

*Tradición en movimiento:
performatividad política en las fiestas Kayambi*

Ana Correa
CREDA

ABSTRACT

This article examines how Andean festivals, particularly in the Kayambi community, function as spaces of political expression where identities and power relations are negotiated. Using an ethnographic approach, it analyzes the effects of evangelization on indigenous ritual practices. The case of the Aya Huma's baptism illustrates the local re-signification of Catholic elements and the tensions between imposed religious practices and forms of cultural resistance.

Keywords: ritual, Aya-Huma, Kayambi, resistance, performativity

Este artículo examina cómo las fiestas andinas, en especial en la comunidad Kayambi, funcionan como espacios de expresión política donde se negocian identidades y relaciones de poder. Desde un enfoque etnográfico, se analizan los efectos de la evangelización en la ritualidad indígena. El caso del bautizo del Aya Huma ilustra la resignificación local de elementos católicos y las tensiones entre prácticas religiosas impuestas y formas de resistencia cultural.

Palabras clave: ritual, Aya-Huma, Kayambi, resistencia, performatividad.

Introducción

En el Ecuador, las comunidades indígenas han impulsado, desde hace décadas, procesos de reconstrucción identitaria y resistencia política frente a estructuras de poder históricamente excluyentes. Estos procesos se manifiestan, entre otros ámbitos, en el terreno de las prácticas estéticas y rituales, donde las festividades tradicionales ocupan un lugar central.

En particular, en la sierra norte, comunidades como la Kayambi celebran desde tiempos coloniales las fiestas de San Pedro y San Juan, que coinciden con la celebración del *Inti-Raymi*¹, o fiesta del sol. La adaptación del calendario cristiano a los ciclos agrícolas y rituales andinos durante la colonia obedeció a un deseo de las autoridades eclesiásticas de superponer las festividades católicas a los tiempos rituales prehispánicos. En la región de Cayambe, estas fechas se conocen tradicionalmente como la fiesta de San Pedro o Día Grande, pero en los últimos años también se reivindican bajo el nombre de *Inti-Raymi*, en un gesto de afirmación política y cultural que reactualiza su sentido ancestral sin borrar su historia colonial.

Las fiestas andinas, más allá de su dimensión celebratoria, constituyen espacios donde se negocian significados, se reconfiguran jerarquías y se expresan tensiones sociales. Su estudio permite comprender la manera en que los pueblos indígenas actualizan su memoria colectiva y construyen nuevas formas de ciudadanía en diálogo — y a menudo en conflicto — con el Estado y las instituciones religiosas. En este contexto, los rituales no sólo remiten a un pasado ancestral, sino que se transforman en prácticas vivas, atravesadas por procesos de evangelización, patrimonialización y resistencia cultural.

El caso del Aya-Huma, figura central del *Inti-Raymi*, ofrece un ejemplo paradigmático de esta dinámica. Su ritual de “bautizo”, inscrito en la intersección entre lo sagrado y lo profano, revela cómo las comunidades Kayambi han reconfigurado los símbolos religiosos coloniales para reinscribir en ellos sus propias concepciones del mundo. Este proceso de resignificación muestra que los rituales, lejos de ser meras supervivencias, funcionan como herramientas performativas de acción política y de recreación de la vida social.

En este marco, la reflexión se centra en cómo las prácticas festivas andinas — en particular el *Inti-Raymi* y la figura del Aya-Huma — se configuran como espacios y objetos de disputa simbólica, transformación histórica y acción política colectiva.

¹ La celebración del *Inti-Raymi* es uno de los eventos más importantes de la vida ritual de las comunidades del norte del Ecuador. Se considera este periodo como parte del ciclo de producción y reproducción de la vida. El *Inti-Raymi* forma parte de lo que puede denominarse un conjunto de actos rituales que incluye la celebración de San Pedro el 30 de junio, San Juan el 24 de junio y las octavas de Juan Montalvo al final de agosto.

A partir de un enfoque etnográfico centrado en las comunidades Kayambi, se analiza cómo los rituales, mediante sus actos performativos y su capacidad de transgredir y renovar el orden social, operan como dispositivos de resistencia y afirmación identitaria en el Ecuador contemporáneo. En este sentido, la pregunta que orienta este trabajo es: ¿de qué manera las prácticas rituales del Inti-Raymi y la figura del Aya-Huma en las comunidades Kayambi permiten articular formas de resistencia política, reconfiguración identitaria y continuidad simbólica en el contexto ecuatoriano contemporáneo?

Fiesta, resistencia y disputa simbólica en los Andes ecuatorianos

La resignificación política de las fiestas tradicionales no ocurre en el vacío, se inscribe en un entramado complejo de relaciones históricas, símbolos colectivos y espacios de disputa. En la sierra norte del Ecuador, este fenómeno se manifiesta con fuerza durante las fiestas de San Pedro y San Juan, celebradas especialmente en las provincias de Imbabura y el norte de Pichincha. Estas fiestas, originalmente impuestas en el marco del calendario católico colonial, han sido apropiadas y transformadas por las comunidades indígenas, que les otorgan un nuevo sentido a través de actos rituales, danzas, performances y símbolos de la memoria colectiva.

Al sonido del churo comienzan las largas marchas que movilizan a las comunidades andinas hacia las ciudades. El churo, que significa caracol en español, es un instrumento de viento andino que desde antes de la era cristiana era utilizado como medio de comunicación y originariamente se fabricaba con la concha *Spondylus*. Su sonido convoca tanto para las actividades colectivas como para la movilización. Aunque también acompaña a las comunidades en sus festejos. Es una herramienta de comunicación que llama a la lucha, pero también invita a la fiesta, en ese sentido puede considerarse un símbolo ritual (Turner 1969), cuya función es instigar la acción social.

Entre danzas, ofrendas e intercambios de alimentos y bebidas, los cuerpos se convierten en portadores de demandas y reivindicaciones, ocupando y resignificando espacios históricamente asociados al poder estatal y a las élites económicas. Esta movilización colectiva evoca prácticas como el tinku², en las que

² En el marco de las celebraciones rituales andinas, las expresiones de violencia simbólica han sido interpretadas como mecanismos de regulación social y renovación del orden comunitario. Tal es el caso de las puella, batallas rituales que, según Espinosa Soriano (Espinosa 1988, 204), consistían en luchas corporales violentas entre los participantes. Estas confrontaciones no eran simples estallidos de violencia, sino que estaban cargadas de significado: a pesar de que a menudo se producían muertes, la paz siempre se restauraba, lo que sugiere una función ritual de catarsis y restauración del equilibrio social. Desde una perspectiva antropológica, este tipo de prácticas puede entenderse

el conflicto ritualizado se convierte en una forma de negociación simbólica del orden social.

Durante las manifestaciones políticas, los símbolos festivos, como el *churo*, son utilizados para convocar a la gente; sin embargo, en el imaginario social, son también signos inequívocos de un levantamiento (Moreno Yáñez 1992, 397).

En este sentido, resulta interesante observar como la utilización de ciertos símbolos permite establecer una línea de continuidad entre ciertas prácticas rituales, ejecutadas en contextos diferentes. El *churo* o la máscara del Aya-Huma, de la cual hablaremos posteriormente, son dispositivos que han perdurado en la memoria colectiva como agentes que incentivan la acción social.

A lo largo del análisis se observa que los actos rituales y festivos no son necesariamente espacios acogedores, propicios para la organización y la cohesión, y no siempre han servido como estabilizadores sociales, como lo han planteado algunos investigadores (Webster 2002, 133). No obstante, desde la época colonial, como señala Webster, las festividades nunca han dejado de existir como dispositivos de integración y atenuación de tensiones entre patrones y trabajadores.

En el caso de las comunidades indígenas de Imbabura y del Norte de Pichincha, los diversos estudios enmarcan históricamente la celebración de las fiestas de San Juan y San Pedro en la dinámica de las relaciones de subordinación de las comunidades al sistema de hacienda. Particularmente el ritual de las entradas de rama como momento culminante de la celebración, en el que los huasipungueros³ y sus allegados ingresaban al patio de la *hacienda* y entregaban ramas de gallos⁴ al patrón —quien en retribución ofrecía abundante comida y bebida a los participantes— ha sido interpretado como un acto cuya eficacia social radicaba en su capacidad de transformar simbólicamente las relaciones sociales arbitrarias en relaciones legítimas, mediante el reconocimiento mutuo de las posiciones sociales recíprocas. (Andrés Guerrero 1991)

como parte de lo que Víctor Turner denomina procesos de “drama social”, en los que el conflicto, lejos de desintegrar el tejido comunitario, lo fortalece mediante su encauzamiento ritualizado.

³ Huasipungueros: «un tipo de trabajadores que recibían un salario junto al acceso a otros recursos de las *haciendas*» (Mercedes Prieto 2015, 17).

⁴ La rama de gallos es el tercer momento clave de los rituales asociados a las fiestas de San Pedro. Implica el ciclo de la deuda con sus formas particulares de intercambio, sus dimensiones de prestigio y sus modos de renovación de las alianzas. La rama de gallos, al igual que el castillo, involucra a los participantes en un sistema de intercambios. Las ramas y los castillos permiten a los individuos posicionarse dentro de la estructura social de la comunidad. Es una ocasión para reunir a todos los aliados y formar un grupo que se imponga por su número. En tiempos de la hacienda, era esta la que recibía la rama, y el patrón estaba obligado a compartir la fiesta con sus trabajadores.

En tiempos de turbulencia, estas mismas fiestas se transforman en espacios propicios para la emergencia de tensiones entre distintos grupos, e incluso han servido como detonantes de conflictos y desorden. Tal es el caso de los enfrentamientos entre comunidades durante el *Inti-Raymi*.

Por ello, el espacio de autonomía relativa y de encuentro que ha representado la fiesta — su organización y las posibilidades que ofrece de identificar y construir vínculos sociales — puede ser percibido como un espacio de discusión y reflexión política.

Antes de entrar en la descripción etnográfica, resulta pertinente situar el análisis en el contexto histórico y simbólico de las batallas rituales andinas, entendidas como expresiones de memoria colectiva, transgresión y persistencia.

Batallas rituales: memoria, prohibición y persistencia

El *tinku* hace referencia a las batallas rituales de origen prehispánico que existían ya antes de la llegada de los españoles. Se trata de enfrentamientos simbólicos entre comunidades, que se desarrollan en un marco ceremonial y cuya violencia tiene un carácter ritual. Hasta hace algunos años, la fiesta de San Pedro comenzaba precisamente con estas luchas sangrientas, hoy designadas con la expresión "toma de la plaza". El principio general de este evento es la confrontación de dos mitades que se oponen, aunque sean complementarias. La violencia desplegada durante un *tinku* adquiere sentido únicamente dentro de este contexto ritual y deja de existir fuera de él. La tensión que degenera en violencia durante estas batallas rituales toca un aspecto central del pensamiento andino: la noción de que estos actos de comunicación con las divinidades son, por naturaleza, peligrosos y amenazantes. Estas divinidades son las destinatarias de ofrendas animales, *chicha* y prácticas sacrificiales destinadas a restablecer el orden social y garantizar la fertilidad de la tierra. Es en estos momentos cuando las comunidades afirman su presencia en el espacio público. Al mismo tiempo, estos rituales se desarrollan en espacios complejos, donde coexisten la transgresión y la mediación.

Las batallas rituales han sido prohibidas en la zona de Cayambe. Los Kayambi hablan poco sobre este tema. Varios jóvenes nunca han participado en este tipo de batallas. En un primer momento, la Iglesia desempeñó un papel activo en la erradicación de este ritual; sin embargo, fue principalmente el Estado, mediante la intervención policial, quien logró suprimir estas prácticas. En cualquier caso, las batallas rituales pueden resurgir en cualquier momento. Tal fue el caso durante la fiesta de San Pedro en 2009 en Cayambe, cuando las comunidades se enfrentaron y hubo varios heridos. Cabe destacar que, a pesar de su prohibición en Cayambe, este tipo de enfrentamientos rituales persiste en

comunidades ubicadas más al norte, como Otavalo y Cotacachi, donde continuaban siendo parte integral de las celebraciones del día de la toma de la plaza el 24 de junio, conocido como Hatun Puncha o Día Grande.

En Cayambe, las batallas rituales se realizaban durante la fiesta de San Pedro el 29 de junio, una fecha que marca el fin de la cosecha y que representa un período de relativa abundancia. El ambiente festivo que se vive en Cayambe es similar al descrito por Molinié Fioravanti (Molinié Fiorvanti 2004), se trata de una celebración marcada por el consumo excesivo de alcohol. La música y la danza ocupan un lugar destacado; sólo los hombres participan directamente en las batallas, pero las mujeres les proporcionan bebida y portan sus armas. Las armas utilizadas en la región de Cayambe suelen ser piedras y látigos, con características similares entre sí.

Estos actos de violencia se limitaban a la duración de la fiesta, y el conflicto era generalmente olvidado durante el resto del año. Actualmente, resulta difícil encontrar personas que puedan describir con precisión cómo se llevaban a cabo estas batallas: la mayoría de los testimonios provienen de relatos transmitidos por padres o abuelos. Para los Kayambi, estas confrontaciones se explican en función de la división que existía entre distintas haciendas. La toma simbólica de la plaza constituía, ante todo, una demostración de fuerza frente a los oponentes de otras haciendas, pero también frente a los habitantes del propio pueblo.

La observación de Michel de Certeau (Certeau 1993) sobre Francia en el siglo XVII, en relación con procesos similares que comenzaron a afectar a la Península Ibérica a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, puede vincularse con lo vivido por los pueblos andinos durante sus celebraciones. De Certeau señala que la "razón de Estado" comenzó a imponerse progresivamente sobre las antiguas referencias religiosas. Las fiestas, las alegrías colectivas y las borracheras pasaron a ser objeto de censura, no tanto por estar asociadas al pecado o al vicio, sino porque constituían actos políticos que cuestionaban el orden social establecido. Sus excesos se percibían como obstáculos para el progreso y el bienestar material de la población, encarnando lo que él denomina una anti-economía del poder.

En esta lógica, el ataque contra las festividades perseguía un doble objetivo: disminuir la influencia del clero sobre las comunidades y restringir aquellas formas de expresión que más contribuían a reforzar el sentimiento de pertenencia colectiva. Las celebraciones debían ser estrictamente vigiladas, no solo por implicar un supuesto derroche de recursos, sino también por ser espacios privilegiados para la transgresión simbólica y la articulación de un lenguaje potencialmente subversivo (Hidalgo y Castro 1997; Vovelle 1985).

Durante los días de fiesta y encuentros colectivos, los pueblos indígenas, al utilizar una lengua no oficial —e incluso una distinta del español—, escapaban al control político e impedían la homogeneización promovida por el paradigma de

la civilización. Esta forma de evasión se manifestaba, sobre todo, en la embriaguez que solía acompañar las celebraciones.

Por ello, la vigilancia de ceremonias y fiestas, la limitación del número de participantes y la prohibición del consumo de alcohol no respondían sólo a una preocupación por el derroche de energía, sino a un esfuerzo sistemático por retomar el control del imaginario andino, neutralizando cualquier expresión de autonomía.

La fiesta de San Pedro, también conocida como el Día Grande y cada vez más reivindicada como Inti-Raymi (“Fiesta del sol”), se ha transformado en los últimos años en un referente simbólico para las reivindicaciones identitarias. En este contexto, algunas movilizaciones indígenas hacia las grandes ciudades retoman sus formas expresivas, símbolos y nociones de reciprocidad, reapropiándolos como parte de sus estrategias de protesta.

Esta reapropiación no se limita a un discurso simbólico, sino que se expresa corporalmente: en la danza, la gestualidad, los desplazamientos y las interacciones que reconfiguran el espacio comunitario. Como sostiene Citro (2014), el cuerpo no es un mero objeto de representación, sino un lugar de producción de sentido, modelado por normas, técnicas y discursos culturales, pero también capaz de rearticularlos a través de la acción ritual. En ese sentido, los cuerpos en movimiento durante la fiesta actúan como “cuerpos significantes”, donde gesto, emoción y lenguaje se entrelazan en un continuum de experiencia, sensorialidad y significación.

Cabe señalar que las fiestas no son únicamente espacios de celebración, sino también arenas de negociación política. Un ejemplo de ello es la toma simbólica de la plaza en Cayambe, donde comunidades indígenas, mestizos, propietarios de haciendas y empresarios locales disputan el uso del espacio público durante la festividad, revelando las tensiones y jerarquías sociales que estructuran la vida local.

Desde esta perspectiva, la reivindicación identitaria de los Kayambi no se reduce a proclamar una pertenencia étnica, sino que se encarna en las prácticas corporales y rituales que actualizan su memoria colectiva. En el despliegue de la fiesta, los cuerpos “hacen comunidad”, restableciendo temporalmente el orden simbólico que articula personas, ancestros y la naturaleza. A través del Aya-Huma, figura que canaliza y regula la energía ritual, se manifiesta también una forma de agentividad: una relación activa y recíproca entre humanos y entidades no humanas, donde la acción no es solo intencional o individual, sino relacional y contextual, vinculada al equilibrio del mundo social y cósmico (Monod Becquelin y Vapnarsky 2010).

La persistencia de la fiesta, aun cuando ciertos rituales como el bautizo del Aya-Huma o las ramas de gallos han perdido su intensidad, reafirma esta

agentividad colectiva: una manera de seguir actuando sobre el mundo y de mantener la cohesión del grupo mediante la acción ritual. En este sentido, la fiesta funciona como un acto social total, en el que lo político, lo religioso y lo estético se entrelazan, produciendo una forma viva de resistencia cultural.

La figura del Aya-Huma cumple una función simbólica de enlace entre lo sagrado y lo profano, lo lúdico y lo cotidiano, lo femenino y lo masculino. En eso radica su imagen de transgresión y ambigüedad.

El Aya-Huma, acompañado por el Aruchico y la Chinuca, expresa mediante sus acciones el deseo constante de traspasar y superar los límites impuestos por los tabúes. Las figuras que dan vida a la fiesta son, en esencia, figuras transgresoras.

El dispositivo ritual de la fiesta de San Pedro (Inti-Raymi), vivido colectivamente por la comunidad y a través del movimiento de sus personajes, traza los límites entre un antes y un después, entre el adentro y el afuera, y permite la invención de nuevas formas estéticas y políticas fuera del marco de las relaciones sociales ordinarias. Es esa liminalidad (Van Gennep 1909) la que posibilita la ruptura con lo cotidiano, otorgando al mismo tiempo un sentido social al ritual.

El vínculo entre lo ritual y lo social, en este contexto, es una relación conflictiva que debe analizarse desde las perspectivas del desplazamiento, la transgresión y el desdoblamiento. El desplazamiento puede entenderse como un movimiento físico y simbólico que reconfigura el espacio y el orden; la transgresión, como inversión de las jerarquías y normas sociales; y el desdoblamiento, como escisión y rearticulación de la identidad a través de la performance ritual. Los personajes enmascarados del desfile, la danza y los cantos colectivos encarnan estas dimensiones: al ocupar el espacio y comportarse de manera transgresora, liberan la acción y hacen visible la tensión entre orden y desorden (Agier 2008, 142).

Perspectiva etnográfica de la fiesta

El trabajo etnográfico realizado en la región de Cayambe, en el norte del Ecuador, ha demostrado que la ejecución de prácticas rituales permite a los Kayambi preservar su tejido de relaciones y reafirmar los fundamentos de su vida social en el contexto de la globalización. A pesar, de que en los últimos años algunas prácticas se han modificado o desaparecido, ciertos elementos persisten, colocándose como guardianes de la identidad colectiva.

Varios rituales marcan el ritmo de la vida social de los kayambi, en este artículo nos centraremos sobre todo en los rituales asociados a la fiesta del Inti-Raymi, y a aquellos en relación con el Aya-Huma, figura mítica central dentro de estas celebraciones. Los rituales kayambi intervienen en varias etapas de la vida

social de los comuneros desde el nacimiento, la salud y la muerte, los rituales, como el tagshay⁵, las limpias de sanación, el bautizo, la entrega de castillos y de ramas de gallos marcan los espacios y los tiempos de la vida en comunidad.

En las comunidades kayambi, desde finales de junio hasta finales de agosto, los actos rituales que reúnen a los comuneros, a partir del solsticio de verano, han constituido durante siglos un momento muy importante de sociabilidad. Este momento, que se impone como un elemento central de la vida comunitaria, es la expresión más destacada de la acción ritual.

El ritual abre su propio espacio-tiempo (Turner 1969, 95), y cada cual participa bailando, cantando, bebiendo, preparando las comidas y la bebida o distribuyéndolas. Cada persona, sin importar su edad o género, participa en los rituales llevando una rama de gallos, realizando intercambios rituales el día de los castillos⁶, participando en la toma de la plaza, o portando una máscara para apropiarse de la identidad de alguna de las figuras mitológicas andinas presentes en estas celebraciones.

En este contexto, el ritual de bautizo del Aya-Huma constituye un caso ejemplar del carácter liminal de ciertos momentos festivos, tal como lo plantea Victor Turner (Turner 1969, 94). Este autor define la liminalidad como una fase intermedia dentro de los procesos rituales, en la que los individuos se encuentran fuera de las estructuras sociales ordinarias, suspendidos entre un estado anterior y otro por venir. El bautizo del Aya-Huma inaugura precisamente este umbral simbólico: transforma al participante en portador de una figura mítica que transgrede el orden cotidiano, desestabiliza las jerarquías momentáneamente, y opera como catalizador de renovación social. A través de este pasaje liminal, la figura del Aya-Huma es, en cierto modo, “domesticada”, y quienes la encarnan durante la fiesta de San Pedro o Inti-Raymi se convierten en agentes de una reconfiguración temporal del tejido comunitario. Así, contribuyen activamente a la “fabricación de lo social”, en los términos propuestos por Monod y Breton (Monod y Breton 2005), mediante una participación ritual que implica tanto la desestructuración simbólica como la posterior reintegración dentro del orden comunal. Más allá de su dimensión performativa, el ritual adquiere una profundidad social que merece ser analizada desde su capacidad para producir sentido, cohesión e identidad.

A pesar de que algunos rituales asociados a la fiesta de San Pedro han perdido intensidad o han desaparecido por transformaciones económicas y sociales, la fiesta persiste como un acto social total que mantiene viva la cohesión

⁵ Tagshay es el acto de lavar. Se trata de un ritual que se realiza al día siguiente del entierro. Los familiares cercanos se lavan a sí mismos, lavan la ropa del difunto y realizan una limpia de la casa para que pueda ser ocupada nuevamente.

⁶ Ritual asociado a la fiesta de San Pedro que implica un sistema de intercambios y de deuda ritual.

comunitaria. Su fuerza radica en el reencuentro colectivo que instaure cada año, en el cual se reafirman los vínculos de parentesco, reciprocidad y pertenencia territorial. Como he podido observar a lo largo de más de dos décadas de trabajo etnográfico en la región, la continuidad de la fiesta no depende tanto de la conservación exacta de los rituales, sino de su capacidad de reactivar corporal y emocionalmente la comunidad.

Dentro de este entramado, la figura del Aya-Huma conserva un papel central. Aunque su ritual de bautizo ya no se practica como antaño, su presencia continúa siendo el símbolo principal de la festividad. Cuando se dice que el Aya-Huma ha sido “amansado”, no implica una rendición ante el orden católico, sino más bien una domesticación simbólica de su energía, que permite canalizar su fuerza hacia el cumplimiento de su función ritual: proteger, guiar y cohesionar al grupo.

Esta continuidad, aun en medio de las transformaciones, explica por qué la fiesta se ha convertido en una reivindicación identitaria y política. No se trata simplemente de conservar una tradición, sino de reafirmar, mediante el cuerpo y el rito, una forma colectiva de existir, de resistir y de seguir habitando el mundo desde los propios códigos culturales Kayambi, lo que, en términos de Citro (2014), implica una producción de sentido que atraviesa los gestos, las emociones y las memorias inscritas en los cuerpos festivos.

Aya-Huma: figura ritual y símbolo político

La figura del Aya-Huma ocupa un lugar central durante la celebración de la fiesta de San Pedro o Inti-Raymi, en las comunidades andinas del norte del Ecuador. El término proviene del kichwa y puede traducirse como “cabeza de espíritu” o “cabeza de muerto”, evocando la conexión entre los vivos y sus ancestros. Este personaje enmascarado, de múltiples rostros y cuernos, encarna una energía ambigua que no se define por la oposición entre el bien y el mal, el orden y el caos, lo sagrado y lo profano, sino por la coexistencia de todos estos elementos en una sola figura. Su imagen es imponente, y su presencia ritual articula el tiempo mítico con el tiempo presente.

Durante los rituales, el Aya-Huma interactúa con tres personajes que, según la zona, pueden variar. En el área donde se realizó el trabajo de campo, estos personajes son conocidos como la Chinuca, el Aruchico y el Payaso. Los dos primeros suelen formar pareja, mientras que el Payaso acompaña al grupo con bromas y gestos cómicos. El Aya-Huma cumple el rol de guía y protector del grupo, aunque su comportamiento también puede ser travieso: entra en las casas sin permiso y toma alimentos sin pedirlos. Porta una máscara de tela o lana con dos rostros, usa un látigo (acial), viste un zamarro, camisa blanca y lleva un linchi

o alforja con frutas, pan o licor. Toca el rondador y se comunica mediante gestos y sonidos guturales.

Aunque no utiliza el lenguaje verbal, su forma de comunicarse — a través de la flauta y de gestos — puede considerarse un verdadero acto de lenguaje. Cada personaje tiene su medio expresivo: la Chinuca canta, el Aruchico usa guitarra y voz aguda, y el Payaso recita versos con doble sentido. Como ha señalado Severi (Severi 2000), estos recursos no verbales forman parte de un sistema ritual estructurado, donde el lenguaje trasciende lo hablado.

Las múltiples interpretaciones sobre esta figura revelan su carácter ambiguo y poderoso. Aya puede significar tanto “fuerza” o “energía” como “espíritu” o “muerte”; huma se refiere a la cabeza. Así, el Aya-Huma se concibe como “cabeza de la energía” o “cúspide del poder”. Sus dos rostros lo sitúan en el presente y el pasado, vinculando el mundo de los vivos con el de los antepasados. Su máscara también puede representar las estaciones del ciclo agrícola: siembra, floración, maduración y descanso de la tierra. En algunas versiones, los cuernos simbolizan el arcoíris, vía por donde las deidades descienden al mundo. Desde la época colonial, también se le conoce como Diablo-Huma.

El Aya-Huma encarna un movimiento creador que redefine el espacio y el tiempo comunitario. Su recorrido ritual comienza en una pagcha (cascada), donde se impregna de la energía de los ancestros. Es un cuerpo vacío (ucu) que debe llenarse de fuerza vital (shungu). Durante su tránsito, descarga esa energía sobre la comunidad, sacralizando el territorio y fortaleciendo los lazos sociales. Su cuerpo se convierte así en medio ritual y político.

Los testimonios orales subrayan la complejidad del personaje. Según Ezéquiel Andrango, debe ser “bautizado” antes de usar la máscara, y su látigo puede ser bueno o malo. El acial de pescuezo, considerado legítimo, amansa al personaje, mientras que otro tipo de látigo lo asocia con fuerzas peligrosas. En las *octavas* de San Pedro, últimos días de la fiesta, aparecen los octavadores, demonios danzantes cuya presencia no debe observarse, so pena de recibir un “mal aire”.

En este contexto, hablar de tradición implica más que conservar un conjunto de elementos del pasado. Desde una mirada crítica sobre la patrimonialización, se entiende como práctica viva, situada socialmente, y en constante reformulación. La tradición se convierte en una herramienta mediante la cual los Kayambi elaboran su diferencia en un proceso dinámico de relectura histórica.

La cultura tampoco debe pensarse como un inventario de rasgos fijos. Como afirman Roger Keesing (Keesing 1994) y Carlos Fausto (Fausto 2012), lo que hoy los Kayambi reconocen como “su cultura” ha sido históricamente conformado por interacciones con otros pueblos indígenas y con el mundo blanco. En este sentido, la cultura emerge como forma de conciencia colectiva: una “cultura para

sí" (Carneiro da Cunha 2009), donde las prácticas se reconocen como propias y dotadas de sentido.

El movimiento del Aya-Huma en el espacio público es una declaración política. Reclama el derecho a existir, a ocupar territorio y a manifestar una cultura viva. La imagen del Aya-Huma también ha sido utilizada en contextos de movilización social. En protestas recientes, aparece encabezando marchas, recordando que el cuerpo ritual, cuando se desplaza hacia el espacio político, puede convertirse en un poderoso instrumento de denuncia, de convocatoria y de resistencia.

El Bautizo del Aya-Huma: entre resistencia y transformación

Tiene que hacer oír misa. Oyendo misa, regresa de la iglesia a la casa. Tiene que estar en medio patio tendido el Diabluma y cuerear con el acial de pescuezo, doce cuerazos ahí si ya se amansa. Aconsejándole, aconsejándole, que no haga pelear, que haga bailar bonito, tranquilo no más, así era⁷.

El proceso de evangelización de las comunidades andinas tuvo un impacto profundo en sus rituales, y uno de los efectos más evidentes fue la separación entre las actividades religiosas permitidas y aquellas consideradas profanas. Sin embargo, a pesar de la imposición de las prácticas católicas, las comunidades indígenas lograron fusionar sus tradiciones con los nuevos símbolos religiosos, generando una síntesis de significados y rituales. Este proceso de adaptación no solo muestra cómo los pueblos andinos sobrevivieron a la colonización, sino también cómo sus costumbres y creencias fueron transformadas, pero no borradas. Un ejemplo claro de esta resistencia cultural y la continuidad histórica, en el caso de los Kayambi es el ritual del bautizo del Aya-Huma.

Como se lo señaló en párrafos anteriores, el Aya-Huma es una figura central en el contexto ritual y festivo de las comunidades andinas del norte del Ecuador. Aunque la iglesia católica asimiló la figura del Aya-Huma al diablo (con el nombre de Diabluma), la figura sigue desempeñando un rol simbólico y colectivo importante en las festividades. En su forma original, el Aya-Huma era un personaje ambiguo, una especie de "espíritu" que, a través de máscaras y danzas, marcaba las celebraciones prehispánicas del solsticio. Con la llegada de la evangelización, este personaje se vio reinterpretado y adaptado a los nuevos contextos litúrgicos y festivos.

En las comunidades Kayambi, el bautizo del Aya-Huma se convirtió en un ritual esencial para controlar las fuerzas asociadas con esta figura mítica. Tal como se relató en testimonios recogidos en la comunidad de San Esteban, el bautizo del

⁷ Antonio Lanchango (comunicación personal, 2006), comunero de San Esteban.

Aya-Huma se realiza tras una serie de actos simbólicos, que incluyen su participación en la misa y en rituales específicos de "amansamiento". El bautizo, según los relatos de Cruz Andrango y otros miembros de la comunidad, no solo consiste en una ceremonia religiosa, sino también en una serie de prácticas rituales que buscan "domesticar" la figura del diablo. Durante este proceso, el Aya-Huma es sumergido en rituales que lo preparan para su participación en las celebraciones y, en muchos casos, se le lleva a la iglesia para que reciba la bendición del sacerdote, un acto que parece garantizar su fuerza controlada y su aceptación dentro de la comunidad.

A continuación, se presentarán algunos relatos que dan testimonio del ritual de bautizo del Aya-Huma, ya que consideramos fundamental fundamentar nuestras reflexiones en la palabra de los propios actores involucrados en este acto ritual. El primer relato corresponde a Cruz Andrango, quien describe la importancia de uno de los accesorios del Aya-Huma: el látigo o acial, utilizado durante el ritual de su amansamiento.

Los Diablumas antiguos yo llegue a conocer tenían un palo hecho así, cortado con cuchillo, hecho el pescuezo, decían ellos pescuezo y de ahí le ponían la huasca, el que yo le decía cabresto, ese le ponían midiendo así dos brazos, entonces con eso y el palo era largo de un metro y medio y el filo era hecho así, esto filito, con eso futeaban desde lejos. Eso un acial, había otro acial le ponían un fierrito así dentro del palo, así haciéndole y de ahí le huequeaban así y de ahí le ponían una argolla y de ahí le ponían la huasca y aquí también era así mismo, con eso futeaban, así eran los Diablumas más antes, eran bravos, groseros eran. Ahora ya no, ya es apaciguado, somos, eran bien chistosos, también eran chistosos, cogían las escobas, más antes habías unas escobas les decían "izo" –es una planta que se llama izo y otras escobas había así mismo y eso si hay aquí esas plantas de aquisito, eso llamaban el morlán. Esas manejaban las mujeres mayores⁸.

Los testimonios fueron recogidos en la comunidad de San Esteban. Los informantes fueron principalmente comuneros y comuneras de San Esteban, en su mayoría personas mayores reconocidas por su habilidad para relatar historias y conservar la memoria local. Algunas de las mujeres eran conocidas por sus saberes sobre técnicas terapéuticas, y otras por su participación en los procesos de organización y formación comunitaria. También colaboraron líderes de la comunidad. Con el paso del tiempo, una parte importante de estos informantes ha fallecido, lo que otorga un valor particular a sus testimonios dentro del registro etnográfico. En las citas que siguen, se indica el rol o la posición social del informante cuando ello resulta relevante para la interpretación (comunicación personal).

⁸ Cruz Andrango (comunicación personal, 2006), líder comunitario fallecido.

A continuación, Ezéquiél Andrango, relata su experiencia y el peligro que existe al utilizar una máscara de manera descuidada. En la segunda parte relata como el Diabluma al ser dejado en las quebradas adquiere su fuerza, según Ezequiel en un pacto con el diablo:

Eso, no me gusto el diabluma... una vez, ese es de bautizar. Vuelta el payaso no. Una vez me acuerdo en esa casa de allá, ahí estuve bailando y no se cual me dice póngase el diabluma. Yo de chistoso. Yo que no tenía miedo a nada. Ucha, me pongo el diabluma! Estábamos bailando así...

Uta, como botarme, amarcando, ¡lejos me boto! ¡Cosa que me dolió el estómago!

Desde ahí ca vuelta, ni más.

Prestado no más, no era que era mío. ¡Ni más dije y a pesar de que yo peleo con el diablo!

Cuando uno hace oír misa compran y llevan por allá es para que embravezcan y busquen pelea -se los lleva a las pagchas (casacada)- eso no vale. Ósea lo llevan, lo dejan al otro día van a llevar, por ejemplo, las vísperas estas horas tal vez [15:00] le llevaran por ahí a dejar en la pagchas, en los pukyu o en los hualones así, por ahí por túneles para que el diablo reciba y haga encolerizar, haga como decir que se embravezca el diabluma. De ahí si va el dueño del diabluma va a traer, de ahí se va no más puesto ya a bailar sin haber ningún motivo, ya pelea⁹.

De la misma manera Esteban Andrango, aborda la relación entre el Aya-Huma y el demonio y su encuentro en las pagchas. Esteban añade que el bautizo en la iglesia permite neutralizar la fuerza del Aya-Huma.

Cuando era huambra (joven), yo era para un baile, número uno. Salía de vísperas y llegaba a los tres días a la casa. El diabluma también llegue a conocer, decían los mayores que el diabluma hay que bautizarle para ponerse y sin bautizar...

Por ejemplo, poniendo un caso, que yo fuera peliaringo con cualquiera o con quieras. Entonces, ir a poner el diablohuma en la pagcha (casacada) onde está cayendo harta agua, en un socavón, donde dicen que ahí está el fantasma. Entonces ir a ponerle ahí, de ahí el rato que quiera para ir a bailar, sacarse y ponerse, él no tiene nada que ver. ¡Así estuvieran toditos ellos queriéndome pegar y pobres, nada! ¡Ellos pegan y nada! El ca tranquilo. Eso es porque esta contactado con el diablo, eso me decían.

Pero conmigo no. ¡Sino que una vez me di cuenta, que ha sido verdad!

Porque los mayores decían: si no se hace así, para más tranquilo hay que bautizarle al diabluma, cuando se compra nuevito, hay que bautizarle. Como bautizan, yo pensé que iban a bautizar delante del cura o con el cura. Pero no, es que llevaban dentro del poncho, así abrazado iban a misa y entonces le pedían que sea

⁹ Ezequiel Andrango (comunicación personal, 2007), comunero de San Esteban, fallecido.

bautizado. Yo tocaba, guitarra, tocaba flauta, rondín, tocaba. Con eso era para mí basta.

Otra vez así mismo, un cuñado mío, ya es muerto ya, ha tenido un diabluma nuevito, y yo como yo era, yo era para nada, yo agarro el diabluma y me pongo y ha sido sin bautizar! Ahí me di cuenta, estuve bailando, así en el patio, como marcar, botar, abajo me boto con el estómago cosa que me quede seco.

Ese rato me saque, con la suela¹⁰ acabe de cuerear. Ya no me volví a poner ni más. Ahí ya me di cuenta de que verdad ha sido, cuando no son bautizados le persiguen a uno. ¡Conmigo nada pasaba, los amigos me venían a sacar del cuarto, vamos!¹¹.

El último relato pertenece a Manuel Andrango, narrador más joven que los precedentes, integra un punto importante que explica en parte el cambio del ritual, ligado a la desaparición de los puntos de agua.

Decían que iban a dejar los diablumas, las guitarras faltando ocho días, faltando un mes. Había unos hualonsasos, que llamaban. Ósea unas posas grandes de agua, que les llamaban los antiguos, los hualones (hualun=charco, remanso). Unos grandes pozos había, ahora no hay ni eso, está borrado. La quebrada, con una creciente que bajo se tapó todo. Ellos decían así que van a dejar los diablumas. Todos los vestuarios que es para bailar, que eso es el bautismo.

Cuando era soltero si bailaba, de diabluma, baile unos cinco años.

Decían que el diabluma nuevito, siempre le lleva a la quebrada, que hay que llevarle inclusive a oír misa. Decían que le llevaban siempre abrazado, el diabluma a la misa, decían los antiguos.

En esta quebrada, mismo...

Decía mi finado abuelito que, así de ahí de la casa se ve, ahora ya hay los árboles, era llano, no había nada. En el tiempo que yo conocí no había un árbol, sólo se leñaba la leña de monte para cocinar también¹².

Los relatos nos permiten aprehender el contexto ritual que enmarcaba el bautizo del Aya-Huma. Actos que toman una forma particular y que sin duda los distingue de las interacciones de la vida cotidiana. Los participantes en este conjunto ritual creaban juntos un juego comunicativo (Severi 2000, 57), que se singulariza por el tipo de identidad compleja que es asumida por los participantes.

Sin embargo, a pesar de esta aparente aceptación de la figura, el Aya-Huma no es solo un símbolo de la asimilación cultural; su presencia dentro del rito del bautizo también tiene un claro propósito de resistencia y reivindicación cultural. A través de su re-significación en el contexto católico, el ritual del Aya-Huma preserva elementos clave de la tradición Kayambi, aunque transformados por el

¹⁰ Utilizando el zapato.

¹¹ Esteban Andrango (comunicación personal, 2005), comunero de San Esteba fallecido.

¹² Manuel Andrango, (comunicación personal, 2007), líder comunitario.

contacto con el cristianismo. Los testimonios de personas como Esteban Andrango y Manuel Andrango muestran cómo el bautizo del Aya-Huma permitía neutralizar sus poderes destructivos, controlando la furia que tradicionalmente se asociaba con la figura del diablo. Estos rituales de "amansamiento" fueron fundamentales para mantener el equilibrio dentro de la comunidad.

Lo que interesa en este proceso es observar que, a través del bautizo y la posterior participación en las fiestas de San Pedro, el Aya-Huma no solo preserva su rol en la memoria colectiva, sino que también se adapta a las nuevas realidades sociales y económicas de las comunidades. A medida que las instituciones coloniales se asentaron, como las cofradías y las parroquias, los Kayambi reinterpretaron sus sistemas de creencias para integrarlos en el nuevo orden sin perder su esencia. El compadrazgo, por ejemplo, que originalmente involucraba alianzas de parentesco en la tradición prehispánica, fue adaptado a través del bautizo y otras ceremonias religiosas, creando nuevas formas de solidaridad y organización social dentro del marco cristiano. Las cofradías, además, ayudaron a consolidar la memoria social de los pueblos andinos, permitiendo una continuidad de las prácticas rituales dentro del sistema de creencias católicas.

En ese sentido, el Aya-Huma puede considerarse como la figura que sintetiza la "historia del imaginario" Kayambi. Hoy en día el Aya-Huma ha adquirido un valor simbólico dentro del espacio político e identitario de las comunidades indígenas. Pero también como artefacto económico que da testimonio de los cambios y adaptaciones de la vida ritual kayambi. Su presencia ya no se limita a los rituales de las fiestas de San Pedro. Su nombre, está asociado a grupos y asociaciones musicales, marcas de ropa, restaurantes, ha adquirido una nueva dimensión dentro de la sociedad.

El ritual del Aya Huma ha dejado de practicarse y a pesar de su transformación, continúa siendo una figura central del patrimonio de este pueblo. Un patrimonio en movimiento, el Aya-Huma durante su recorrido ritualiza los límites espaciales y temporales de la comunidad, capta y redistribuye las energías necesarias para el grupo y, al hacerlo, permite a la comunidad mantener viva su identidad. Cada año, a través de su movimiento cíclico y pendular, participa a la regeneración del imaginario social.

El ritual y la institucionalización social: cofradías, compadrazgo y comunidad

Así como el sacramento del bautizo, la instauración y apropiación de otras instituciones religiosas como las cofradías, permitirán a estas comunidades continuar desarrollando y articulando el sentido comunitario, a través de alianzas en donde se mantiene viva la memoria social.

El proyecto colonizador busca reproducir las instituciones esenciales de la península: cofradías, cabildos, parroquias y, desde ese momento, una vez lograda

esta estructuración, trataron y pensaron trasladar y vivir otra Europa en el nuevo continente. La sociedad indígena se reorganiza alrededor de instituciones centrales como el mercado, la cofradía y el compadrazgo. Las cofradías se presentan como agrupaciones encargadas de venerar y rendir culto a la imagen de una Virgen o de un santo determinado, considerados como patrón o patrona de esa asociación. Abrieron de esta manera la posibilidad de establecer una continuidad de los grupos de parentesco, así como del sistema de creencias prehispánicas dentro del nuevo orden colonial. Con estas creencias, en algunos casos, se pasa del culto de los ancestros al culto de los santos, con la ventaja también al mismo tiempo de que los ayllus logran reestructurarse en algunos lugares.

Varias cofradías kayambi se reúnen, sobre todo, en torno a las representaciones de San Juan y San Pedro. Sin embargo, como hemos visto, las festividades vinculadas a estos santos integran dos sistemas de creencias, sin que uno se superponga sobre el otro. Es probable que, en algún momento de la historia kayambi, los santos católicos sustituyeran a las divinidades locales. Pero lo que se observa en el contexto contemporáneo es que, aunque se produjera esta separación, las representaciones de los santos están relacionadas con la palabra mítica y ritual kayambi. Parece que en la época colonial este proceso de asociación tenía más que ver con el control de la sociedad que con el fortalecimiento de la organización social.

Las prácticas ceremoniales descritas por los Kayambi nos permiten comprender el papel y el funcionamiento de estas cofradías. Estas prácticas deben considerarse como un lenguaje que incluye palabras, pero también gestos rituales, prácticas ceremoniales y las celebraciones más diversas. Estos gestos, estas ceremonias, estos actos de lenguaje, se los considera entonces como performativos: se caracterizan por su poder para cambiar la realidad de sus propios seguidores. Son estos lenguajes particulares los que dan forma a las instituciones religiosas. El aspecto performativo de todo acto de lenguaje determina una comunidad de individuos afines, un grupo de iniciados en los códigos en cuestión. La noción de comunidad es aquí decisiva en la medida en que significa la introducción o reintroducción de personas como actores-locutores y oyentes.

En el caso de las cofradías, la transmisión de la "devoción" (como acto lingüístico o verbal) hacia una imagen o un objeto se realiza en el seno de la familia. Es por tanto el grupo el que inicia y motiva a los individuos a ser actores de esta práctica ritual.

Una de las principales instituciones sociales de los kayambi, el compadrazgo, se establece a partir de las alianzas creadas durante ceremonias como el bautizo. Los kayambi no solo bautizan personas. Las casas, los centros comunitarios son objeto también de esta ceremonia.

En la comunidad de San Esteban toda casa nueva debe ser bautizada para alejar a los malos espíritus. Si la casa no está bautizada, los miembros que viven en ella, especialmente los niños, corren el riesgo de atrapar el mal aire. Se debe elegir un compadre para la ceremonia, que es similar a la que se realiza para bautizar a un niño. El compadre es responsable de acompañar al párroco que bendecirá la casa, y también debe traer una teja que se colocará simbólicamente en el techo en el momento de la bendición. El dueño de la casa se encarga del resto de la celebración, debe dar de comer y beber a los invitados. La celebración de la bendición se hace en dos etapas, una primera con el sacerdote y una segunda con un ritual especial llamado limpia de la casa.

Lo que significa el compadrazgo para las comunidades indígenas sería mucho más largo de explicar, quiero solamente subrayar el hecho de que en el contexto ritual religioso tal como es expresado y ejecutado, las instituciones religiosas (con sus rituales e intercambios) que congregan a los comuneros están interrelacionadas entre ellas, formando lo que podría llamarse el sistema religioso kayambi. Para comprenderlo, es necesario tener en cuenta la larga y enorme experiencia religiosa de los Andes y lo que ella utiliza para expresarse y para emitir las razones que la justifican.

La liminalidad festiva como expresión política

El dispositivo ritual de la fiesta de San Pedro o Inti-Raymi, vivido de manera comunitaria y a través del movimiento de sus personajes, define las fronteras entre un antes y un después, entre el adentro y el afuera, y crea así la posibilidad de una invención estética y política fuera de las relaciones sociales ordinarias. Es la liminalidad —como lo planteó Arnold Van Gennep (Van Gennep 1909)— lo que permite la ruptura con lo cotidiano, otorgando al mismo tiempo un sentido social al ritual.

Estas figuras — ambivalentes — permiten a la comunidad imaginar nuevas formas de organización y de expresión. La fiesta se convierte entonces en un campo donde se disputan significados, donde se ensayan formas de resistencia y se reafirman identidades. En ella, lo político no se reduce a demandas explícitas o discursos programáticos; se manifiesta en los cuerpos que bailan, en los símbolos que se movilizan, en la memoria que se reactiva y en el poder que se subvierte.

La liminalidad de la fiesta permite precisamente esta inversión de las jerarquías, este juego con el poder y sus representaciones. Pero no se trata de un simple caos momentáneo. Es una forma de comunicación política profundamente enraizada en la tradición andina, que encuentra en el ritual su modo de expresarse y de actuar sobre la realidad.

Así, la fiesta — lejos de ser un simple entretenimiento o una nostalgia folclórica — se presenta como un espacio de reflexión colectiva, donde la comunidad produce sentido, reinterpreta su historia y proyecta sus aspiraciones políticas. En el corazón de esta liminalidad, los pueblos andinos forjan nuevas formas de habitar el presente, de resistir y de crear futuros posibles.

Conclusión

El caso del Aya-Huma en la comunidad Kayambi permite comprender cómo los rituales andinos, lejos de ser prácticas residuales o folclóricas, constituyen dispositivos vivos de acción política y creación social. Aunque algunas ceremonias — como el bautizo del Aya-Huma o las entradas de rama de gallos — han perdido fuerza, su continuidad simbólica sostiene una memoria colectiva que articula pasado y presente.

A través de los testimonios recogidos en Cayambe, se observa que el proceso de “amansamiento” del Aya-Huma no implica la pérdida de su poder, sino su transformación en una energía domesticada que protege a la comunidad y canaliza tensiones históricas. En este sentido, la figura ritual condensa una forma de resistencia cultural que opera tanto en el plano espiritual como en el político: reconfigura vínculos, reactiva la cohesión social y afirma la agencia colectiva frente a la hegemonía estatal y religiosa.

El análisis de esta tradición en movimiento muestra que la fiesta no es un simple residuo del pasado, sino un espacio de negociación simbólica donde se redefinen identidades, jerarquías y horizontes de pertenencia. Los cuerpos festivos — en su danza, en su exceso, en su performatividad — hacen visible una política del movimiento que cuestiona las formas establecidas de autoridad y de organización social, abriendo la posibilidad de otros modos de estar y de actuar colectivamente.

Más allá del nombre o definición que se le otorgue, la importancia de la fiesta como articuladora de formas de resistencia, reconfiguración identitaria y continuidad simbólica en las comunidades Kayambi, dentro del contexto ecuatoriano contemporáneo, radica en su capacidad para movilizar y redistribuir recursos económicos y humanos, desde una lógica que busca visibilizar y preservar la esencia de las formas de resistencia propias de las comunidades andinas.

El Inti Raymi, al igual que el Aya-Huma, se ha fusionado con prácticas católicas y ha compartido el espacio público y ritual con los símbolos de la Iglesia, recordando la historia de resistencia de los pueblos indígenas. Ambos han sido víctimas de procesos de folclorización y apropiación cultural, pero también se han convertido en instituciones significativas de la memoria y del imaginario

Kayambi, e incluso en símbolos adoptados por el Estado para recrear una identidad nacional.

Aun así, estos actos y esta figura ritual han mantenido su importancia simbólica y son quizá los únicos elementos andinos que han trascendido su espacio comunitario, permitiendo a quienes se reconocen en ellos mantener la resistencia mediante la fiesta y el ritual.

A pesar de que los modos de habitar el mundo han cambiado, la continuidad en el tiempo y en el espacio de estos dos símbolos reafirma, a través de sus performances, una identidad que reivindica de manera festiva los derechos dentro y fuera de la comunidad y, de esa manera, existir políticamente. En este contexto, las fiestas se configuran como espacios de autonomía relativa, donde la comunidad no solo se representa a sí misma, sino que también se reinventa en un diálogo constante entre lo ancestral y lo contemporáneo.

Bibliografía

- Agier, Michel. 2008. *On the Margins of the World: The Refugee Experience Today*. Cambridge: Polity Press.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- Detienne, Marcel, y Jean-Pierre Vernant. 1989. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. París: Gallimard.
- De Certeau, Michel. 1993. *La invención de lo cotidiano: Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Citro, Silvia. 2014. "Cuerpos significantes. Nuevas travesías dialécticas." *Corpo Grafías. Estudos críticos de y desde los cuerpos* 1(1):10-41. <https://orcid.org/0000-0002-4597-3733>.
- Espinosa Soriano, W. 1988. *Los señores étnicos de Chachapoyas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Fausto, Carlos. 2012. *Donos demais: maestria e domínio na Amazônia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Guerrero, Andrés. 1991. *El retorno del indio*. Quito: FLACSO.
- Hidalgo, Jorge y Ramiro Castro. 1997. "La fiesta y el orden colonial". *Revista Andina* 15(2): 247-280.

- Hocart, Arthur Maurice. 2005. *El mito, el ritual y el rey*. Madrid: Akal.
- Keesing, Roger M. 1994. "Theories of Culture Revisited." In *Assessing Cultural Anthropology*, edited by Robert Borofsky, 301–312. New York: McGraw-Hill.
- Leach, Edmund. 1976. *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols Are Connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Molinié, Antoinette. 2004. *Les dieux dansent à Otavalo: un rituel andin en mouvement*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail.
- Monod, Benoît y Véronique Breton. 2005. "Fabrication du social et recompositions identitaires". *Recherches sociologiques* 36(2): 67–89.
- Monod Becquelin, Aurore y Valentina Vapnarsky, eds. 2010. "L'agentivité: Ethnologie et linguistique à la poursuite du sens". *Ateliers du LESC/Atelier A 34*. <https://doi.org/10.4000/ateliers.8515>.
- Moreno Yáñez, Segundo. 1992. *Antropología ecuatoriana. Pasado y presente*. Quito: Colección Primicias de la Cultura de Quito.
- Prieto, Mercedes. 2015. *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925–1975*. Quito: FLACSO.
- Rosaldo, Renato. 1989. *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Salas Carreño, Guillermo. 2024. "Maps' Agency and Mountains' Multiplicity: Conflicts Triggered by State Maps Involving Pilgrims and Desired Mining Futures in the Andes." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 29(1): 208–219. <https://doi.org/10.1111/jlca.12719>
- Salvucci, Daniela. 2016. "Convidar a las almas, convidar a la Tierra: Lógicas rituales y categorías de relación entre seres en la Argentina andina." *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 45(2) : 288–305. <https://doi.org/10.4000/bifea.7995>.
- Severi, Carlo. 2000. *La memoria ritual: Arte, imagen y pensamiento en el chamanismo amazónico*. Barcelona: Gedisa.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing.
- Valderrama, Ricardo, y Carmen Escalante. 2024. "Cuatro rituales pastorales andinos." *Allpanchis* 51(93) : 381–400. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v51i93.1600>.
- Van Gennep, Arnold. 1909. *Les rites de passage : étude systématique des rites de la porte et du seuil*. Paris : Émile Nourry.
- Vovelle, Michel. 1985. *La piété baroque en Provence au XVIIIe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.

Webster, Steve. 2002. *Patrón y peón: Rituales de subordinación en los Andes*. Quito: Abya Yala.

Ana Correa es Doctora en Antropología (Universidad Sorbonne Nouvelle – París 3), especializada en las dinámicas culturales y rituales de las comunidades andinas, especialmente el pueblo Kayambi de Ecuador. Mi investigación aborda el lenguaje ritual y mítico como formas de acción social que configuran memoria e identidad. Mi tesis doctoral analizó las transformaciones en las prácticas espirituales en el norte de Ecuador. Actualmente, estudio la fusión de tradiciones andinas con otras prácticas espirituales en Francia.

Contacto: anagendron@gmail.com

Recibido: 24/06/2025

Aceptado: 13/11/2025

Copyright © 2025 The Author(s)

The text in this work is licensed under the Creative Commons BY 4.0 International License <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.