exclusión, donde estas prácticas fueron vistas e interiorizadas como algo normal en toda la población, se pactaron la relación de desigualdad del patrón y sirviente, sin mirar que se puede tener un orden social diferente. Como dice Crain que “la subordinación típica de las primeras relaciones entre los dueños de las haciendas y los campesinos. Esta generó valores culturales de sumisión y deferencia los mismos que no facilitan el cambio social” (Crain, 1989: 167).

Zuleta al mando de “Patrón Galito” y su trayectoria

La Hacienda Zuleta⁴⁰ era de propiedad de Galo Plaza Lasso, ex-Presidente de Ecuador, considerado como un político liberal. En 1963 el propietario concedió 400 hectáreas a los trabajadores. En 1971, con la reforma de tierra, Plaza proporcionó otras 2.011 hectáreas a los trabajadores zuleteños.



Foto # 10: Lovely-courtyard-zuleta, http://www.tripadvisor.es/LocationPhotos-g635728-d758334-w2-Hacienda_Zuleta-Imbabura.html#23512946: Propaganda turística de la operación hotelera de Zuleta.

Como dice el Señor Galo Plaza Lasso, “heredó y administró las numerosas haciendas de la familia desde conceptos ligados a la modernización agrícola de la revolución verde” (De la Torre y Salgado, 2008: 12), también aprovechó su papel de embajador para mostrar la imagen del país ante el mundo y América latina y a los conocidos poderosos.

⁴⁰ Casa solariega, granero y otras casas para almacenamiento, una oficina, una capilla, establos, varias estaciones lecheras y pastizales adyacentes, un almacén, cuartos de los sirvientes y una plaza central y patios. También en el extremo norte posee una fábrica de quesos, y actualmente lo han reducido para convertirlo en habitaciones para la empresa de turismo, y unos dos trojes, tiene un ingreso lleno de arboles de eucalipto a ambos lados, la copa de los árboles se unen al final, se ve como un arco. La capilla es exclusivamente para el uso de los dueños de la hacienda, en eventos muy especiales (diciembre) los indígenas pueden escuchar misa en esa capilla.

En definitiva es histórico lo que hizo en la Hacienda Zuleta, porque implantó nuevas tecnologías en lo referente a la ganadería y quesera, nuevas relaciones interpersonales entre huasipungueros y el hacendado.

Otras de sus funciones muy importantes como Secretario General de la Organización de Estados Americanos (OEA) de 1968 a 1975, embajador del Ecuador en los Estados Unidos de 1944 a 1946, su participación en la firma de la carta de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en 1945, demuestran la trascendencia de este hacendado y de sus ideas mucho más allá de Zuleta y de Ecuador mismo.

Al ser elegido presidente de la república de 1948 a 1952, “introdujo al país la racionalidad (...) se visualizó, en el contexto de la posguerra, que el papel del Estado debía centrarse, con políticas planificadas y de largo plazo, en la lucha contra pobreza, en la modernización y en el crecimiento económico” (De la Torre y Salgado; 2008: 14).

Con Galo Plaza, la hacienda Zuleta se presentó como el sitio donde se podía poner en práctica todos sus aprendizajes adquiridos en las actividades en las que participó, ya sea tanto en el campo nacional como internacional, en donde los indígenas podían tener educación (material escolar que recibíamos del dueño de la hacienda), en versión de los comuneros.

En 1914 se inicia la educación pública y laica en el obraje de la hacienda, dirigida por la profesora Clementina Báez, quien era oriunda de San Pablo de Lago. Para 1937 viene a Zuleta la profesora Rosario Cerón. Luego, ambas profesoras, empiezan a impartir una educación con característica “preparatoria”, la misma que la hacen en los propios hogares de los indígenas. Un año más tarde, en 1938, y luego en 1947 empieza una nueva era denominada las “Carrascal”, en la que la llegada de las profesoras Lucila y Adela consolida la educación básica de 1 a 3 grados. En esta era, por último, llega Beatriz, que en conjunto con las otras profesoras, dejaron historial educativo de gran trascendencia que duró 38 años (Alvear y Sandoval 2004, 6)

Por toda la trayectoria, tanto a nivel nacional e internacional, del Sr. Plaza, su “formación y su experiencia de vida le habían hecho consciente de la necesidad de cambios profundos que lleven a la modernización y el desarrollo económico, tecnológico, industrial, agrario, educativo y cultural” (Coronel y Salgado, 2006: 73). Estos cambios también fueron introducidos a la hacienda Zuleta en el campo de la educación, en donde el dueño de la hacienda traslada como “el experimento busca demostrar que un programa bien planeado de educación práctica, complementada con un programa básico de educación y sanidad, puede elevar el nivel de vida” (Coronel y Salgado, 2006: 97) de los indígenas, en relación a las otras comunidades que no poseían este tipo de servicios.

Al sumergirlos en todos estos cambios como la educación, contrata monjas. De antemano había una connotación civilizatoria, evangelizadora, los fines eran otros, como sería la transformación, es decir la occidentalización.

Sí, los huasipungueros tenían salario, que al final se reduce a una deuda que se vuelve eterna para pagar. Esto establece una conexión económica entre un débil y un fuerte. Implementado programas de salud, que los conduciría a ser ciudadanos, tratan de transformarlos en ciudadanos de segunda o tercera categoría, en donde, supuestamente poseían todo⁴¹. Sin embargo, tengo una inquietud: con todo lo que dieron los patrones se podía ser vistos como ciudadanos?, porque esta categoría es una construcción que responde a un proceso histórico que viene desde la colonia, que es muy difícil que indígenas y afro descendientes sean vistos como ciudadanos, ya que toda la vida han sido estigmatizados, desvalorizados por las prácticas, rituales cotidianos, viviendo excluidos.

Esta figura carismática que tenía patrón Galito fue ejerciendo poder, los lazos que estableció, que serían compartidos y reconocidos por la población, fueron un encantamiento del padre poderoso y protector que tuvo incidencia en los individuos. En medio de la hacienda entre lo cotidiano, lo festivo y lo privado, para los indígenas, esta relación fue legitimando su dominación.

Hacienda Zuleta tecnificada

En la hacienda Zuleta, patrón Galito, da un giro significativo en donde, “propuso una ganadería más técnica y científica con mejoramiento de la raza, los pastos, cuidados de la salud, métodos y sistemas técnicos, (...) lideró el proceso del mejoramiento de la ganadería de leche, basado en el cruce del ganado criollo con Holstein, raza de la cual importaron ejemplares finos”, (Coronel y Salgado, 2006: 109, 110). La importación de estos animales de casta, que sirvieron como sementales, lo que pretendía era un mayor rendimiento en la industria lechera, una mayor tecnificación, lo que conlleva a una transformación de la hacienda Zuleta, en donde normalmente se lograba ordeñar 3 litros por cabeza para luego lograr de 8 o 10 litros diarios. Se convierte en una hacienda lechera por excelencia no solamente a nivel local sino latinoamericano.

Zuleta, de esta manera, sigue su proceso de transformación como mencionan Coronel y Salgado. En esta hacienda se instaura un modelo de progreso y desarrollo tecnológico en lo concerniente a la administración de pastizales, uso de abonos, alimentación del ganado y toda

⁴¹ Digo todo porque había educación, salud, los padres trabajo y sueldo

la vigilancia en torno a la hacienda. Se creó un verdadero control de mando o ejes administrativos modernos para el funcionamiento de la hacienda. La producción agrícola empezó a marchar de la mano de una mayor tecnificación, en donde se compró maquinaria de punta, fertilizantes y abonos para las tierras. Se transformó el uso y manejo de los suelos, hubo mayor control y selección de semillas, e incluso se implantó un laboratorio en donde se vigilaba personalmente la calidad de los suelos, con esto se motivó a una gran transformación de la hacienda (Ibid, 2006)

No nos olvidemos que fue uno de los pioneros, en tener su propia fábrica de quesos (fresco, maduros y mantequilla) la cual se mantiene hasta la presente fecha.

El “Patrón Galito”, como lo afirma Coronel y Salgado, es quien comandó el ingreso de la maquinaria agrícola en Ecuador, es decir fue el pionero en introducir maquinaria agrícola con tecnología de punta, lo que conlleva a crear una hacienda eminentemente lechera más fructífera y rentable (Coronel y Salgado, 2006).

Como ya he mencionado, luego de toda esta tecnificación de la hacienda, mucha gente⁴² debió quedarse sin trabajo, la mano de obra de los indígenas fue sustituida por maquinarias sofisticadas, lo que conlleva al desempleo y se ven en “dificultad [...] en acceder a nuevas fuentes de mano de obra asalariadas para poder diversificar las actividades en las áreas rurales”(Ferraro, 2004: 69), la migración de gente joven fue masiva⁴³. Al mismo tiempo con toda la tecnificación lo que estaba ocurriendo, según Guerrero

Instituye (en el espejo de percepciones mentales y simbólicas), a los trabajadores “nuevos) de la hacienda como grupo social distinto, destacado, privilegiado; aquellos que “se quedaron” en la hacienda luego de la reforma agraria frente al resto de la población más o menos desarraigada que rodea la propiedad: los espectadores, ex – huasipungueros, arrimados sin tierra, migrantes, comuneros ex – yanaperos, blancos – mestizos pobres con casa en el camino. Conseguir el cargo de tractoristas conlleva exhibir habilidad técnica, significa ganar un jornal estable, tal vez gozar de seguro social, claro, la solvencia que otorga conducir la pesada máquina para “hacer la entrada”. Le cubre el reconocimiento del patrón, ya no como indio propio sino como su trabajador y, por tanto, dispone de un intermediario poderoso ante los poderes locales y centrales” (Guerrero, 1991: 35).

Pero cuando miramos el pasado, sus vidas están atravesadas/permanecidas bajo explotación, dominación, segregación de uno de los grandes terratenientes en donde “se encuentran bien entretejidos la política, economía, ideología y ritual [...] aclara ciertos aspectos de las

⁴² Esta creciente mecanización en la hacienda, en la población produjo mucho desconcierto y temor de ser despedidos

⁴³ Una vez que encontraron trabajo, se reunieron con sus familias, y nacieron sus hijos y ahora son profesionales, sus vidas están hechas en ciudades como Ibarra, Quito, y otras como: cabalgatas, ciclismo de montaña, excursiones y caminatas de observación

dinámicas de relación hacendado-campesino”(Crain; 1989: 24), mucha injerencia de la iglesia católica que impone su fe, que fue traída por estos hacendados, es imposible que pueda existir equilibrio, lo único que se logra es aniquilar toda esa cosmovisión de los pueblos indígenas. Esta estructura de la hacienda era demoledora para los indígenas, dada las necesidades no podían ver más allá, no podían romper las cadenas.

Muerte de “Patrón Galito”

A pesar de la situación estructural de la población indígena de Zuleta, la muerte de “Patrón Galito” fue una gran pérdida para toda la comunidad. La población de Zuleta sintió un profundo dolor, se sintieron casi huérfanos, y en cada uno de los/as zuletenos/as deja una gran nostalgia. El ritmo de vida de los zuleteños cambió radicalmente en todos los sentidos. Ya no había esa casa abierta, en donde todo el mundo podía transitar con tranquilidad.

En lo concerniente al trabajo, a partir de la muerte del “patrón Galito”, en la hacienda, los zuleteños evidenciaron un corte del personal que laboraba allí, así como muchas restricciones, sintieron que ya nada sería igual. “Patrón Galito” era el centro de atención⁴⁴ de la comunidad, su ausencia produjo incertidumbre y dolor, sabían que habría cambios en el manejo de la hacienda, que la hacienda ya no sería como la casa grande de la comunidad. Los zuleteños tuvieron que reorganizarse. Con el paso del tiempo obtuvieron el pedazo de tierra que había al inicio de la entrada a la comunidad, en donde anteriormente se utilizaba para corrida de toros y otras actividades, luego finalmente logran pasar a manos de la comunidad dichas tierras. Una vez que los pobladores lograron pasar a sus manos estas tierras, aprovecharon construyendo (quitaría esto y pondría sólo construyeron la iglesia, una casa comunal (que sirve para reuniones del Cabildo), un área deportiva, Central telefónica (es construcción o implementaron?) y la Casa Parroquial (un grupo de mujeres realizan exposiciones de sus bordados). Están construyendo un hostel para turistas, el mismo que en poco tiempo estará en funcionamiento. Este espacio se encuentra en la parte baja, y podríamos decir que es el inicio y el acceso de la comunidad.

Otro de los servicios con que han contado es con la Escuela, que era un proyecto piloto manejado por monjas católicas colombianas quienes dentro del plan de educación introdujeron la enseñanza de tejidos a las niñas y la conducción de tractores a los jóvenes (Coronel y Salgado, 2006). En los últimos años, en esta infraestructura, existe ya un Jardín de Infantes, Escuela Fiscal y Colegio Técnico Agropecuario. En otro sitio está el Sub-Centro de

⁴⁴ Por toda su amabilidad, atenciones hacia la población de la comunidad. A su llegada a Zuleta pasaba pitando y saludando.

Salud, que está bajo el control de la Jefatura de Salud de Imbabura (Ibarra) y brinda atención médica a la población local. En cuanto al personal, el centro médico cuenta con enfermeras, médico general, y un dentista. Desde los años 1970, este centro médico no solamente facilita atención a la comunidad de Zuleta sino a otras poblaciones aledañas como: La Merced, La Magdalena, La Rinconada y Angochagua (Alvear y Sandoval, 2004; 6).

El “patrón Galito” abandona esta tierra el día 28 de enero de 1987, pero antes de su partida deja a la Hacienda Zuleta como Zuleta y Anexas Cia. Ltda., de tal forma que sus herederos no puedan venderla por partes sino en su totalidad, como empresa. En relación al manejo de la hacienda se pierde un gran líder. Con esta figura jurídica, Patrón Galito se aseguró que su hacienda, la que había transformado, no pasará a otras manos que no sean sus herederos. Con el paso del tiempo sus herederos convierten la hacienda en una “hostería de lujo” con características étnicas e históricas. Dentro de una arquitectura colonial, de grandes habitaciones con comodidades actuales, los turistas principalmente aquellos que gustan de estos atractivos tienen como sirvientes a los/as indígenas de la comunidad, quienes sirven espectaculares banquetes (Crain, 2001: 360).

Otro punto importante que hay mencionar es que a pesar de las previsiones de Patrón Galito, la hacienda Zuleta fue repartida por todos sus herederos, pero la casa grande se mantiene como hostería con todos sus servicios. Esta hostería de lujo cuenta con diferentes servicios⁴⁵. Se crea la fundación Galo Plaza Lasso, con el fin de preservar toda la trayectoria del Sr. Plaza. Hasta la presente fecha se mantiene la fábrica de quesos, cuya producción es distribuida a nivel nacional. Esta institución,

...La fundación de Galo Plaza Lasso fue fundada en 1995 para continuar con el legado del ex presidente Galo Plaza. La fundación no es gubernamental, es una organización sin fines de lucro que patrocina proyectos que benefician a la comunidad de Zuleta y las comunidades de las zonas aledañas de la provincia de Imbabura. La fundación es manejada por la administración de la Hacienda Zuleta. Trabaja para generar empoderamiento y educación en la población local, en su mayoría indígenas. Ha llegado a conocerse por el trabajo de bordado, una de las mejores artesanías con las que cuenta el Ecuador y por el Proyecto Cóndor Huasi que pretende rescatar, reproducir y reintroducir esta especie en extinción, símbolo del país.... (<http://www.zuleta.com/es/fundacion-plaza.html>, 12 de marzo/2010, 15:53).

⁴⁵ como: cabalgatas, ciclismo de montaña, excursiones y caminatas de observación nido de cóndores

Comunidad de Zuleta en la actualidad

Actualmente en Zuleta, quienes se han quedado en la comunidad son la población eminentemente mayor (muy pocos jóvenes), quienes no pueden trabajar la tierra (o lo poco que tienen), por lo cual se ve abandonada. Ante esta evidencia, se deberían tomar las experiencias de comunidades vecinas que tienen historias similares (escasez, división, migración). En el caso de nuestra comunidad, se ve seriamente la necesidad de una reforestación, una concientización de cada uno de los miembros sobre este particular y sobre proyectos, con el fin de detener la migración⁴⁶ de la gente joven, la misma sigue migrando a la capital, y en los últimos años al exterior.

A partir de la repartición de la hacienda entre los herederos, el acceso de la población, en los últimos tiempos, es restringido; aunque antes de este hecho ya se veía venir esta restricción. No existe la misma libertad que tenían cuando estaba vivo “patrón Galito”, era lo que se temía. Los únicos que pueden entrar con libertad son aquellos que tienen tierras en una parte de la hacienda, la misma que compraron en la fase del desmembramiento de la propiedad y que actualmente tiene una vigilancia constante. La población tiene acceso libre cuando hay fiestas o algún acto público.

En el caso de las mujeres, una informante de Gallier cuenta que a fines de los años cincuenta las mujeres zuleteñas fueron transportadas a la capital para que laboren como empleadas de un gran hotel. Esta venida a Quito estaba planteada como una táctica de progreso para mejorar los ingresos económicos en los hogares zuleteños. Pero, además, estas mujeres eran representantes de la cultura de la comunidad, por lo que eran reconocidas en sus labores de bordado, principalmente. Esta situación colocó a las mujeres que fueron a Quito en un *estatus privilegiado* en comparación a otras mujeres de condición indígena y que no tuvieron la posibilidad de salir a la capital (Gallier, 2001; 65).

En los últimos años la comunidad se ha organizado, con miras al buen funcionamiento y administración de la comunidad, la misma que está a cargo del Cabildo⁴⁷, que tiene como función: “representar, administrar, gestionar, organizar, guiar, liderar (mingas, asambleas, talleres, seguridad)” (Alvear y Sandoval, 2004, 13), trabajar en función de la comunidad.

En relación a las autoridades, se manejan con sus propias autoridades indígenas. La asamblea comunal constituye la máxima instancia de administración de justicia dentro de la comunidad de Zuleta, están presididos por el cabildo. Por lo tanto, son autoridades indígenas

⁴⁶ En algunos casos han migrado solos, en otros toda la familia, y sus padres, esposos o esposas reciben dinero, en algunos casos se mantiene precariamente de este envío.

⁴⁷ El representante de la comunidad es Sr. José Alvear

que han sido elegidas por votación, por consenso de la asamblea, es decir, son las personas que representan a la comunidad en las instancias internas y externas de la misma. Esta autoridad comunal o indígena tiene calidad y el carácter de cualquier autoridad pública dentro de la administración de justicia, pero también, si el caso lo amerita, tienen la justicia occidental (policías) que cuenta con un retén en la comunidad.

En medio de todo este cielo, infierno, rosas y dolor, vida al fin, en palabras de Bhabha,

el poder invisible que está colocado en esta figura deshistorizada del hombre se obtiene al costo de aquellos “otros” (mujeres, nativos, los colonizados, los sometidos a servicio temporal por contrato (...) y los esclavizados) quienes, al mismo tiempo pero en otros espacios, se estaban volviendo los pueblos sin historia (Bhabha, 2002; 237 y 238).

Por lo tanto, quiero rescatar esta historia perdida, de una población que sigue con vestigios de su cultura andina y los practica mediante ritos que acompañan la muerte de uno/a comunero/a. Por esta razón, quiero contarles que este grupo humano cuenta con unos ritos o costumbres que me interesan registrar, como son una serie de juegos que realizan alrededor de la muerte, que su relación con sus muertos es casi como con los vivos. A partir de todo ese proceso podríamos llegar a la fase donde se dice que,

los símbolos de parentesco y los símbolos rituales pueden caer en desuso (o ser re significados, transformados) en la sociedad moderna, otros símbolos ocupan su lugar articulando las funciones simbólicas viejas tanto nuevas como las nuevas (...) En algunos ocasiones se restablecen los símbolos antiguos para representar funciones nuevas (...) hoy el desafío a la antropología política reside en el análisis de esta implicación dinámica del simbolismo o de la costumbres, en la relaciones de cambio del poder entre individuos y grupos (Cohen, 1979:63).

Antes de ingresar a los rituales funerarios, les voy a contar algo de esta reunión del 2 de noviembre que se celebra en las comunidades indígenas y en especial en Zuleta, en donde he observado estos acontecimientos.

Reunión de muertos y vivos del 2 de noviembre

Sin embargo, la relación entre los finados y sus deudos no se termina con los ritos funerarios. Cada 2 de noviembre, desde México hasta el sur-andino, los muertos son recordados y atendidos de manera especial y particular.

Toda esta diversidad es factible en un pueblo, que podemos hablar de una región como Latinoamérica, en donde existen varios grupos étnicos como “resultado de la unión de dos tradiciones culturales; la indígena y la española (blanca y mestiza). En la mayor parte del país estos festejos coinciden con el fin del ciclo agrícola de varios productos” (Delgado, 2000: 21),

y en donde la mejor manera de ver estas celebraciones del 2 de noviembre que son tan variadas como sus pueblos.

Los Finados se celebran a nivel nacional acudiendo a los cementerios⁴⁸, “parece entenderse que el cementerio es lugar bien de residencia de los muertos y sitio donde deben ir a visitarles los vivos o bien el espacio donde se hace efectiva la despedida y donde se ejerce la excusa de reavivar la memoria” (López, 2007: 336), esto sucede con blancos, mestizos e indios, en donde existen diferentes formas de manifestar a nivel nacional en el mundo indígena.

En Zuleta, desde fines de octubre y 1 de noviembre, empieza la preparación de panes para el día de Finados (2 de noviembre). Las mujeres “son más visibles y aparecen como las líderes incontestables de las actividades [...] de hecho, toda la cerebración de *Finados* tienen una clara marca femenina” (Ferraro, 2004: 179), en este evento tienen un papel fundamental en la preparación de la masa. Las mujeres son las encargadas de elaborar el pan de diferentes formas, como las guaguas⁴⁹ de pan para las nietas; caballos y palomas para los nietos. Los hombres preparan el horno quemando leña (limpiando con escobas de chilca), son los encargados de hornear el pan. Una vez finalizada la labor, la abuela o la madre se encarga de distribuir los panes a la familia, amigos y vecinos; este momento de compartir el pan recién horneado se convierte en toda una fiesta, donde se ríen, comentan anécdotas del proceso de elaboración del pan. Las niñas empiezan a buscar ropa para vestir a las guaguas y poder cargarlas.

Visita al cementerio de Angochagua del 2 de noviembre

Fui caminando desde Zuleta hasta Angochagua⁵⁰, por un espacio de 45 minutos a una hora, por un camino angosto y empedrado, entre árboles de eucalipto, y tapiales⁵¹ cubierto de

⁴⁸ Los mestizos y blancos llevan al cementerio coronas, tarjetas y ramos de flores.

⁴⁹ “La preparación de las *guaguas* de pan parece enfatizar la complementariedad de género en el proceso de formación de la vida. Todo el proceso de “hacer” materialmente el pan está en manos de las mujeres; sólo la última etapa es de incumbencia de los hombres. La masa informe e indiferenciada es moldeada y recibe forma “humana” por las mujeres [...] En el proceso de la concepción, los hombres juegan el rol esencial de “hornear” su semilla en el vientre de la mujer, donde ésta tomará forma, se transformará en un ser humano real, y del que saldrá como un bebé “completo”. A este bebé las mujeres cuidarán, llevarán en sus hombros y envolverán en cobijas hasta que esté ya lista para caminar sola. Un elemento común en la región andina es la alternancia y la oposición complementarias del par conyugal en el proceso de producción y reproducción social y material de la vida” (Ferraro, 2004: 179 - 180)

⁵⁰ Zuleta, en los últimos años cuenta con un cementerio en Changala, pero a este no tienen acceso toda la población, hasta se podría decir que es de “elite” y mestizos. En el cementerio de Angochagua es donde están enterrados en su mayoría los zuleteños.

⁵¹ Paredes construidas de tierra

abundante vegetación silvestre. A medida que llegaba al cementerio, había mucha gente que se trasladaba en autos o caminando rumbo al sitio de encuentro con sus familiares ausentes.

En este trayecto, los (as) rezadores (as) otavaleños (as), angochaguas ya estaban en camino, o listos/a en el cementerio. En las afueras del cementerio había muchos vendedores de comidas, frutas, coronas, etc. Al ingresar al cementerio me encontré que la misa católica ya había iniciado, me sume a este acto.

Todas las mujeres llegan cargadas de pan, frutas, comida, que han preparado con anterioridad, los panes que fueron elaborados la noche anterior serán repartido por las almas de los familiares.



Foto # 11: Ma. Carmen Ulcuango: vendedor de frutas fuera del cementerio en Angochagua, 2009

A medida que pasaba el tiempo la gente seguía llegando, cada grupo de familia dedicado hacer rezar por sus difuntos⁵², otros limpiando las tumbas o conversando con los amigos y parientes. Para los/as rezadores/as es una buena forma de recolectar comida, frutas y panes. Es un buen momento para la socialización de los vivos, en donde evidenciamos el principio de reciprocidad de la comunidad así como también vemos que nuestra vida está atada a nuestros antepasados que garantizan la vigencia de las comunidades, en donde se manifiesta, de forma concreta, la manera de ver y entender la vida y la muerte.

⁵² A los/as rezadores/as les pagan como mínimo 25 centavos, o un pan más un plátano, orito o mandarina por cada alma.



Foto # 12: Ma. Carmen Ulcuango: rezadora angochagua recolectando pan, 2009



Fotografía #13: Ma. Carmen Ulcuango: conversaciones entre familias el 2 de noviembre, 2010

La visita a los cementerios del 2 de noviembre es el encuentro con todas las almas de la familia. Generalmente hay misa católica. Una vez finalizada la misa, toda la familia se

dedica a la limpieza y arreglo⁵³ de las tumbas. Este viaje sirve para hacer rezar por las almas de los parientes, y se paga con panes, frutas, dinero, comida.



Fotografía # 14: Ma. Carmen Ulcuango: mujer limpiando tumba, 2010

Las personas que participan como rezadores/as en el cementerio, generalmente son otavaleños/as, angochaguas, y uno o dos zuleteños⁵⁴ o de alguna otra comunidad. Estos últimos dos años observé algo que no había visto en los años anteriores, y es la presencia de afrodescendientes⁵⁵ y de niñas mestizas como rezadores, que generalmente cobran en monedas o algo de comida⁵⁶. Se evidencia la presencia de nuevos actores en este acontecimiento familiar vivos versus fallecidos, lo que resulta una mesa ampliada.

Es decir, el rezo por el alma del difunto debe pasar por una relación de reciprocidad inmediata (recompensa en materia prima o moneda) entre deudos zuleteños y forasteros.

⁵³ Con coronas con flores plásticas, con papeles brillosos, tarjetas, flores naturales.

⁵⁴ Es muy excepcional ver un rezador zuleteño en el cementerio

⁵⁵ Vienen del Sector de Chota o Ibarra, quienes se dedican a la venta de frutas: ovos, naranjas, mandarinas, oritos, plátano, etc.

⁵⁶ Panes y frutas



Foto # 15: Ma. Carmen Ulcuango: una mujer angochagua y niña oficiando oraciones por las almas el 2 de noviembre, 2009

Una vez que finalizan los rezos por las almas, arman una mesa común con toda la comida que llevan los parientes y se empieza a compartir. Las familias brindan⁵⁷ comida de una tumba a otra, es una buena manera de encontrarse con casi todos las familias, amigos y vecinos. En esta visita al cementerio, en el encuentro con las almas de parientes, amigos, y demás relaciones, también una comida muy particular es la colada⁵⁸ con churos⁵⁹, solamente en esta fecha se consume esta comida. Los muertos facilitan la vida social de los vivos. En este sitio se efectúa el reencuentro de las familias.

⁵⁷ La misma dinámica tenía lugar en cada tumba del cementerio, donde las mujeres dominaban claramente el escenario: aceptaban comida y respondían con comida de vuelta; decidían sobre las porciones y el tipo de comida a entregar a los “rezadores” y demás. En otras palabras, me pareció que las mujeres estaban recreando la cocina en la tumba, y así transformaban la tumba en la verdadera casa de los muertos allí enterrados” (Ferraro, 2004: 188).

⁵⁸ Es una sopa espesa de harina de maíz tostado o el llamado *uchujaco*

⁵⁹ Caracoles pequeños, en la ciudad los venden con limón, cebollas y sal.



Foto # 16: Ma. Carmen Ulcuango: familiares compartiendo la comida el 2 de noviembre, 2009



Foto # 17: Ma. Carmen Ulcuango: presencia de afro descendientes, 2010



Foto # 18: Ma. Carmen Ulcuango: hombre y mujer rezando en el cementerio 2 de noviembre, 2010

Justificar ausencia en los cementerios

La comunidad de Zuleta ha vivido bajo el régimen de hacienda, en donde hay menos tiempo libre y una pérdida de conocimientos andinos, que en este mundo cerrado y adverso se han perdido algunos conocimientos, muchas de sus manifestaciones culturales debieron encubrir su religiosidad bajo un baño católico, forjando una fusión entre ceremonia cristiana e indígena.

Las razones por las que las familias no pueden acudir ese día al cementerio, pueden ser de cualquier índole. Pero los familiares ausentes no pueden quedar sin sus oraciones, para lo cual no hay problema, hay rezadores que pasan por las casas ofreciendo sus servicios a “domicilio”, de esta forma se ponen contacto con las almas de sus familiares.

Cuando hablo digo que en Zuleta se carece de personal que se dedique a esta labor de rezador, me refiero a gente que ofrece este servicio. A falta de esto, hay personal que vienen de otras comunidades. En la comunidad hay una o dos personas, pero ese día se precisa de más personal tanto en el cementerio como en las casas; en caso de hacerlo no cobran en comida sino en dinero, contrario a lo que ocurre con los otros/as rezadores/as que aceptan todo. Tengo una inquietud aún ¿qué hacían o qué rezaban esa noche? Habrá que seguir ahondando sobre el tema.

Noviembre presencia de escarabajos blancos

En estas fechas (fines de octubre y principios de noviembre) ocurre también algo muy particular, que es la recolección de catzos blancos⁶⁰. Para recolectar los mismos, toda la familia tiene que levantarse a las 04h30 o 05h00. Una vez recolectado este insecto, se lo deja, de un día a otro, con harina; al otro día se sacan las alas y las plumas para luego freírlos y consumirlos con tostado. Solamente en este lapso de tiempo se consume este escarabajo.

De forma particular recuerdo cuando niña/o que la llegada de este escarabajo era el aviso de que el día 2 de noviembre estaba cerca, lo que significaba que muy pronto haríamos panes, guaguas, caballitos y palomas, era casi una fiesta para los/as niños/as. Hasta ahora recuerdo esas reuniones familiares tan divertidas de los abuelos, mis padres, hermanas, tíos, primos, compadres, vecinos, etc., haciendo el pan, las guaguas, y nosotros a la espera de trabajar en la decoración de las guaguas y probar los primeros panes.

⁶⁰ Escarabajos, se recogen en los potreros.

CAPITULO IV

REUNIÓN PARA COMPARTIR LA ÚLTIMA NOCHE ENTRE VIVOS Y EL MUERTO: UN VÍNCULO CON TRANSFORMACIONES CULTURALES Y ECONÓMICAS.

Acercamiento al tema

La introducción al tema de la tesis “Los rituales funerarios en la Comunidad de Zuleta”, surge de la experiencia ocurrida con la pérdida de mi madre en mi adolescencia. La noche de velación, justamente a la medianoche, las personas que se quedaban acompañándonos empezaron a jugar. Era la primera vez que veía este tipo de juegos, me quedé extrañada y encantada por todo el disfrute que había en ese momento. El llanto y la risa se conjugan en un mismo momento, el dolor se esfuma por momentos, estos extremos me llamaron la atención.

Con el paso del tiempo, en la universidad, en mi carrera de tercer nivel, pensé realizar mi investigación sobre este tema, pero no fue posible; sin embargo, la experiencia vivida me seguía llamando la atención, era increíble ver la transformación de las personas.

El cursar esta maestría me ha dado la oportunidad de realizar esta investigación, conocer más a fondo estas costumbres. Como lo ya afirmado, queda en el tapete seguir profundizando este tema y otras costumbres propias de la comunidad de Zuleta.

Dado mi interés por el tema y de acuerdo con lo expuesto, me puse en contacto por primera vez con el rezador Julio Mármol⁶¹, quien mejor que él para contarme al respecto. Mi primera entrevista oficial se realizó el 22 febrero del 2009. Me comuniqué con él para pedirle una cita, la misma que me la concedió en la fecha arriba mencionada en una peluquería, ubicada en San Isidro del Inca (Quito), este espacio es su centro de operaciones⁶². Luego tuve otras reuniones en donde seguimos charlando en relación al tema.

⁶¹ La presencia de este personaje se da en todo velorio, es necesaria su presencia porque realiza rezos para ayudar a ir en paz o morir con tranquilidad, es el rezador casi oficial, no importa por donde está pero su presencia es importante no solamente en Zuleta sino en otras comunidades, sin importar si los funerales se realizan en la propia comunidad o en la ciudad de Quito. Julio es zuleteño que termina la primaria a los 14 años y abandona Zuleta en búsqueda de un futuro mejor. Consigue trabajo en Pimampiro, en una hacienda, conjuntamente con su padre, pero fallece su padre y se ve obligado a abandonar Pimampiro y viene a la capital. Llega a Quito a la edad de 19 años, su primer trabajo es en la construcción en donde permanece por tres años, luego pasa a trabajar en restaurantes por un período de 12 años. Con el paso del tiempo empieza a trabajar como quiropráctico, luego realiza un curso de peluquería y logra poner una peluquería. Aquí en Quito forma su familia con una zuleteña y tiene 3 hijos ya profesionales. Además de estas actividades, también se dedica a la música, que es su pasión. Actualmente tiene un grupo de músicos, ahora los que lideran este grupo son sus hijos.

⁶² Dentro de las actividades que realiza Julio Mármol están también las de: fregador, curandero, etc. Es un personaje multifacético



Foto # 19: Ma. Carmen Ulcuango: rezador en su fase de peluquero, en San Isidro del Inca, 2009

En esta primera entrevista me introdujo al mundo de los rituales funerarios. De forma breve me contó del rezo, nombró algunos juegos que se realizan en la noche de velación.

Rituales funerarios en Zuleta

En este capítulo se intentará contar los rituales que suceden una vez que una persona ha fallecido. Los familiares,⁶³ unos van a la iglesia para hacer repicar las campanas, es un aviso de muerte para la comunidad; otros preparan al difunto para este largo viaje⁶⁴. En la práctica, quien está a cargo de vestir al difunto es un familiar cercano como la esposa/o y los hijos, madre o padre; el familiar muy cercano que está en capacidad de resistir el dolor de manipular el cuerpo inerte y que tiene experiencia para prepararlo para este viaje, en donde se lo viste con el mejor atuendo. Le ponen alpargatas blancas de cabuya, no pueden colocarle alpargatas de caucho porque dicen que en la otra vida tendrán una larga caminata y no conviene que sus pies se quemem. Las alpargatas de cabuya son catalogadas como frescas. También se le pone unos trozos de algodón en las fosas nasales y colocan en su pecho un escapulario⁶⁵, para finalmente colocarlo en el ataúd.

⁶³ Los familiares más cercanos abandonan toda actividad que estaban realizando, todo su tiempo es dedicado a este proceso con el difunto.

⁶⁴ Como dice Van Gennep que sería “la agregación del muerto al mundo de los muertos [...]” (Van Gennep, 2008: 206).

⁶⁵ En caso de tener el escapulario se lo colocan, y demás (que quieres decir) le ponen como protección.

En este momento preparatorio de la muerte se estrechan lazos. Este acontecimiento convoca a la unión de los todos los comuneros, porque representa simplemente una transición a la otra vida y que desde allí les cuidará el muerto.

Luego de todo este proceso, los familiares buscan a una persona (rezador) entendida en hacer una oración y cantos católicos⁶⁶. Todos reunidos piden a Dios perdone los errores cometidos por el difunto; en medio de los rezos existen lamentos, llanto de familiares (mujeres) muy cercanos, reclamando por el abandono a su familia, o recordando los últimos momentos compartidos, es casi una historia familiar en corto y contado de manera desgarradora. Este lamento se repite varias veces en la noche.

Participación en velorio



Foto # 20: Ma. Carmen Ulcuango: acompañantes la noche del velorio, 2010

Antes de ingresar al tema en concreto, quiero mencionar a Van Gennep quien nos dice que los ritos de paso se dividen en: “ritos de separación, ritos de margen y de ritos agregación” Van Gennep, 2008: 25). Visto desde este punto el proceso de estos rituales comunitarios en donde se marca el paso del sujeto de este mundo a otro, estaríamos hablando de ritos de separación, como bien dice Van Gennep (2008) estamos hablando de ceremonias funerales. En donde empezamos a ver una fase preliminar, como dice Marzal, “por los cuales el individuo se aparta o rompe con la situación anterior” (Marzal, 1996:161).

⁶⁶ Rezan Padre Nuestro, Santo Rosario, Ave María, Señor mío Jesucristo, la Salve Dolorosa, contado por Julio

Desde este punto, es necesario contar mi experiencia en una de mis participaciones en un velorio. Al llegar a Zuleta, vi que ya estaba armada la capilla ardiente⁶⁷. Al ser una persona de tercera edad recibía el bono del Estado, y por esta razón tenía derecho a recibir un ataúd y los candelabros⁶⁸. El ataúd estaba colocado sobre una mesa y ubicaron los candelabros con velas a los extremos.

Los familiares ya habían empezado a cocinar. Quienes preparan la comida son las mujeres, son ellas las encomendadas a este trabajo. Aunque en los últimos tiempos los hombres también pueden ayudar en la cocina; se prepara una serie de alimentos para brindar a los familiares, parientes, amigos y vecinos. A medida que pasaba el tiempo seguía llegando la gente que traía algún tipo de colaboración, la misma que es entregada al familiar de su preferencia. Nunca vienen con las manos vacías. Modo de vida basado en la reciprocidad y solidaridad. Para recibir a los acompañantes, se colocan bancos de madera, sillas plásticas (ahora se acostumbra alquilar sillas), también se sientan en el suelo o piso, se acomodan de acuerdo a la cercanía familiar o de acuerdo como van llegando.

Como a las 21h00 llegó el rezador⁶⁹ de la comunidad, y todos se trasladan a la habitación donde está el ataúd para rezar las oraciones, y se sientan alrededor del ataúd. El rezador toca el acordeón y canta, los acompañantes únicamente escuchan. Una vez concluido esto empiezan a hacer chistes, bromas entre ellos, hay mucha risa, prosiguen con conversaciones de la cotidianidad. En este instante, lo que encontramos es que el rezador con sus oraciones en conjunto, llega en un momento a ser como un operador o mediador entre el dolor de los familiares frente a la pérdida. Esta fase ayuda a restituir una unidad simbólica, permite procesar el dolor, aceptar la no presencia del ser amado, además ayuda al difunto en su viaje al otro mundo, en donde más tarde tendremos los ritos de paso.

La comida en el velorio

Más tarde empiezan a repartir la comida a todos los presentes, a quienes se acomodan tanto en la habitación como en los corredores; en medio de la repartición de la comida se escuchan chistes, risas y continúan comiendo. Finalmente reparten la comida de dulce. Esta comida concluye como a las 24h30 o 01h00, y nuevamente viene el rezo con la gente que se queda para acompañar en la noche.

⁶⁷ Se pone en el centro de la habitación el ataúd, y en las cuatro esquinas se ponen velas grandes, las mismas que deben alumbrar o permanecer prendidas hasta el momento en que sale al cementerio.

⁶⁸ A partir de gobierno de Correa el Estado ayuda en esta fase con todo lo necesario, para los familiares es una forma de ahorro, ya que no se ven obligados a endeudarse.

⁶⁹ Llega tarde porque tuvo que trasladarse desde Calderón a Zuleta

En este momento la muerte se convierte en un lazo para estrechar relaciones entre familiares, amigos, y los propios comuneros. Más tarde, los familiares del fallecido se preocupan en preparar algo de comida para brindarle a toda la gente que acompaña esa noche. De esta manera, la comida se convierte en un lazo de unión, fraternidad y solidaridad, ya que en este acompañamiento nadie llega con las manos vacías⁷⁰; se ofrece canelazos⁷¹ mientras se prepara la comida. Se sirve en tarrinas, platos y cucharas de plástico; antes se servía en platos de barro o de hierro enlozado y con cucharas de palo. Por lo general se sirve una sopa que tiene carne, seguida por un plato fuerte que debe tener carne y, finalmente, una comida de dulce⁷² o champús⁷³. Luego de esto, se sirve la tradicional boda que es preparada con harina de maíz⁷⁴. Se cocina con carne de res o carne de borrego, se puede servir con chochos o también mote, como menciona el entrevistado⁷⁵. Los ingredientes dependen de las posibilidades económicas de los familiares.

Luego de la comida, viene un rezo que se realiza cada dos horas. Hay que recordar que en muchas actividades se caracterizan las formas de reciprocidad. Vemos que la comida es una fuente de enlace “en las ceremonias de muertos, [...] está permitiendo a la familia del finado, fortalecer y reafirmar los vínculos comunitarios y parentales y a su vez emitir señales de poder, prestigio, abundancia” (Delgado, s/fecha).

⁷⁰ Llegan con dinero, no importa el monto o la cantidad, granos, licores, caramelos, cigarrillos, galletas, con todo lo que pueden tener a su alcance

⁷¹ Se hace hervir el agua con la canela y azúcar, finalmente se agrega algo de licor, se bebe para abrigarse

⁷² Esta comida de dulce es el resultado de la mezcla de sambo con dulce, quinua, arroz de cebada, trigo quebrado con dulce, etc. En los últimos tiempos ya no se practica brindar esta comida, ya se ha perdido esta costumbre. Además era la colaboración de las familias de la comunidad. Actualmente preparan algo de dulce, que puede ser avena con dulce, ya no se realiza este tipo mezclas

⁷³ Esta bebida es a base de harina de maíz fermentado o macerado y se cocina con panela y hojas de naranja, pero que actualmente casi ya no se sirve, ya no hay tiempo para preparar porque implica mucho tiempo. El champús también se sirve en casi todas las fiestas: como San Juan, en diciembre para la misa de Niño, matrimonios, etc.

⁷⁴ Es colada (sopa) de harina de maíz tostado, con habas, arvejas y molido con achiote y comino que se lo llama uchujaco, que se sirve en todo tipo de fiestas, esta sopa es muy tradicional.

⁷⁵ Julio Mármol, 22/02/2009



Foto #21: Ma. Carmen Ulcuango: grupo de parientes y amigos durante la comida, 2010

Las prácticas de rituales funerarias

En la noción de Marzal (1996) podríamos decir que existe liminaridad en esta fase. Hay toda una actividad de recreación que se manifiesta a través de los juegos. De alguna manera durante esta última noche que se comparte con el difunto, es en donde se expresa la forma de ver, sentir de su propio mundo, y está presente la identidad cultural zuleteña.

Estos juegos más consisten en entretener al público, al visitante, [...] que toda la noche nos acompañe [...] porque nosotros no podemos [...] en nuestra tierra dejar abandonado el cadáver como hoy en las ciudades grandes, [...] que llegan le visitan al muerto y se fueron. [...] nosotros tenemos que pasar, al menos la persona que es contratada como Orador, que se va a rezar ahí, él tiene que pasar todita la noche junto al cadáver y la familia también tiene que pasar junto al cadáver en un lapso de cada dos horas orando y pidiendo por ese muertito (J.M.,22/02/2009).

Tomando en cuenta esto, siento que estos juegos son como una magia para aliviar ese momento de dolor por la pérdida del ser querido. Me refiero como mágicas, porque por cuestión de horas se olvida de ese dolor. Los juegos tienen la capacidad de transformar el dolor en alegría, en risas; estos juegos poseen esta magia, que este nuevo ciclo de la vida les lleva a la catarsis, que este recuerdo forma parte de esta memoria de los se quedan. Los rituales que se realizan en Zuleta están enmarcados en la vida cotidiana, y manifiestan la creencia absoluta en los ritos; se crea un “*comunitas*” (Turner, 1999).

En este mismo orden y dirección podemos decir que

... el ritual sólo toma en cuenta un destinatario: el individuo o la comunidad sobreviviente. Su función fundamental, tal vez inconfesado, es la de curar y

prevenir, función que por otra parte presenta múltiples aspectos: aliviar el sentimiento de culpa, tranquilizar, consolar, revitalizar (Thomas, 1991: 116).

Las prácticas funerarias de Zuleta se contrastan en relación al mundo occidental en el que la velación del difunto se efectúa en una funeraria, en donde solicitan la colaboración de profesionales para organizar los servicios funerarios, que pueden acompañar o quedarse hasta determinada hora⁷⁶. Me han contado que este fenómeno de poner un horario viene de los últimos años, que antes en su mayoría se velaban a los difuntos en sus casas, en estos centros urbanos el difunto tenía compañía.

En este proceso de globalización que vive el mundo, la realidad cambia y los seres humanos también, por esta razón la cultura, costumbres o ritos deben ser flexibles para poder adaptarse a estos cambios violentos y proporcionar nuevas soluciones. Esto se produjo en la cultura indígena (aculturación), transformándose. Hay un dinamismo interno en las sociedades (indígena, mestiza), un constante intercambio entre culturas, lo cual las alimenta, estimula.

Lo ideal sería que en este proceso la cultura dominante no absorbiera y no se convierta en conflicto, sino que se transformara en riqueza para ambos. Lo que se pretende es un diálogo respetuoso, equilibrado entre culturas, además sería muy interesante que exista una fluida comunicación entre ambas culturas, la occidental urbana y la andina rural.

Juegos que se realizan

Como respuesta a las necesidades humanas, estos juegos empiezan como a las 12h00, máximo a la 01h00 y finaliza tipo 07h00. Quien organiza es el rezador y lo hace en grupos, entre jóvenes y mayores, solamente hombres⁷⁷. Hay un grupo que se organiza, y estos deben pedir autorización a los dueños de casa y al rezador. La forma de hacerlo es arrodillándose y una vez autorizados dan inicio al juego. Los mayores (hombres y mujeres) son guías en estos juegos. Estos juegos sirven para entretener al público que acompaña esa noche y son diferentes juegos que imitan las costumbres de las comunidades/provincias. Estos juegos rituales radican en recibir castigos físicos, dicen que representa como una ayuda al sufrimiento que tendrá el difunto por sus pecados; que generalmente quien pierde recibe un

⁷⁶ Antes se podía acompañar al difunto toda la noche, pero en la actualidad dada la inseguridad en las ciudades se ha establecido un horario que regula la permanencia de las personas que acompañan a los deudos en estos centros de atención funeraria del mercado capitalista urbano.

⁷⁷ En estos juegos las mujeres son simplemente espectadoras, casi no participan; si en el juego hay el rol de mujer, son los hombres quienes se disfrazan e interpretan y hacen el papel en dicho juego.

castigo corporal. También, dada su condición de vida bajo el régimen de hacienda por muchos años, no será que viene por este lado esta parte de sufrimiento?

En total hay un repertorio de 20 juegos, de los cuales se logra hacer como unos 10 más o menos. La noche no alcanza para jugar todos estos juegos. En ocasiones para estos 10 es corto el tiempo. No siempre se juegan los mismos, cambian dependiendo de los gustos de los deudos y del rezador. Se abre un abanico de emociones, en donde lo que se pretende es que su presencia quede atada al presente de los familiares, es recordar y continuar que lo vivido se mantenga en la memoria. Entre los juegos que se realizan encontramos:

Levantamiento de la creciente: Se colocan en fila frente a frente, imitan al difunto que pasa la creciente de agua, sosteniéndose en un palo (bastón), como la creciente es fuerte va sujetándose con el palo, esta creciente lo mueve de un lado a otro. En este proceso van golpeando a los jugadores con el palo sin importar donde les llega el golpe. La creciente de agua es tan fuerte que continúa apoyándose en el palo, hay mucho movimiento de piernas (que es el agua). La persona (difunto/a) que cruza se cae y se revuelca, es como que la corriente la lleva. Existe mucho movimiento de las piernas y del palo. Concluye cuando cruza el río, en medio de grandes risas, resultan muchos golpeados con el palo y con patadas.

En el juego, el personaje central es el muerto que cruza la corriente, es la escenificación de su vida cotidiana, en los diferentes ámbitos, y es también el paso hacia la otra vida.

Batán: Se conforman dos grupos de jugadores, para lo cual se queman 12 granos de maíz que son lanzados a un mantel o en una mesa. Es una especie de juego de dados en donde se contabiliza entre los miembros del grupo cuántos maíces negros salen, y de la sumatoria se determinará cuál es el perdedor y el ganador, es decir, el grupo que tenga más maíces negros recibirá más correazos, y será el perdedor, sus miembros recibirán una serie de azotes con la correa. Juegan únicamente los hombres.

Se ve que existe una firme competencia, estamos hablando de perdedores y ganadores, que lastimosamente el grupo perdedor es azotado duramente por el número de granos obtenidos. ¿Esto refleja la realidad social competitiva? ¿Será que estos fuetazos vienen del pasado de una vida dura y violenta que fue ejercida por los hacendados? Será que lo que vi en los ritos funerarios está presente el recuerdo de “los castigos propinados en el patio de la hacienda [que] arraigaron un recuerdo indeleble, transmitido de una generación a otra, del

potencial ejercicio del poder del patrón, a tal punto que, de las palabras de hoy en día, resuma aún el horror del pasado, de haber visto o escuchado” (Guerrero, 1991: 201).

Conejo: Se sientan en círculo sobre la estera, con un pedazo de tela se forma un conejo, escondido detrás de las piernas. Este conejo debe circular a gran velocidad detrás de las piernas. Una persona hace el papel de perro, es quien entra en medio del círculo para la búsqueda. El conejo pasa por debajo de las piernas y el perro debe buscarlo. El jugador que permite que encuentre el conejo es castigado, el perro si en 5 minutos no encuentra al conejo, también debe tener una sanción, que consiste en correazos, termina en medio de risas y bromas de todos.

El conejo representa velocidad, astucia, agilidad, huraño, salvaje, en contraste con el perro que puede ser fiel, sino también puede ser catalogado como vago, ingrato, que puede huir de la casa del amo a otra, con una especie de concienciación a la comunidad.

Sobrecarga: Se ponen a jugar midiendo la contextura de cada persona amarcándose, uno con el otro, están midiendo el peso del quintal, se supone que están cargando quintales de dulce. Como es quintal de dulce (panela) los que acompañan van piñizando a los jugadores porque van a comprobar la calidad de la panela, están probando la calidad del dulce que van a saborear. La persona que hace el papel de quintal sale muy piñizado, sólo participan los varones en este juego, pero en la probada del dulce participan grandes y chicos, hombres y mujeres.

En este juego siento que se mide la fuerza, que es una actividad cotidiana. En este drama nuevamente se escenifican problemas usuales, como es poner a sus espaldas los quintales de productos que cosechan.

Cebolla: Hay una persona que hace el papel de abuelo y que es dueño de una plantación de cebollas. Hay otro en el papel de cebolla que es cosechada con la pala para vender, con la cual empiezan a cavar para sacar la cebolla. Una vez cosechada la cebolla, el abuelo tiene un nieto con quien sale a vender al mercado y además este nieto lo cuida cuando salen al mercado. Existen dos compradores que van como negociantes a comprar la cebolla, pero este anciano es sordo y dada su sordera entiende mal y contesta al revés todas las inquietudes de los compradores, puede decir las cosas más absurdas, hay carcajadas por las bromas. El nieto debe hacerle entender/explicar, mientras tanto la mercadería es robada, pero esta mercancía es recuperada y logran venderla. Empiezan a recibir dinero por la venta de las cebollas.

Un comerciante –versus el nieto que le cuida-, rateros que se aprovechan de la ingenuidad y sordera del anciano, recrean las peripecias que sufren los zuleteños (los indígenas en general) cuando salen al mercado a vender sus productos o a comprar. ¿Este juego será una versión actual, es decir a partir de la reforma agraria, y la entrada al mercado capitalista comercial?

Tiempos de la cosecha: Arman yuntas⁷⁸ de ganado o caballos atados con una madera con sogas a los participantes que emulan la cosecha y la trilla de los granos como la cebada, la avena, la vicia, el trigo, etc. Saltan, brincan, se dan vueltas y vueltas como si estuvieran trillando granos. Cuando sale el grano se reparte el rastrojo a toda la familia, se reparte por arrobas, a los familiares les nombran con apodos, en algunos casos también nombran a otras personas que de alguna manera han pasado por sus vidas.

Es una constante exposición de las rutinas de la vida cotidiana. Que la vida que tienen no es nada simple, que es una constante lucha, que es muy compleja, es la recreación de la cotidianidad.

Matrimonio: Los jugadores se disfrazan de novios, representan todas las etapas/fases del matrimonio, con el novio, la novia, los padrinos según como realizaba el difunto, pero de forma jocosa, en donde viene la representación desde el enamoramiento y concluye en el matrimonio. Esta ceremonia termina en grandes risas.

En el rito funerario de Zuleta se expresa todo el proceso del matrimonio de forma precisa, es la exposición constante de la realidad, enfatiza las costumbres de la comunidad. Es como recordarles a los jóvenes los pasos a seguir, dicen más que en un contexto normal en una sociedad que tiene sus propias reglas. Cuentan que una mujer soltera no debe participar en este juego, porque en la otra vida puede casarse con esa persona, pero hay chicas que acceden a jugar. Muchas veces el juego del matrimonio es seguido por el bautizo.

Bautizo: Se organiza todo el proceso del bautizo de forma jocosa. En igual forma hay el niño/niña y se nombra, entre los acompañantes en la noche del velorio, a la madrina, el padrino, quienes deben cargar el niño/a. Los padres les dan a los compadres una olla de comida como agradecimiento por el bautizo.

⁷⁸ Significa la unión de vacas / toros o caballos con el yugo y el arado

En todo este conjunto de acciones, en este proceso del bautizo, se manifiestan nuevamente las reglas, las normas, y las relaciones en las esferas sociales de la comunidad, o podríamos llamar procesos de toma de concientización de las costumbres de la comunidad.

Ayadanza: Se escogen dos personas y los envuelven con una sábana blanca y luego les amarran con fajas, imitan a las momias que han salido de las catacumbas a bailar al son de una música triste, melancólica con silbidos, golpes sobre una cosa fuerte, o con tapas de ollas, con armeros.

Podríamos decir que es la representación del retorno de los espíritus de quienes abandonaron esta tierra, que danzan al ritmo de una música triste y melancólica, exponen su tristeza, ¿que añoran sus vidas pasadas? Que el alma del difunto está vagando por los lugares que transitaba en su vida y se transforma en esa momia.

En breve, hay un compendio de juegos representando los mayores ritos de paso de la “crisis de vida” (Gennep, 1969) que recuerdan a los jóvenes los pasos a seguir durante una “vida buena”.

San Juan: Se selecciona a un grupo de personas para que participen en la fiesta de San Juan. Una persona se disfraza de difunto/a, el resto esposa/a, hijos/as, van bailando al son de la música, van escenificando la actitud/actividades habituales de cada uno de ellos/as.

Es la representación de la cotidianidad de la toda la familia, se pone en escena las particularidades de cada uno de los miembros de la familia, es una forma de llegar a la conciencia de la familia y de las personas que les acompañan esa noche. A la vez se representa aquí al ritual caléndrico más importante de Zuleta y del nor-andino equinoccial.

Muchafaina: Un grupo de jugadores tienen que coger de todas las personas que acompañan a quienes van a besar al descuido, van en búsqueda de gente desprevenida o dormida para besarlas. El punto de partida, el rezador (que organiza los juegos) grita de sorpresa ¡muchafaina! Entonces todos deben ir y besar a cualquier persona, sin importar la edad de las mujeres. Finalmente deben rendir cuenta al jefe de a quien han besado o a cuantas mujeres han besado, en caso de no haberlo hecho será sancionado con correazos.

Este sociodrama les gusta mucho a los jóvenes. En algunos casos representa los primeros enamoramientos, ven como una oportunidad de robar el primer beso a la chica que les interesa. Esta coyuntura es propicia para el enamoramiento. Deben rendir cuenta y son

castigados por no cumplir con esa misión. Siempre está presente el látigo, el correa. Se evidencia la presencia del amor y el comienzo de una nueva vida.

Cuscungo: Se juega a la 05h00, es un pájaro considerado malagüero. El juego consiste en que una persona tiene que treparse en un árbol frondoso (salen a buscar el árbol, en ocasiones son los lecheros⁷⁹) y desde ahí tiene que gritar a las vecindades, a familiares, que por una u otra situación no asistieron al funeral. Ese personaje les grita –tal persona se va a morir- porque no asistió al funeral, hasta les dan plazos en que se morirán.

Este sociodrama representado en un pájaro, hace un reclamo a familiares, amigos o vecinos por las actitudes manifestadas por ellos hacia el difunto y en donde echa una maldición o pronostica el próximo difunto, les maldicen por esa falta de solidaridad en el funeral.

Abuelita: Debe haber un personaje imitando al muerto/a: su forma de vestir, de ser. Al nieto le ponen a que le cuide a la abuelita, también debe alimentarla. La abuelita está mirando, y está alistándose para hacer alguna maldad a alguna persona que no tuvo un buen comportamiento con ella, entonces ese personaje que representa a la abuelita carga una olla de barro a la espalda que contiene agua con ceniza, lodo, también le ponen una mezcla de harinas, o comida, y el rato que está actuando por ahí busca la oportunidad de cogerle a esa persona indicada y de bañarle con esa agua. Lloro, brinca, lanza comida sobre la gente, es una forma de despedida del difunto.

Este juego se convierte en una sátira social, un reclamo o protesta al comportamiento de la gente hacia el fallecido cuando estaba vivo/a. El nieto, desde niño ya tiene una responsabilidad de cuidar a su abuelo.

Aquí concluye el ritual de los juegos, en donde todos terminan cansados de reír y de jugar, llenos de alegría y prestos a comentar cada juego que realizaron.

En estos juegos no intervienen los familiares⁸⁰ cercanos del difunto, hacia quienes se debe tener respeto y consideración. Como había mencionado anteriormente, existe la representación de la cotidianidad en cada uno de los juegos, pero también observo que hablan mucho de ganadores y perdedores y que estos últimos son castigados, esto podría ser que

⁷⁹ árbol, “mucha importancia simbólica en el Ecuador. Su importancia se debe a las leyendas mitológicas del paisaje” <http://cristinasalas.com/tag/arbol-lechero>, 13,07, 2013, 10h50, y además que se utiliza para cercos en las chacras.

⁸⁰ Esposo/a, hijos/as, padre, madre, hermanos/as

representan su propia historia, de maltrato, en donde eran castigados, marginados, o excluidos.

Digo esto porque los juegos requieren fuerza, podríamos considerar que son bruscos en su mayoría. Pero también siento que cada detalle, cada representación es como abrir un abanico de cosas, expresiones, significados que sacan respuestas mágicas, que te dejan asombrada.

Debo agregar que siento que estos juegos constituyen un baño de olvido momentáneo por la pérdida o ausencia de ese ser querido, que constituye la legitimación de su presencia junto a los vivos. En cada uno de los juegos se saca a relucir como fue su vida y la de los asistentes.

El mirar en este escenario la dramatización o la representación de la cotidianidad del mundo indígena de forma graciosa, siento que estos rituales son como dice Da Mata “montar el ritual es abrirse a ese mundo dándole realidad, creándole un espacio, abriendo las puertas de la comunicación entre el mundo real” y el “mundo especial” (Da Matta, 2000:51), para el deleite de los presentes en esta última noche que se comparte con el difunto. A la vez es la representación de la familia, las costumbres de la propia casa, en donde está presente la clase social, las identidades sociales y cotidianas de esta comunidad, que estos rituales a la vez producen transformaciones especialmente sociales.

Más allá de ser un rito de paso, el conjunto de estos juegos representan una meta-ritual donde los ritos de pasaje, el ritual de reversión y la protesta social se suman conformando así un *comunitas*” de sufridora no solamente de la muerte de un ser querido, sino de una población sometida por más de 500 años de sumisión y abuso.

Significa que esta despedida de la casa constituye la separación física, que su cuerpo se traslada a otro espacio, que se encuentra en punto intermedio, que va definitivamente a un nuevo ciclo de vida, en donde existe un corte con ese espacio físico.

Despedida del difunto de su casa

En esta fase estaríamos hablando de la posliminar, en donde empieza el camino lejos de casa, estoy hablando de su cuerpo físico. Antes de cerrar el ataúd y continuar con el proceso del traslado, los familiares más cercanos pasan por su cuerpo un pedazo de algodón, luego estos pedazos de algodón se colocan en el ataúd junto al fallecido para que él/a se lleve todas las enfermedades de sus parientes en su viaje al otro mundo, luego proceden a cerrar el ataúd en medio de llanto. El difunto es el encargado de llevarse las dolencias o enfermedades de los seres que se quedan en la tierra, es el protector de los familiares.

Una vez que sale de la habitación, las personas que cargan el ataúd deben llevarlo alrededor de la casa. El ataúd debe ser cargado por los pies, caso contrario puede haber alguna desgracia. Luego los nietos o familiares más chicos (niños/niñas) deben pasar por encima del ataúd (es una forma de despedirse). Si es factible y si está cerca también debe despedirse de las casas de sus hijos/as, es decir, de las casas que más ha frecuentado el difunto.

Dentro del mundo andino la muerte⁸¹ también ocupa un lugar muy especial, la muerte en donde se dice “que la vida no termina ahí”, en donde es un largo viaje, que es solamente una etapa de la vida, y que alrededor de la muerte hay estas tradiciones culturales que se tejen y se entretejen ritos, costumbres, ceremonias, mitos, las mismas que se recuerdan, se cuentan, y narran historias, hacen participe a la toda la familia.

Los conocimientos de estos juegos lo tienen únicamente las personas mayores, quienes cuentan/practican al interior de las familias que fueron conservadas y transmitidas de forma oral, de generación a generación. Aquí vale la pena hacer una pequeña referencia sobre los rituales funerarios en los últimos tiempos en Zuleta.

Se ha visto que este mundo globalizado también ha influido en dichas costumbres. Las familias ya no tienen tiempo para realizar todos los procesos que antes se hacían. Han adoptado las costumbres de los mestizos como realizar el velorio en las funerarias y enseguida continuar con el traslado al cementerio, situación que puede darse hasta el mismo día. Con ello miramos grandes transformaciones y, por ende, grandes pérdidas de tradiciones para estos pueblos.

Para evitar esto, se debe trabajar en forma conjunta con la comunidad (especialmente con los mayores), con el fin de conocer/documentar estos juegos escribiendo y narrado desde las/os ancianos/as, y lo que pretendo saber es: ¿desde cuando lo hacen?, ¿qué representan/significan?, la variedad y el significado de los mismos.

Prácticas andinas precolombinas

Para este viaje hacia el mundo de los rituales de los muertos, en donde deben transitar caminos difíciles, en el ataúd le ponen un plato, una cuchara, porque en la otra vida van a necesitar para comer, le ponen los utensilios o herramientas que más usaban, ponen dinero, monedas, de baja denominación [...]de pasaporte porque allá la tradición, las leyendas dicen que San Pedro les pide el pasaje [...] le ponen en el bolsillo moneditas”⁸². Se entiende que

⁸¹ Que la muerte es un viaje muy largo, que se encuentran con caminos muy complicados, llenos de lodo y resbaladizo, espinos, en donde hay mucho calor y frío, que ponen en práctica lo que aprendieron en la vida

⁸² Extracto de la entrevista a J.M

para ese largo viaje necesitarán comida, dinero, por esta razón van abastecidos de todo lo que pueden necesitar en el camino, saben que van a necesitar para pagar como una especie de pasaje, saben que deben enviar porque los que han “muerto y resucitan”, les cuentan lo que necesitan en ese trayecto, “recordemos que los ritos funerarios, con sus sacrificios, suministran ante todo los recursos necesarios para que los difuntos puedan superar las pruebas que les esperan” (Thomas, 1983, 537). Que a su vez, en el mundo de los vivos, en la velación de su cuerpo, comparten comida con la comunidad además existe esta solidaridad y una serie de ceremonias y rituales en su honor, en donde dice el autor que “los funerales se ocupan más de los vivos que de los muertos. [...] que en todos los rituales de crisis vitales se producen cambios en las relaciones de todas las personas estrechamente vinculadas al sujeto del ritual” (citando a Radcliffe Brown en Turner, 1999:10).

El entierro

Antes de salir con el ataúd, los familiares muy cercanos y amigos de confianza van al cementerio con cierto tiempo de anticipación para cavar la tumba, deben cavar como un metro de profundidad. Mientras el difunto y los acompañantes están recibiendo la misa, los otros preparan la morada definitiva, y de esta forma a la llegada del ataúd ya está lista la tumba.

Luego de la despedida, el ataúd es cargado por 4 personas (hombres) muy allegados al difunto, y de esta forma van turnándose hasta llegar a la iglesia, en el camino van rezando oraciones al son del acordeón, seguido por todos los parientes y amigos, entre llantos y lamentos, de esta forma llegan a la Iglesia.

La misa en la Iglesia es impartida por el cura, y una vez recibida la misa junto a familiares y amigos de la comunidad parten al cementerio, en donde se deja al difunto, en medio de grandes lamentos de familiares y allegados. Previo a esto, ponen como base ropa del difunto que no lograron poner en el ataúd, simplemente ya no cabe tanto, por ello ponen directamente bajo el ataúd. En el momento de introducir el ataúd en el hueco, hay rezos y cánticos al son del acordeón oficiado por el rezador contratado por la familia y que amaneció con ellos. Luego cubren el ataúd con tierra, obviamente las primeras palas o manojos de tierra que ponen sobre el ataúd son los familiares, y luego finalizan el trabajo quienes cavaron.

Como es sabido que

el ritual de enterramiento es un comportamiento específicamente humano, en el que intervienen dos elementos: por un lado, el acto de no ignorar la aparición del

cadáver, y por otro las construcciones mentales que su presencia suscita. En efecto, desde que el *hombre* toma conciencia de la finitud de su existencia, el cadáver recibe una atención y tratamiento especial, valiéndose para ello de diferentes técnicas, que tienen como objetivo de contrarrestar los efectos de la *tanatomorfosis*: embellecimiento, confección de mortajas, (...) abandono del cadáver en lugares alejados, preparación de tumbas, etc (Abt, s/f, 2).

En la parroquia de Angochagua, a la que pertenece Zuleta, no tienen encargados de cavar la tumba ni de la limpieza. Generalmente, en las comunidades indígenas no hay empleados municipales. Lo que se acostumbra es realizar mingas para cualquier actividad. Por esta razón, la propia familia debe realizar el trabajo de cavar la tumba.

Los familiares y amigos que acompañaron al entierro llevan comida y bebidas, hasta pueden llegar atrasados a la misa pero contribuyen con la comida, la misma que es servida,⁸³ en los mismos recipientes van sirviéndose en ronda toda la comida que llevaron los acompañantes.

Delgado aclara que,

...alrededor de los cementerios [...], tenemos una profunda y contundente reflexión central alrededor del tema de la muerte, de esa muerte tanto fisiológica como cultural en la que siempre hay diferentes contextos en los que el referente de la comida, tiene su lugar. La muerte abre a su vez la permanente combinación con el contexto de la vida, como momentos diferentes, es decir se hable de vida y muerte y en ambos la comida está presente. El proverbio africano plantea de forma central la idea de los muertos como vivos de otros mundos, desde el cual se sigue la idea del alimento para los muertos, pues esencialmente no son muertos, como referente de no existencia e irrealidad, sino que son vivos y tienen que comer, se tienen que alimentar. Religión, muerte y comida forman una serie de referentes articulados que están anclados en la historia de cada sociedad. Las diversas religiones de la humanidad siempre han codificado la relación entre los alimentos y la muerte, han construido ejes de edad, género, oficio para ver la comida que acompaña los diversos rituales fúnebres” (Delgado, s/f: 1-2)

Al salir del cementerio hay que dejar unos centavos, que es voluntario, en realidad es una forma de pago⁸⁴ concreto de Zuleta/Angochagua al párroco de la iglesia, pero quien recibe es la sacristana de la iglesia, en este caso es una mujer.

Todos los acompañantes deben regresar a la casa para el almuerzo. Para que no se escapen, realizan una especie de cerco de grandes dimensiones con ramas de mora y ortiga, todos deben regresar dentro de ese cerco, quienes vigilan que todos lleguen a casa son los jugadores y el rezador. Un grupo se pone al inicio y el otro grupo al final, de esta forma todos

⁸³ Antes se armaba una mesa general, en donde se ponía toda la comida que han contribuido los acompañantes, comparten todo lo que han aportado, es una comida comunitaria, pero ya no se utiliza esta forma de compartir, o muy rara vez se lo hace como antes.

⁸⁴ Una vez finalizada la misa se paga al sacerdote.

llegan a casa para brindarles comida, la misma que consiste como fue en la merienda o de acuerdo a las posibilidades de los familiares.

Una vez finalizado el almuerzo, los jugadores conjuntamente con el rezador alzan la mesa, limpian y ponen en orden la habitación donde fue velado, mientras el rezador realiza algunos cánticos.

Una vez organizada y barrida la habitación, los familiares más cercanos (hijos/as, esposo/a, padre/madre) del difunto les dan una oveja o pollos (depende de la situación económica) a los jugadores y al rezador como agradecimiento a su labor en todo este proceso tan doloroso. Finalmente, los jugadores y el rezador matan y preparan su propia comida, en caso de sobrar dicho alimento se llevan a sus respectivos hogares. Con esto se finaliza el entierro.

El lavado de ropa⁸⁵

Al día siguiente o al tercer día del entierro existe el ritual del lavado de ropa. En quichua se denomina *Ayax taxshana* [...] el lavado de la ropa que usó el finadito, el muertito” (J.M., 22/02/2009). La ropa que se pone en el ataúd es lo que más le gustaba o lo que más usaba, y luego viene la tarea de lavar la ropa que queda, la misma que puede servir a otras personas, o cobijas que pueden servir a la propia familia, como dice el rezador, que dicha actividad consiste en lavar:

la ropa que usó toda la familia. Pero al otro día del traslado se recoge toda la ropa, se va al río, donde *aiga* [haya] bastante agua, hasta ahí tienen que estar los del grupo de jugadores que se organizaron, tienen que estar hasta ahí juntos, ellos son los que van, llegan al río lavan esa ropa, hacen secar, regresan y con los deudos tienen que estar esperando para darles el almuercito. Y ahí si hay bebidas alcohólicas consumen aguardiente, chicha, ahí se acaba recién el funeral de un muerto en nuestra tierra de Zuleta (J.M., 22/02/2009).

Durante esta fase de lavado de ropa, no es solamente la ropa del muerto sino todo, es como una especie de limpieza. A este acto también acompañan amigos y vecinos que van a lavar su ropa en el río o acequias con mucha corriente de agua. Durante este proceso hay mucho juego en el agua, en muchos de los casos deben llevar otra mudada para poder cambiarse. También llevan comida para cocinar y poder brindarles.

El luto

La fase del luto es vista como el momento que empieza un nuevo período en la relación con el muerto, en donde cambia, -vivos versus muertos- pese a no estar presente en la tierra de

⁸⁵ Sinónimo de purificación

forma física, para los sobrevivientes está presente, sigue siendo una gran preocupación, no se logra cortar el cordón umbilical con el difunto. Que en el mundo indígena no son de sufrimiento y de llanto sino de alegría, porque la vida se extiende. Que “durante el período del duelo, los deudos deben aprender a integrar a la vida cotidiana la materialidad del cadáver, además de imponérseles deberes especiales en esta lúgubre etapa” (Abt, s/f: 5).

En la comunidad de Zuleta, para este acontecimiento no hay color o un ropaje/prendas especiales, como se ve en algunas culturas (por ejemplo en la occidental) que deben vestirse de negro completo (o de blanco en China). Durante cierto período de tiempo, en Zuleta pueden vestirse de colores de “tonos bajos”, es mejor no utilizar fucsia, naranja, amarillo (estos colores tampoco son utilizados en la cotidianidad).

En la cultura occidental el negro es aceptado como señal de duelo o luto, representa el dolor, la pérdida de un ser querido, como dijo el entrevistado “el luto o duelo tiene que llevar en el corazón” (entrevista J.M., 22/02/2009).

Habría que remontarse en la historia para ver si en algún momento hubo este tipo de imposición en la vestimenta, pero en la actualidad no he visto este tipo de manifestaciones en este proceso doloroso.

Llegado a este punto, cabe reflexionar si importa tanto el color de la ropa; lo que nos debe preocupar es lo que está aconteciendo con estos conocimientos orales que habrá que pasar a la escritura. Cuando hablamos de los juegos, vemos que han quedado como estos retazos de recuerdos de los juegos que realizaban (realizan) alrededor de los funerales, con esta capacidad de conservar para evocar estos acontecimientos, que pese al tiempo han guardado sus conocimientos que les han concedido oralmente sus antepasados.

Al hablar de la cultura andina (caso Zuleta), las tradiciones, las costumbres y rituales alrededor de cualquier evento son las personas adultas (ancianas/os) las que mantienen estos conocimientos, con el gran riesgo de perderse, una vez fallecidas estas personas; que va de la mano con la descomposición de las comunidades acompañadas de cambios económicos y sociales bruscos, que se suscitan, que van ligados a la modernidad, en donde vemos que muchos de los conocimientos ancestrales van desapareciendo dada la tradición oral. Por lo anterior, es fundamental documentar y revalorizar estas prácticas tradicionales. Uno de mis objetivos apunta a dar a conocer lo que ocurre aquí y ahora, y analizar los cambios que han tenido lugar en el transcurso del tiempo. En este caso, “las mujeres eran vistas como verdaderas representantes de la sociedad andina y como las defensoras de la tradición nativa contra las incursiones coloniales, pese a que esta sombría sociedad tenía que mantener una existencia subterránea bajo la vigilancia colonial” (Crain; 1993: 151).

Estos conocimientos orales están sujetos a la interpretación que hagan de ellos los integrantes de la comunidad, entonces es hora de ver que está ocurriendo. Tal vez será necesario crear/formular programas que integren a los jóvenes en el quehacer de nuestra tradición, cultura, y costumbres. En cada uno de estos juegos funerarios, como ya se mencionó, está la representación de sus actividades cotidianas, la crítica a las relaciones familiares y una alta dosis de moralidad.

Finalmente debo agregar que en este recorrido del pasado de la población de Zuleta, podemos ver que a lo largo de sus vidas, a pesar de los cambios estructurales y de su ingreso desde el terrateniente a la modernidad han mantenido, como dice Guerrero, han guardado en su memoria consciente, lo evocable y coherente, desechaba un cúmulo de información no dicha. Tal vez indecible, porque eclipsaba por la sombra de la costumbre, aquel conocimiento gestual y conceptual silencioso, transmitido en la mímica del acto de una generación a otra (Guerrero, 1991: 11).

CONCLUSIONES

“pero ya es hora de irse: yo a la muerte, vosotros a la vida. Quien después de nosotros se encamine hacia un estado mejor, será desconocido por todos nosotros”

*Sócrates*⁸⁶

De acuerdo con los razonamientos que se han realizado a lo largo de la presente tesis sobre: Los rituales funerarios en la Comunidad de Zuleta, son de gran valor e importancia al interior de las familias de la comunidad de Zuleta. Esta experiencia de la muerte es trágica como en cualquier pueblo y cultura, no varía este sentir en este pueblo andino. La historia de esta comunidad está atravesada por la historia de la hacienda. Si bien se trata aquí de una suerte de etnografía de rescate recopilando ritos que ya raras veces se practica, esta tesis contempla también el marco de la economía política de Zuleta que pasó del feudalismo, del concertaje, a la razón e ideología capitalista.

El culto a los muertos que se ejecuta en la comunidad de Zuleta tiene trascendencia, pues ellos siguen siendo un miembro más de la familia y de la comunidad, y la forma de demostrar es través de rituales funerarios, que estas prácticas mágicas (digo mágicas por hacer olvidar por un momento la pérdida del familiar fallecido) que esta muerte física, esta partida es para siempre, pero con una actitud diferente hacia la muerte y su futura vida en el más allá, y esta despedida se enmarca alrededor de rituales funerarios como dice Gose, los ritos de la muerte y los relatos sobre la otra vida (después de la muerte) tratan en primer lugar del alma. Según casi todas las versiones, [...] el alma registra la forma corporal y el carácter moral de la persona tal como se desarrollaron en vida” (Gose, 2004:155), y que para su viaje en paz dan misa de la religión católica, siendo factible la coexistencia de costumbres ancestrales y costumbres occidentales.

En los juegos funerarios está la representación de las actividades cotidianas del fallecido con lujo de detalles, es como presentar un video de principio a fin de su vida y su entorno, crítica a las relaciones familiares y tiene una alta dosis de moralidad. Es la puesta en escena de la vida cotidiana del difunto, aquí está presente la forma de ver, sentir, entender, y fundamentalmente de actuar en el mundo, es decir, es el epílogo de la experiencias vividas por el difunto.

⁸⁶ <http://mx.answers.yahoo.com/question/index?qid=20120502172628AAY2JfP>, 14-1-2013, 13horas

Los rituales funerarios son como poner al desnudo la vida del difunto, no solamente eso, sino ante toda la comunidad, el medio en que viven, todas las peripecias que pasan, es una forma de moralizar para los familiares y amigos que quedan.

La realización de los ritos funerarios es también una forma de compartir la última noche con él o ella, es una forma de despedir al difunto con alegría y juegos, la misma que le ayudará en ese camino largo que tiene que atravesar, ambos (muertos y vivos) aprovechan, es la única noche y luego lo dejarán en otro sitio, que le hacen ver lo que tuvieron con él o ella, y que de esto les queda como herencia, lo malo que hizo lo cambiarán, sirven de consejo.

El difunto siempre estará cerca de ellos, son como un punto de referencia para los familiares en donde en ocasiones sirve de guía en los momentos cruciales de la vida de los miembros de la familia, siguen siendo un miembro más.

La cultura, la tradición y la costumbre se puedan recuperar, en términos de su importancia, para el desarrollo de la comunidad, así como de la necesidad de apropiación mediante la reflexión, de innovaciones de acuerdo a las necesidades de la comunidad.

En algún momento con alguien de la comunidad conversamos, en una charla informal, y me comentaba que las fiestas, los rituales funerarios, ya no eran como antes, que poco o nada les importaba a los jóvenes en la actualidad. Que siempre van por el camino apurados, sin hacer caso a los consejos de los mayores, que más les interesaba lo que aprenden en las ciudades. Ante estos acontecimientos, es fundamental que en la Comunidad de Zuleta luchen por un empoderamiento en las generaciones actuales y futuras. De parte de los mayores es una lucha por la resistencia a mantener, a vivir su presente y defender su identidad y su cultura.

En esta investigación, nacida de una inquietud en mi niñez, busqué las interpretaciones de estos rituales, reconocer la diferencia, lo que conlleva a afirmar esa identidad, que lejos de ser negativo es positivo desde todo punto de vista, lo que representa es la “escenificación de su cotidianidad”, es el sentido de los juegos de la noche de velación.

Falta mucho por investigar sobre este tema, cada uno de los juegos que se realizan posee una riqueza antropológica, simbólica que puede ser tema de una investigación particular de cada juego. Este trabajo pretende realizar una primera aproximación a los rituales que dan origen a los juegos que se realizan en la Comunidad de Zuleta. Debido a su riqueza, es probable que los presentados en este trabajo no sean todos o que difieran en sus formas dependiendo de cada grupo familiar o de la comunidad en la que surjan, todo depende exclusivamente de las particularidades propias de las familias y hasta del gusto o preferencias que tenía el difunto. Por esta razón, mi recomendación a los/as posibles interesados en continuar con la investigación de esta temática en particular, es plantear la necesidad de seguir

estudiando los rituales tanto en comunidades o grupos familiares, como de manera específica en juegos que se realizan.

Tal como se mencionó a lo largo de este trabajo, el tema de la muerte está tan vinculado al de la vida que si analizamos con mayor profundidad, todas las actividades se enmarcan en su cotidianidad. De allí que existe un fecundo campo de estudio sobre los rituales funerarios y su permanencia ante los cambios.

BIBLIOGRAFÍA

- Abt, Analía C. (s/f). “*El hombre ante la Muerte: Una mirada antropológica*”, Lic. en Antropología. Máster en Estudios Sociales Aplicados. Doctoranda en Antropología de la Medicina, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, España, en http://www.socargancer.org.ar/actividades_cientificas/2006_hombre_ante_la_muerte. 10h43, 5 de julio/2012, 10h45
- Aguirre, Boris (1986). “Cosmovisión Andina. Una aproximación a la religiosidad indígena”, Quito, Ediciones Abya-yala
- Álvarez, Kati (2011). “*El efecto del contacto de la sociedad nacional en las prácticas culturales entorno a la muerte en los Waorani*”, Tesis de maestría en Antropología, FLACSO.
- Alvear José y Federico, René Sandoval (2004). *Diagnóstico Participativo Zuleta. Documento de Proyecto con ECOCIENCIA*.
- Andrade, Susana (2004). “*Protestantismo indígena: Procesos de Conversión Religiosa en la Provincia de Chimborazo*”, Quito, Ediciones Abya-Yala.
- Augé, Marc, (1998). “*Las formas de olvido*”, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Augé, Marc, 2007 [2006]. “*El oficio del antropólogo. Sentido y libertad*”, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Bhabha Homi, 2002 [1994]. “*El lugar de la cultura*”, Argentina, Ediciones Manantial SRL.
- Bohannon Paul, Mark Glazer, compilador 2007 [1973]. *Antropología: Lecturas*, España, Mcgaw-Hill/interamericana de España. S.A.U.
- Broda, Johanna (2003), “Los habitantes del paisaje. Comentarios” en Breton, Alain, Aurore Monod Becquelin, Mario Humberto Ruz (editores) *Espacio Mayas: representaciones, usos, creencias*, México, Centros de Estudios Mayas, IIFL, UNAM, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Cataldo Sanguinetti, Gustavo (2003). “Muerte y Libertad en Martin Heidegger”, Revista Filosófica No. 23, Instituto de Filosofía Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Pp, 2, 3 y 18
- Cohen Abner (1979). “Antropología política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder”, En *Antropología Política*: LLobera, José (comp.), (Pp.55 - 82), Barcelona, Editorial Anagrama.
- Cohene, Carmen (2004). “*Rescate del patrimonio cultural intangible: Costumbres de los trabajadores paraguayos de Itaipú Binacional durante la construcción de la Central Hidroeléctrica (1974-1983)*”, Departamento de Desarrollo Humano, Carrera de Ingeniería en Ecología Humana. Universidad Nacional de Asunción. (Pp. 33-36).

Coronel Valeria y Mireya Salgado (2006). “*Galo Plaza Lasso. Un liberal del siglo XX. Democracia, desarrollo y cambio cultural en el Ecuador*”, Documento #7, Quito, Museo de la Ciudad.

Crain Mary. (1989). “*Ritual, memoria popular y proceso político en la Sierra ecuatoriana*”, Quito, Coediciones Abya-Yala y Corporación Editora Nacional.

Crain Mary. (1993). “*Poética y política en los andes ecuatorianos: relatos de mujeres sobre la muerte y la posesión diabólica*”, en Memoria No. 3, MARKA, Quito, Ediciones Abya-Yala.

Crain Mary. (2001). “La interpretación de género y etnicidad: nuevas formas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito, en Herrera, Gioconda. (Editora) *Los estudios de género en el Ecuador: y el entre el conocimiento reconocimiento*, Publicado en Serie Antología, Estudios de Género, Quito, FLACSO – JUNTA DE ANDALUCÍA: <http://www.flacso.org.ec/docs/antgenherrerah.pdf>

Da Matta, Roberto, 2002 [1997]. “*Carnavales, Malandros y Héroe: hacia una sociología del dilema brasileiro*”, México DF, Fondo de Cultura Económica.

De La Torre, Luz María, (1999), “*Un universo femenino en el mundo andino*”, Quito, INDESIC y Fundación Hanns Seidel.

De la Torres Carlos y Mireya Salgado (eds), (2008). “*Galo Plaza y su época*”, Quito, FLACSO y Fundación Galo Plaza Lasso.

Delgado Salazar, Ramiro (s/fecha), *Muerte, comida y ritual*, Profesor del Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, <http://www.manizales.unal.edu.co/modules/ununesco/admin/archivos/muerte,comidayritua,9h50,27dejunio/2012>

Denis, L., Gutiérrez, L. “1996). “*La investigación etnográfica. Experiencias de su aplicación en el ámbito educativo*”. Instituto pedagógico rural "El mácaro". (en línea) Caracas: VE. en www.cidipmar.fundacite.arg.gov.ve/doc/paradigma96/doc2.htm. Consultado 24 mar 2004.

Díaz Cruz, Rodrigo, (1999), “*Archipiélago de Rituales. Teorías antropológicas del Ritual*”, Universidad Autónoma Metropolitana.

Durkheim, Émile, 2007 [1915]. “Las formas elementales de la vida religiosa” en Bohannan y Glazer compiladores en *Antropología: Lecturas*, España, Mcgaw-Hill/interamericana de España. S.A.U.

Ferraro, Emilia, (2004). “*Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*”, Quito, Ediciones Abya Yala.

Froner, Y. (2002) “*Patrimônio cultural -Tangível e Intangível*” In: Congreso Internacional de Rehabilitación del Patrimonio Arquitectónico y Edificación (6, 2002, San Bernardino, PY). Trabajos Presentados. CICOP. Asunción, PY: pp. 650 - 658.

Gallier, Sylvie, (2001). “*Mujeres indígenas bordadoras. Los efectos de la falta de enfoque de género en un proyecto de desarrollo productivo: El caso del Taller de Bordados Zuleta*”, Borrador de Tesis de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Estudios de Género 1999-2001, Quito

García-Orellán, Rosa, (s/f), **Antropología de la muerte: entre lo intercultural y lo universal**, en <http://www.uned.es/cabergara/ppropias/antropologia/curriculum/Antropologia%20de%20la%20muerte%20entre%20lo%20intercultural%20y%20lo%20universal>, 5 de julio/2012, 15h03

Geertz, Clifford 2001 [1973]. “*Interpretación de las Culturas*”, España, Geidesa.

Gómez Pérez, Marco Antonio y Delgado Solís, José Arturo, (2000), **Ritos y Mitos de la Muerte en México y otras Culturas**, México, D.F., Para Grupo Editorial Tomo, S.A. De C.V.

Gómez Pérez, Marco Antonio, (2000). “Paraíso o Infierno” en Gómez Pérez, Marco Antonio y José Arturo Delgado Solís, *Ritos y Mitos de la Muerte en México y otras Culturas*, México, D.F., Para Grupo Editorial Tomo, S.A. De C.V.

González, B. (2003). “*La cultura en el aula. Material de apoyo didáctico para Docentes*”. Asunción, PY: CEPUC. 184 p.

Gose, Peter, (2004). “*Aguas mortíferas y cerros hambrientos: ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*”, Quito, Editorial Abya –Yala

Guerrero, Andrés, (1991). “*La semántica de la dominación: el concertaje de indios*”, Quito, Ediciones Libri Mundi.

Le Goff, Jacques, 1991 [1977, 1978, 1980, 1981, 1982]. “*El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*”, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós.

Levinas, Emanuel, 2005 [1994]. “*Dios, la muerte y el tiempo*”, España, Ediciones Cátedra.

López García, Julián, (2007). “Los nuevos cementerios en la región Maya-Chorti de Guatemala. Representaciones saturadas y diálogo interétnico”, en Flores Martos Juan Antonio y Luisa Abad González, (Coordinadores), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Malinowski, Bronislaw, (1974), “El arte de la magia y el poder de la fe”, publicado en *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, Tomo I, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Mansilla Agüero, Miguel Ángel, (2008), “*Los Albores de la Antropología de la Muerte. La muerte en los escritos de Tylor y Frazer*”, Revista Cultura y Religión, Volumen 2, ISSN 07184727.

Martínez, Carmen (1998). “*Racismo, amor y desarrollo comunitario.*”Revista ICONOS No 4. Quito: FLACSO, pp. 98-110.

- Marzal, Manuel (1996). *Historia de la Antropología. Volumen III. Antropología Social*, Perú, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Marx, Karl, 1946 [1867]. “*El Capital*”. México, Fondo de Cultura Económica.
- Mauss, Marcel, (1979). “*Sociología y antropología*”, Madrid, Tecnos.
- Montero, M. (1984). “*La investigación cualitativa en el campo educativo. La educación*”, Caracas, pp 96.
- Montiel Montes, Juan José, (2003). “El pensamiento de la muerte en Heidegger y Pierre Theilhard de Chardin”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* Año 8. No. 21-Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social, Universidad de Zulia, Maracaibo. Pp 60
- Morín, Edgar, 2007 [1970] “*El Hombre y la muerte*”, Barcelona, Editorial Kairós.
- Moya, Luz Alba (1997), “*La Sierra. Ethnos Atlas etnográfico del Ecuador*”, Quito, Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural –EBI-GTZ.
- Muratorio, Blanca (2005). “*Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia.*”Revista ICONOS No 22. Quito: FLACSO, pp. 131
- Plasencia, A.: Zaneti, O.: García, A. (1985). “*Metodología de la investigación histórica*”. Ciudad de la Habana, CU: Pueblo y Educación. 368 p.
- Prieto, Mercedes et al. (2005), “Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto”, en Prieto, Mercedes (editora) *Mujeres ecuatorianas, entre las crisis y las oportunidades 1990-2004*, Quito, Fondo de Población de las Naciones Unidas- UNFPA, FLACSO, CONAMU, Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer- UNIFEM
- Ruz Mario Humberto (2003). “Pasajes de muerte, paisaje de eternidad”, en Breton, Alain, Aurore Monod Becquelin, Mario Humberto Ruz (editores) *Espacio Mayas: representaciones, usos, creencias*, México, Centros de Estudios Mayas, IIFL, UNAM, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Sandoval Pallares, Juan, (2006). “*La Muerte, una propuesta de análisis*”, en Revista Coexistencia: Etnología, Diversidad, Ciencia, Arte y Humanismo, de la escuela Nacional de Antropología e Historia, publicada por Ética, Centro de Estudios sobre la diversidad Cultural. México, DF.
- Tamayo, M. (1997). “*El proceso de la investigación*”. Tercera Edición. Limusa. Noriega. 130 p.
- Taylor, S.; Bogdan, R. 1987. “*Introducción a los métodos cualitativos de investigación*”. Barcelona, Piadós. 342 p.
- Thomas, Louis – Vincent, 1983 [1975], *La Antropología de la muerte*, México, Fondo de Cultura Económica.

_____, (1991), *La muerte. Una lectura cultural*, España, Ediciones Paidós Ibérica.

Turner, Mark, (2000). “Políticas campesinas y haciendas andinas en el transición hacia el capitalismo: una historia etnográfica”, en Andrés Guerrero, (compilador) (2000), *Etnicidades*, Quito, FLACSO-ILDIS.

Ticona Alejo, Esteban (2005), “*Lecturas para la descolonización. Taq pachani qhispiyasipxañani*” (*liberémonos todos*), La Paz, Universidad Cordillera.

Turner, Víctor 1999 [1967], “*La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*”, España, Siglo veintiuno.

Van Gennep, Arnold, 2008 [1969]. “*Los ritos de paso*”, Madrid, Alianza Editorial.

Velasco, Juan Martín, (2003), “*El hombre, la muerte y la religión,*” en <http://www.revista-critica.com/articulos.php?id=602>, 5 de julio/2012, 15h48

Wolf, Eric (1982), “*Europa y la Gente sin Historia*”, México, Editorial Fondo de Cultura Económica.

Yáñez del Pozo, José (2002). “*Introducción.*” *Yanantin. La filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochiri*”. Quito: Editorial Abya-Yala.

http://www.tripadvisor.es/LocationPhotos-g635728-d758334-w2-Hacienda_Zuleta-Imbabura.html#23512946, 14h04, marzo 2 del 2010. Lovely courtyard

<http://www.zuleta.com/es/fundacion-plaza.html>, 12 de marzo, 2010, 15:53

<http://www.comunazuleta.com/mapa.html>: 1 de Julio/2013, hora 22h10

http://www.google.com.mx/search?sourceid=navclient&aq=3&oq=definicion&hl=es&ie=UTF8&rlz=1T4TSNS_esEC487EC487&q=definicion+de+muerte&gs_upl=010131833831111111110&aqi=s45, 26, junio, 2012, hora 11:59

ABC: <http://www.definicionabc.com/general/muerte.php#ixzz2Ec4hYFP5>, 9, 12, 2012, 21h44

<http://www.ipanc.org/home/index.php> Instituto Iberoamericana de Patrimonio Natural y Cultural. Artículo del 2010 es sobre Finados en Ecuador, 10, 12, 2012, 24h35

<http://www.sil.org.training-capacitar-antro-religion.pdf.url>, consultado 11-01-2013, 12h25

Anotaciones en las clases de Epistemología con los profesores Mauro Cerbino e Isabel Ramos

Lista de fotografías:

Fotografía # 1: www.zuleta.com/html/about.html&..., Mujeres Zuleteñas en vestido bordado tradicional.

Fotografía # 2: María Patricia Pérez: zuleteños/as bailando San Juan, 2012

Fotografía # 3: María Patricia Pérez: zuleteños/as en la plaza central de la Hacienda Zuleta en las fiestas de San Juan, entrada de la rama, 2012

Fotografía # 4: Ma. Carmen Ulcuango: mujeres dedicadas al cave y recolección de papas, 2010

Fotografía # 5: María Patricia Pérez: Iglesia evangélica en la Comunidad, 2012

Fotografía # 6: Ma. Carmen Ulcuango: bordadora mestiza vendiendo sus bordados en “Casa Comunal” de la Asociación de Artesanas de Zuleta, 2010

Fotografía # 7: Ma. Carmen Ulcuango: zuleteña vendiendo sus bordados en “Casa Comunal” de la Asociación de Artesanas de Zuleta, 2010

Fotografía # 8: Ma. Carmen Ulcuango: Exhibición de los bordados en la Casa Comunal de la Asociación de Artesanas de Zuleta, 2010

Fotografía # 9: Ma. Carmen Ulcuango: exhibición de bordados en la Casa Comunal de la Asociación de Artesanas de Zuleta, espacio que comparten Indígenas y mestizas, 2010

Fotografía #10: Lovely-courtyard-zuleta, http://www.tripadvisor.es/LocationPhotos-g635728-d758334-w2-Hacienda_Zuleta-Imbabura.html#23512946

Fotografía # 11: Ma. Carmen Ulcuango: vendedor de frutas fuera del cementerio, 2009

Fotografía # 12: Ma. Carmen Ulcuango: rezadora angochagua recolectando pan, 2009

Fotografía # 13: Ma. Carmen Ulcuango: conversaciones entre familias el 2 de noviembre, 2010

Fotografía # 14: Ma. Carmen Ulcuango: mujer limpiando tumba, 2010

Fotografía # 15: Ma. Carmen Ulcuango: una mujer angochagua y niña oficiando oraciones por las almas el 2 de noviembre, 2009

Fotografía # 16: Ma. Carmen Ulcuango: familiares compartiendo la comida el 2 de noviembre, 2009

Fotografía # 17: Ma. Carmen Ulcuango: presencia de afrodescendientes el 2 noviembre, 2010

Fotografía # 18: Ma. Carmen Ulcuango: hombre y mujer rezando en el cementerio 2 de noviembre, 2010

Fotografía # 19: Ma. Carmen Ulcuango: rezador en su fase de peluquero, en San Isidro del Inca, 2009

Fotografía # 20: Ma. Carmen Ulcuango: acompañantes la noche del velorio, 2010

Fotografía # 21: Ma. Carmen Ulcuango: grupo de parientes y amigos durante la comida, 2010

Mapa 1: **Ubicación geográfica de la Comunidad de Zuleta** en www.comunazuleta.com/mapa.html: 1de Julio/2013, hora 22h10.

Entrevistas

Nombres	Fecha de entrevista	Códigos
Julio Mármol	28 de junio, 2008	Julio
Julio Mármol	22 de febrero, 2009	Julio
Julio Mármol	23 de febrero, 2009	Julio
Julio Mármol	24 de febrero, 2009	Julio
MarPa	15 de marzo, 2009	Marpa
MarSal	15de marzo, 2009	Salomé
M.A	17de julio, 2010	Margarita
Miche	24de junio, 2012	Miche
Cris	20 de diciembre, 2012	Cris.