

La colada morada: antropología de la culinaria ritual ecuatoriana

Jorge Trujillo León

Universidad Central del Ecuador

jntruxillo@yahoo.com

Recibido: 05 de noviembre 2019 / Aprobado: 23 de diciembre 2019

Resumen

Tres ciclos rituales forman parte del culto a los muertos: el primero comprende los ritos funerarios que implican una despedida y son organizados con el deceso y el sepelio; el segundo, consiste en la guarda del duelo, en la que los parientes o deudos ostentan signos de dolor por su definitiva ausencia; y el tercero, radica en la celebración del Día de Difuntos que supone su reinsertión en el mundo de los vivos con un culto a su presencia intangible o a su memoria. El rito culinario del Día de Difuntos es un banquete o convite ritual que consiste en una bebida conocida como colada morada que se consume con panes de figuras antropo y zoomorfas. La colada y el pan asumen diversas formas en su preparación, así como son diferentes las maneras de mesa o modalidades de consumo. Varios ritos son organizados para ese día: en la liturgia, misas, y en el ámbito de religiosidad, visitas a las tumbas, rezos, responsos, invocaciones de animeros, celebración de banquetes rituales, comparsas de ángeles pedigüeños y juegos. Son representaciones teatrales que se escenifican como recursos atenuantes de la oposición irreductible vida/muerte. Este artículo está dedicado a la descripción y análisis de las implicaciones ideológicas, simbólicas y sociales de la culinaria ritual, la colada morada.

Palabras clave: averno, cielo, colada morada, difuntos, pan de los muertos, paraíso, purgatorio, ritos lúdicos.

Abstract

The dead's ritual homage comprises three ritual cycles: first, the funeral rites involving farewell, prepared with death and burial; the second is the maintenance of diverse symbols of pain, in which relatives or *deudos* hold signs of grief for his permanent absence; and the third is the celebration of *Día de Difuntos* which means their reintegration into the world of the living like a reminiscence of its intangible presence or his memory. The culinary rite of *Día de Difuntos* is a banquet or ritual treat consisting of a drink known as *colada morada* that is consumed with breads of anthropo and zoomorphic figures. *Colada* and bread assume various forms in their preparation, as well as different table habits or modes of consumption. Several rituals are organized for that day: in the liturgy, *misa*, and in the field of religious traditions, visits to the tombs, prayers, *responsos*, invocations of *animeros*, holding ritual banquets, processions of angels beggars and games. They are theatrical performances staged as mitigating resources of the irreducible opposition life/death. This article is dedicated to the description and analysis of the ideological, symbolic and social implications of the ritual culinary, the *colada morada*.

Keywords: hell, heaven, *colada morada*, *difuntos*, bread of the dead, paradise, purgatory, playful rites.

Advertencia

La celebración litúrgica del Día de Difuntos, el 2 de noviembre, es universal. En el continente americano, además de Ecuador, en Bolivia, Brasil, El Salvador, México y Uruguay se ha determinado como día festivo por el despliegue de diversos ritos de religiosidad. En el país, la colada morada se prepara y consume en esa fecha. La bebida ritual es el fundamento de otros ritos que perviven entre los pueblos indio andinos: ese día visitan las tumbas de sus difuntos en los camposantos o cementerios donde organizan banquetes que comparten con su alma. La culinaria ritual consiste en una bebida –entre los descendientes de los indios andinos una mazamorra, en la tradición de los descendientes europeos, bebida colada–, conocida como colada morada acompañada con pan de trigo o cebada modelada según diseños antropo y zoomorfos. La ofrenda ritual del pan así modelado forma parte de un rito que, a la misma fecha, se acostumbraba preparar en algunos lugares de España; y todavía se prepara y consume en alguna aldea española. Constancia de esa antigua costumbre pervive en Michoacán y otros lugares de México donde se conoce como pan de muertos, aunque sin la bebida colada; también se acostumbra preparar y consumir el pan antropomorfo en Perú y Bolivia donde es conocido como niño de pan, *tantawawa*.

El tratamiento analítico de la información etnográfica adoptado para este artículo se basa en algunos de los avances contemporáneos de la antropología. Entre otras autoridades hay que mencionar a Ariès (1975 [2000]), Descola (2005 [2015]), Lévi-Strauss (s/f) y Testart (1982) que aportan valiosos referentes teóricos que han permitido enmarcar este texto en lo que se suele considerar una tradición metodológica. Las fuentes de información consultadas han aportado con abundante información etnográfica de carácter histórico y contemporáneo. Entre otras obras, las de Cevallos (1855), Costales y Peñaherrera (1959; 1961; 1981), González Suárez (1890-1903), Guevara (1960), Jijón y Caamaño (1952; 2007), Mena (1983), Pazos (2008), Reinburg (1923), Rivet (1927), Rodríguez (1949), Sánchez-Parga (2016) y Velasco (1841 [1978]). Para la información etnobotánica fueron consultadas las obras de Estrella (1986), Naranjo (1991), Patiño (2002) y Vacas (2012).

La información de campo estuvo centrada en la indagación del origen de dos ingredientes de la colada morada. En la jurisdicción del cantón Sigchos, provincia de Cotopaxi, fueron registradas valiosas narraciones sobre la planta nativa del mortiño, *juyapa*, que crece en las posesiones de la comunidad *Kinti kusig* y es uno de los ingredientes fundamentales de la bebida. La comunidad ha preservado en el páramo un bosque natural de la especie.¹ Referencias sobre el ishpingo –*ishpinku*–, aliño de la bebida, fue proporcionada por Benito Vargas, *kuraka* de la comunidad de *Chuya Yaku*, de Villano, Pastaza, donde su *ayllu* ha preservado la natural formación bosco-

1 La referencia fue proporcionada por Mario Andino, exalcalde de Sigchos.

sa de la especie *Ocotea quijos*. Episódicas indagaciones permitieron esbozar algunas ideas de las representaciones del *más allá* y recopilar tradiciones familiares en lo que se refiere a la culinaria ritual.

Los difuntos ocupan un vasto espacio en el contorno de sus deudos vivos. Y figuran en nuestra vida cotidiana no sólo en camposantos y cementerios, sino además en genealogías, estatuaria, homenajes en aniversarios, nombres de escuelas, colegios, parques y calles, e incluso en numerosas referencias de la memoria histórica, sin que tengamos plena conciencia de esta abrumadora presencia. Es posible que, por esta razón, las festividades del Día de Difuntos se hayan convertido en un verdadero culto a los muertos. Ritos solemnes y conmemorativos incluyen banquetes simbólicos que trascienden el ámbito culinario y se inscriben en las representaciones del tiempo absoluto y de la temporalidad a la que concebimos como historia. De esta manera la culinaria ritual preparada para los difuntos expresa insólitas convicciones que, de alguna manera, este texto aspira esclarecer.

Avernos y paraísos

Me impresionan, cada noviembre, las corrientes migratorias que conducen a multitud de peregrinos a los cementerios, tanto de las ciudades como del campo.

Me pregunto, ¿de dónde viene esa piedad?

¿De la noche de los tiempos?

¿Es la continuidad ininterrumpida de las religiones funerarias de la antigüedad pagana?

Philippe Ariès. Historia de la muerte en Occidente.

¿A dónde van las almas después de la muerte? La posible respuesta a esta pregunta no parece tan obvia para la humanidad dada la profusa cantidad de mitos y creencias de diversos pueblos. Parece preferible optar por otra pregunta: ¿por dónde se va al paraíso? La aspiración de cristianos y creyentes de otras religiones históricas es merecer el paraíso o sus equivalentes. Pocos querrían conocer la ruta a los avernos. Concebir la arquitectura de estos ultramundos ha sido, en diversas épocas, tarea de poetas, filósofos, teólogos y artistas. Y es en referencia a estas representaciones, que son fundamento del Día de Difuntos, que las sociedades humanas desenvuelven sus ciclos vitales y proyectan e imaginan los ciclos de la posvida.

La referencia más antigua a un posible origen de la celebración del Día de Difuntos es la iniciativa de San Odilón, abad del monasterio benedictino de Cluny, quien en el año 998, instituyó la conmemoración de los difuntos de su congregación u orden beatífica. Trescientos años después, a partir del s. XIV, el 2 de noviembre se convirtió en una conmemoración de los fieles difuntos según la liturgia de la Iglesia católica. Hay otra celebración que puede también ser considerada antecedente. En épocas anteriores a la iniciativa de San Odilón, los celtas conmemoraban el 31 de octubre el día en el que se aproximaban los mundos de los vivos y los muertos. Coincidente con esta celebración al cierre del ciclo anual se creyó que había un día

de transición que marcaba el paso al ciclo siguiente cuando las almas de los muertos tomaban posesión del mundo. En su forma originaria habría sido una celebración dedicada al dios de la muerte, *Samhain* que en esa fecha permitía a los difuntos regresar al mundo de los vivos para que pudieran visitar a sus familiares.²

Aunque estas referencias sugieren que se trata de una celebración de origen europeo, en el ámbito americano también hubo mitos y ritos relativos a los muertos. Los mexicas imaginaron diferentes sitios a los que iban sus almas.³ Uno era el *Tlalocán* o paraíso de *Tlaloc*, dios de la lluvia, destinado a los que hubieran muerto ahogados, impactados por rayos o atacados por enfermedades, y los niños que eran sacrificados al dios. Aunque todos los cadáveres eran incinerados, los que iban a ese paraíso eran enterrados, al igual que las semillas, para que en un tiempo prudencial pudieran germinar. Otro lugar, el *Omeyocan*, o paraíso del sol, era el dominio de *Huitzilopochtli*, dios de la guerra. Iban allí los muertos en combate, los cautivos sacrificados y las mujeres que morían en el parto. Al término de cuatro años, volvían al mundo de los vivos convertidos en aves de plumas multicolores.

Los mayas imaginaron que las almas iban al inframundo, lugar llamado *Xibalbá*. En el *Popol Vuh* se describe *Xibalbá* como el reino de los Señores de la Muerte, presidido por *Hun-Camé* y *Vucub-Camé*. En algunos capítulos consta la narración de las vicisitudes que dos hermanos, *Hunahpú* e *Ixbalanqué*, tuvieron que afrontar para derrotar a los de *Xibalbá* en el juego de la pelota. Estos héroes culturales –¿gemelos?– se convierten, al término de su periplo por el inframundo en Venus vespertina y matutina (*Popol Vuh*, 1978: 30-42).

Guamán Poma (1587-1598 [1979]) registra el título *fiesta de defuntos* para el dibujo de su *Corónica*. Al parecer entre los incas tuvo esta connotación festiva. En las imágenes que ilustra la conocida obra este autor (Op. Cit.: 228, 321, 323) el cielo es representado como ciudad; y como tal, figura como la culminación de la secuencia de ciudades terrenales que las imagina como espacios sagrados terrenales a causa de la concentración de templos, conventos, monjes, sacerdotes y mujeres dedicadas al culto. Además, eran espacios en los que se celebraban las ritualidades más pomposas de los indios neófitos y catecúmenos. El infierno no podía figurar como ciudad y tampoco el purgatorio; ambos son sitios en llamas: el uno al interior de una figura demoníaca que devora a los precitos y el otro como lugar indeterminado dominado por la idea de salvación que sugiere el ángel que corona con aves de plumaje blanco al penitente inmerso en llamas.

La representación del infierno no parece ser producto de la sola imaginación de Guamán Poma basada en un antiguo mito, sino de su reelaboración con base en la

2 A esta celebración se la conoció como All Hallows Eve(n) o Hallowe'en, que más tarde fue instituida como celebración de Todos los Santos. Para unos, la traducción posible es: todos los hijos de Eva, All Eve's sons; para otros, todas las almas que fueron, all souls that were. Admite una tercera variante: All Souls Day o Día de Todas las Almas. En el diccionario consta el significado de santificar para la palabra inglesa Hallow; y Todos los Santos para la palabra Hallowmas.

3 Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0 Unported <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>

influencia religiosa que difundió entre los pueblos andinos algunas representaciones que para la época de la colonia fueron comunes en el contexto europeo. Así, la ‘boca del infierno’ de una de sus ilustraciones pudo ser inspirada en imágenes que Gómez (2009-2010: 273, 275) califica como *...uno de los mayores logros artísticos e imaginativos del arte religioso medieval, una de sus imágenes más seductoras e hipnotizantes*, inspirada –sostiene la autora– en el *Leviatán del Libro de Job*, o del león que acecha y desgarrar, de manera similar a la fuerza devoradora de Satán.

Ramírez (2001: 211) citando a Léry, menciona que los Tupinamba creían en la inmortalidad del alma y en la existencia de un hermoso jardín *...al que irían a bailar con los espíritus de sus abuelos quienes hubiesen seguido la norma considerada como correcta, a saber, dar muerte y comer a sus enemigos*. Y las almas de los que han sido cobardes y malvados... *serían arrebatadas para su eterno tormento por Ainhan* (especie de satán) *que las llevaría a un lugar frío, borrascoso, lleno de lágrimas y lamentos a causa de crueles plagas*.

Gusinde (1951: 337) en su etnografía de los Yámana, Alaculuf y Selk’nam, habitantes de la Tierra del Fuego, o fueguinos, afirma que creen que sus almas, luego del deceso, al término de varias reencarnaciones en diversos animales terrestres y acuáticos, se convierten en estrellas. Celebran la memoria de sus difuntos una y hasta dos veces al año y describe que en esos ritos anuales

...se pintan..., lloran y gritan en recuerdo de todos sus seres queridos fallecidos, acusan con conmovedores lamentos al Ser Supremo de ser un brutal asesino y manifiestan al fin su falta de poder contra la autoridad de la divinidad por medio de los palos de los remos y con hondas. Después de esto se sienten aliviados de su impresión por la pérdida del ser querido y al atardecer ruegan avergonzados a la airada divinidad, que les perdone su conducta, ocasionada por el terrible dolor de su corazón.

En el país, el Día de Difuntos se celebra también como Finados. Hartmann (1970: 180) sostiene que esta palabra castellana los kichwas de la sierra norte pronuncian *phinados*. En la sierra meridional se celebra como *almas punlla* o día de las almas. Registra la autora otros apelativos en kichwa: *ánimas punlla* o día de las ánimas, *caridad punlla* o día de la caridad, *ofrenda punlla* o día de la ofrenda, y como *huaccha punlla*, o día de los huérfanos. Costales (1959:103) registra que para los salasacas de la sierra central el Día de Difuntos es conocido en kichwa como *aya caray*, expresión que es traducida por el autor citado como dar de comer a las almas o entrega de comida o regalar.⁴

No se ha conservado el nombre que reportó Velasco (1841 [1978]) para la celebración durante el mes de octubre del ritual denominado *ayamarca*; aunque ha guardado su significado que según el abate es *...solemne conmemoración de los*

4 Las denominaciones *caridad punlla* y *huaccha punlla* implican la idea de que las almas son parte de la sociedad de los deudos, aunque en la categoría de parientes pobres a los que sus parientes ricos o los que se consideran tales, hacen donaciones a modo de ofrendas.

difuntos... Tampoco hay trazas del *aya marcap quilla*, nombre kichwa con el que los incas designaban al mes de noviembre, según registró Guamán Poma. Hay cierta coincidencia entre las celebraciones indias andinas y el 2 de noviembre; y, el hecho que se haya fijado un día para la celebración, se hayan designado ritos litúrgicos y los cementerios hayan sustituido a los antiguos camposantos o emplazamientos de las tumbas, no contradice el que se haya preservado la esencia del rito prehispánico en su teatralidad originaria; es más, aunque la Iglesia desde fines del s. XVI haya instruido a los curas de parroquia que a los indios de sus jurisdicciones los obliguen a abandonar sus ritos paganos e imiten los de los españoles.

En torno a la idea del infierno y el poder sobre los hombres que poseen los espíritus que lo habitan, las tradiciones europeas aportaron a la construcción de una variante iconográfica. En este caso, no como arquitectura del reino de ultratumba sino del poder del infierno sobre el mundo. Diversas leyendas y sucesos que conmocionaron al mundo medieval contribuyeron a enriquecer esta imagen. De hecho, el escenario de sociedades convulsas por la brutal incidencia de devastadoras epidemias, reiterados episodios de hambrunas, desates de delirios masivos a causa de la ingestión del *ergot* o cornezuelo del centeno (Schultes & Hofmann, 1972: 26), la histeria colectiva provocada por leyendas de aquelarres, el surgimiento de movimientos heréticos y la incidencia ideológica de la Inquisición contribuyó a consolidar la idea del poder terreno del mal.⁵

En la *Corónica* de Guamán Poma consta una particular versión terrena del infierno: en la primera escena de la secuencia está el indio rodeado de predadores que lo acosan y lo devoran –‘que le comen’–. Escenas que expresan la revuelta de los animales contra los hombres, luego de anulada la época paradisiaca. El Bosco ya ensayó esa imagen mitológica del perverso entrapamiento de los hombres entre la revuelta de los animales como el origen de la cultura y la revuelta de los objetos de la cultura como imposibilidad de retorno a la era paradisiaca.

En numerosas culturas la muerte es concebida como el momento de separación de la entidad material que es el cuerpo y la inmaterial que es el alma o espíritu. Si en el lugar al que van las almas o espíritus no hay distinciones sociales, no sucede lo mismo con los despojos materiales. Éstos suelen ser depositados en diversos sitios en los que, según los despliegues fastuosos de tumbas o mausoleos, es posible deducir la categoría o estatus que sus ocupantes ostentaron en vida. Andrade (2003: 187) narra que, recién fundada la ciudad de Quito, para los indios de *urinsaya* fueron asignados los camposantos contiguos a la iglesia de San Sebastián y de la iglesia de

5 Esta concepción databa de épocas anteriores. Duby (1983: 194) afirma que *En la tercera década del siglo XI se formaban por todas partes sectas que se disponían a huir, a perderse en los resplandores de lo imaginario. Tensas por acelerar el fin del mundo, ávidas por precipitarse en el más allá recurriendo a todos los medios posibles, particularmente a la abolición de las diferencias.*

San Blas, para los de *anansaya*. Según el mismo autor las primeras tumbas de los españoles de la ciudad de Quito estuvieron localizadas en la capilla mayor o sagrario, la primera iglesia. Y, pocos años después, iniciada la construcción de la catedral por el primer obispo García Díaz, fueron construidas bóvedas subterráneas debido a la gran demanda de la nobleza quiteña por disponer de esos espacios para sepultar a los difuntos integrantes de sus linajes.

Para quienes no formaban parte de los linajes nobles fue habilitado lo que se puede concebir como el primer cementerio de la ciudad. Estuvo localizado junto a la quebrada *Ullauanga wayku*, espacio contiguo al lote donde después fue construido el Hospital de la Misericordia o San Juan de Dios. Años después, en el periodo de la República, año 1872, fue habilitado el cementerio o panteón de las Hermandades Funerarias, junto al convento de San Diego, por iniciativa conjunta de la Hermandad de Beneficencia Funeraria de los dominicos y la Hermandad Seráfica de los franciscanos (Andrade, 2003: 192-194).

No parece que el destino de las almas de los finados en el *más allá* sea una consideración que incida en las distintas celebraciones del Día de Difuntos. Aunque ese día, tanto la liturgia que invita a orar por las almas que purifican sus pecados, como el impresionante despliegue ritual y la presencia de un vasto repertorio de músicos, poetas, animeros, rezadores, curas párrocos, albañiles, pintores de brocha gorda, calígrafos y sacristanes en los cementerios y camposantos, sugieren la suspensión provisoria de los límites infranqueables entre el *más acá* de los vivos y el *más allá* de los muertos, entre el lugar de residencia de los deudos y donde permanecen las almas que experimentan pavorosos tormentos en medio de las ardientes llamas del purgatorio. No figura el infierno en este despliegue de parafernalia del ultramundo; permanece clausurado o relegado al olvido puesto que nadie aspira que alguno de sus difuntos haya sido condenado al averno.

Ritos y banquetes rituales

El rito celebrado en algunas comunidades de los pueblos indio andinos adopta modalidades solemnes: alude al encuentro entre los deudos y el alma de su difunto en el que es posible un diálogo que es considerado sagrado; de ahí la intervención de las oraciones de los rezadores, panegíricos alusivos al alma del difunto, *aya*, y los responsos de los párrocos como corolario. Otro diálogo, o, si se prefiere, otro intercambio ya no de palabras sino de símbolos culinarios es la ofrenda de comida para el difunto, *aya mikuy*, y la comida compartida por sus deudos, comida de los muertos, *wañushka mikuy*.

La ofrenda de comida para el alma del difunto, consiste en la *yana api*, traducible como mazamorra negra de maíz. Ésta se vierte en la tierra, sobre la tumba, a fin de que llegue bajo el suelo (¿el *ukupacha* o inframundo?). La ofrenda del pan de diseños de animales y humanos y frutas, naranjas y bananas, es dejada sobre la tumba o entregada a los que propiciaron el rito, el rezador, el cura y el sacristán o el

animero considerando que es *caput mortum*, sin substancia, ofrenda ya consumida por el difunto.⁶

Las almas no sólo reciben la mazamorra o el champús⁷ que sirve para aplacar la sed. De acuerdo con lo que describe el historiador Cevallos (1855: 131-132) los indios también solían refrescar a las almas llevando a la misa de difuntos

... cántaros de agua bendita (...) con el objeto, dicen, de apagar las llamas con que las almas de sus deudos están abrasadas. Mientras se rezan los responsos, hurgan con los dedos la tierra que encuentran en las junturas del embaldosado de los templos, y la riegan con agua, a fin asimismo de refrescar a las almas.

Hartmann (Op. cit.: 195) citando a Carvalho-Neto (1964: 134) y a Guevara (1960: 60) registra datos de interés sobre la receta de la mazamorra, *yana api*: *La colada morada es preparada con harina de maíz negro, fermentada en agua con naranjilla y teñida con el zumo de la tusa y de la flor del ataco denominado también sangorache (Amaranthus caudatus L.).* Los Salasacas, según Costales (Op. cit.: 68) preparan la mazamorra con

*... el maíz negro, convertido en harina y luego en espesa colada (sic)... Para acentuar su coloración utilizan, según las provincias, el ataco o el sangorache, plantas nativas que crecen de modo silvestre en las regiones frías. La confección casera de la mazamorra negra... se reduce a condimentarla con especerías, canela, clavo de olor y hoja de arrayán, según los casos.*⁸

La mazamorra de sal es preparada en algunas comunidades de Imbabura para el Día de Difuntos. Costales (Op. Cit.: 69) afirma que aunque preparan la colada morada *predomina el runauchu o colada de las almas, elaborada con harina de maíz blanco o amarillo y cierta cantidad de churos. Esta colada la riegan sobre la tumba.* Este autor (1981: 54) también menciona el *choque sara* como una preparación culinaria que es una mazamorra elaborada en base de harina de maíz condimentada con sal y cebolla.⁹

Distinta es la bebida preparada por quienes no comparten esta tradición andina. En la colada morada son utilizadas ocho especies de frutas. Cuatro en la preparación

6 Guzmán (1989: 118) menciona la bebida **Ticti** que describe como *mazamorra dulce fermentada que la toman fría*; también como *chicha sin fermento*. Costales (1981: II: 54) describe la mazamorra de maíz llamada **choque sara** de la manera siguiente. *Mazamorra de maíz crudo: harina de maíz crudo, molido, sazonado con sal y cebolla.*

7 El champús, es una mazamorra fermentada de maíz.

8 Guzmán (Op. cit.: 26) registra el adjetivo *cuscu* que con el sustantivo maíz, sara, designa al maíz de color azulejo o morado, *cuscu sara*. Ver también Pazos, 2008: 187. Vacas et al. registran el *kashti ataku*, *Amaranthus crassipes* var. *warnockii*, cuyas flores son utilizadas en la elaboración de la colada morada. (Op. cit.: 203)

9 La receta del *choque sara* es la siguiente: *En agua hirviendo, poco a poco, van mezclando y agitando constantemente el polvo, para evitar que se formen grumos o pelotas. Añaden sal y cebolla y dan coloración con achote. Runauchu* puede ser traducido como ají de la gente. Otras preparaciones culinarias son designadas como la palabra ají, *uchu*; así el *uchumanga* que significa olla de ají, o el *kariuchu* que significa ají macho.

del zumo colado que otorga el nombre a la bebida: mortiños, moras, guayabas y naranjillas. Cuatro frutas troceadas, son añadidas a la bebida: piñas, frutillas, babacos y uvas pasas. De las ocho especies, dos son arbóreas, la guayaba y el babaco. Arbustivas, el mortiño y la naranjilla. Y cuatro son herbáceas como la mora, la piña (bromelia rastrera), la frutilla (rastrera). La guayaba, la naranjilla, la piña, el babaco provienen de las formaciones boscosas tropicales; el mortiño de las formaciones de páramos andinos; y la mora, la frutilla de los valles andinos. En cuanto a sus posibles especies originarias, la *cocona*, *Solanum sessiliflorum*, planta cultivada en las *chakra* o huertas de la región amazónica, habría dado origen a la naranjilla, *Solanum quitoense*; el babaco, siendo un híbrido, proviene de intervenciones humanas puesto que se conoce que las plantas originarias de las cuales pudo ser obtenido fueron el chamburo y el llamado toronche. De la guayaba, el mortiño y la mora, aunque se conoce que son cultivadas, en sus orígenes fueron especies nativas espontáneas. El mortiño es especie de recolección.

Los aderezos de la colada son también ocho. Dependiendo del recetario son más o son menos. Entre otras, figuran el *ataku* o *sangorache*, de uso medicinal como reconstituyente y la yerba luisa, *Lippia triphylla*, de efectos relajantes al igual que la canela. Y como saborizantes, el ishpingo, *Ocotea quijos*, conocido y utilizado desde épocas antiguas, el clavo de olor, *Eugenia caryophyllata*, la pimienta dulce, *Pimenta dioica*, especia nativa americana; hojas de arrayán, *Myrcianthes rhopaloides*; hojas de naranjo, *Citrus x sinensis*, de conocidos efectos sobre el sistema nervioso; y el cedrón, *Citrus sp.*

Las modalidades de preparación y de consumo del banquete de difuntos, observable entre las poblaciones indio andinas y las que ostentan su origen europeo, a la vez que exhiben aspectos comunes, la bebida de color morado acompañada con panes de forma humana o animal, presentan otros que son disímiles. Así, los ingredientes de la bebida y su tratamiento que en uno de los procedimientos resulta en mazamorra y en el otro, en colada. El hecho que en el contexto europeo no haya referencias que permitan sustentar alguna hipótesis válida acerca de su origen y que la colada difiere como categoría culinaria de la mazamorra permite suponer que, siendo invención de los colonos, tuvo como referente el uso culinario indio andino, marcando diferencias substanciales en cuanto a categoría culinaria, así como a productos utilizados y modalidades de preparación. Sin duda alguna el pan modelado es europeo, aunque adoptado como producto de consumo suntuario por las poblaciones andinas, según se expone en el acápite siguiente.

Pan de muertos

En la ciudad de Quito hasta mediados del siglo pasado grupos de niños indios disfrazados de ángeles y presididos por un sacristán que repicaba una campanilla, recorrían las calles pidiendo pan en las casas coreando el estribillo “ángeles somos, del cielo venimos, pan pedimos”. La comparsa y el estribillo perviven en la actualidad

en algunas poblaciones rurales. Una variante de esta antigua costumbre quiteña registró Costales (1981: 72-73) en Cotacachi donde se conoce como *Ángeles somos* a la comparsa que recorre la población la víspera del Día de Difuntos:

El día de Todos los Santos, después de la misa, salen de la iglesia unos tantos indios vestidos de blanco, con pañuelos en la cabeza haciendo sonar campanillas y mientras corren en dirección a la comunidad van gritando '¡Ángeles somos!' Cuando llegan a ésta penetran de casa en casa y van comiendo lo que les dan y recogiendo: huevos, pan, granos, frutas, etc., a cambio de una fuerte contribución en dinero que dejaron al cura en favor de la iglesia. Lo que se recoge es para ellos. Entre estos ángeles, el uno lleva el agua bendita y el otro la campanilla.

Con la bebida, en cualquiera de sus modalidades de preparación, es común el consumo de panes con apariencia antropomorfa o zoomorfa. Desde la perspectiva etnológica de los códigos de consumo este uso de mesa puede ser un acto asimilable al endocanibalismo asumiendo que se trata del consumo de ancestros familiares por parte de sus deudos. Sin embargo, puesto que se trata de un consumo simbólico —ancestros representados en figura de pan—, a la categoría endocanibalismo es indispensable añadir otra la de endocanibalismo simbólico; esto es, una metáfora culinaria en la que la carne —ya inexistente— del pariente difunto ha sido sustituida por un producto que por su forma humana es tenido por ofrenda consumible. Es probable que este término sea el más adecuado asumiendo que desde la perspectiva de la semántica ha sido sustituida la carne humana de los parientes difuntos por figuras antropomorfas de pan. En este caso, si se trata de un rito de endocanibalismo, la pregunta que sugiere esta inusitada faceta del rito es esta: ¿cuáles son las implicaciones del consumo metafórico del pariente difunto plasmado en el pan antropomorfo que se prepara para el Día de Difuntos?

El resultado de un estudio analítico permite arribar a una conclusión provisoria que puede ser útil para futuras indagaciones: la colada morada, como bebida de un banquete puede ser interpretada como una categoría de la culinaria ritual consistente en un recurso simbólico que sustenta la memoria de los difuntos. Esta memoria se despliega a manera de una genealogía que no sólo articula el presente al pasado, sino que prolonga la vida más allá del presente, hacia la esperanza del paraíso prometido. El ambiente festivo que rodea la preparación y consumo de la comida ritual de difuntos permite deducir que los episodios de la muerte de los allegados no replican en la conciencia la idea escueta de la inevitabilidad de la muerte y la consiguiente pérdida de los allegados sino la expectativa de la prolongación de la vida más allá de la efímera vida en este mundo. Las frutas en la colada rememoran y anuncian la vida paradisíaca tal cual es posible replicarla en los símbolos que intervienen en la cocción de las bebidas y el horneado de los panes.

De manera similar a la secuencia lógica de los símbolos culinarios que revela que las frutas, para ser consumidas como banquete ritual pasan por una segunda cocción, siendo la primera su maduración en las plantas de las especies botánicas, la

vida de los seres humanos pasa por un ciclo en la esfera terrestre, previa su cocción en el Purgatorio, antes de su inserción en un ciclo subsiguiente que es la vida en el Paraíso prometido. La inclusión de especies de frutas en la colada es, de esta manera, un símil de la vida en cualquier paraíso imaginario: un retorno al régimen frugívoro, una reconciliación con la naturaleza.

También la remembranza de los difuntos es ocasión para reiterar la convicción que la muerte inevitable y fatal de los individuos puede ser concebida como un episodio de un largo recuento, si se considera la línea indeleble y perenne de su linaje como memoria y como permanencia en el *más allá*, puesto que la memoria de ancestros y antepasados se perpetúa no en las vidas efímeras de los individuos que lo integran sino en sus orígenes paradisiacos y en sus destinos celestiales.

En los contextos sociales la muerte de antepasados, y sobre todo de los ancestros, es también pretexto para reiterar las distancias jerárquicas o de clase. Las diferencias entre las castas o jerarquías o clases, desde la perspectiva de las ciudades o aldeas de los muertos, son visibles en el destino de sus restos o despojos. Así, los cementerios son un invento diseñado para las ciudades, espacios dominados por quienes se consideran descendientes de europeos. Los cementerios rurales están destinados a otros segmentos, en particular los indio-andinos; y los camposantos subsisten en algunas comunidades junto a las iglesias; éstos han sustituido a los antiguas *ayamarka* o *ayawasi*, términos traducibles como lugar o casa de los difuntos, y, por supuesto, a los espacios de enterramiento precolombinos.

Los camposantos eran lugares destinados a inhumar los despojos mortales de los difuntos que fueron habitantes de la jurisdicción y en la iglesia de la parroquia el cura se llevaba riguroso registro de su condición social; de manera que de los difuntos más próximos o recientes hubiera memoria material en sus tumbas, criptas, lápidas e inscripciones. Expresiones esperanzadoras que persisten, a pesar de que median entre vivos y difuntos innumerables argumentos, lutos, alejamientos, despedidas y rompimientos, que aportan en favor de la macabra igualdad de los solos esqueletos, como secuela de ese enigmático e inevitable itinerario.

Cada 2 de noviembre el escenario ordinario de ciudades, aldeas y comunidades se altera. Las escenas de ese día son extraordinarias y no pueden ser más expresivas: comparsas de niños que anunciando su condición de ángeles recorren las calles de la ciudad. Y piden pan en las casas donde se consume panes con forma de niños. Los niños, seres angelicales, abruman el escenario en el que se celebra el rito hogareño que busca insertarse en la dimensión trascendental del *más allá*. De esta manera se cumple el rito. Con una conmemoración de las frutas del 'jardín de las delicias', simbolizado en la colada y el consumo de figuras de niños remojados —léase: bautizados— con el potaje. Nostalgia del paraíso en el deleite de los sentidos. Reiteración de la voluntad del linaje por añorar o prever su sitio en ese jardín de las almas. Son éstos los motivos rituales.

Ritos lúdicos

La costumbre de los ángeles pedigüeños ya no se observa en los barrios de Quito. Se ha preservado en algunas parroquias y comunidades rurales en las que prevalecen nexos de relacionamiento local como soporte de esa costumbre. Y se celebra en algunos lugares de Colombia y Argentina lo que permite suponer que se trata de un antiguo rito o costumbre de posible origen europeo. Incluso es posible considerar que se trata de una costumbre similar a la de *Hallowe 'en*. De hecho, desde el punto de vista histórico el rito 'Ángeles Somos' y el de *Hallowe 'en* bien pueden ser interpretados como ritos lúdicos que teatralizan el mito del retorno de las almas de los difuntos que según la tradición celta ingresan al mundo de los vivos el día que marca el término e inicio de un nuevo ciclo anual.

Hay ritos lúdicos que son organizados en honor a los difuntos. Desde la perspectiva cultural, los juegos son invenciones o ficciones que desafían el comportamiento azaroso de la realidad. Crean la ilusión de que es posible ejercer algún control sobre el curso aleatorio de los acontecimientos o anular sus efectos o alejar sus incidencias negativas en la vida de los individuos o de la sociedad. El azar, simbolizado en los juegos, en tanto es representación del mundo, no sólo aparece como un principio que rige en el ámbito de los fenómenos naturales sino también en el de las relaciones humanas; sobre todo si éstas son consideradas desde la perspectiva de la inminencia e inevitabilidad aleatoria de la muerte.

Frazer (1970: 68-69) postula que para lograr algún control sobre los eventos el hombre o bien recurre a rogativas y sacrificios para lograr la intervención de los dioses o espíritus o bien recurre a la magia para lograr el mismo resultado.¹⁰ A lo que es posible añadir que los juegos constituyen una tercera alternativa que posee, a la vez, características de magia y religiosidad. Algo tienen de magia en el sentido de que implica la manipulación de objetos con la expectativa de que puedan incidir sobre las eventualidades; pero también tienen algo de rogativas, como ilustran muy bien los juegos o competencias que se organizaban en la antigua Roma para agradar a los dioses.

En kichwa, según Guzmán (1989: 93), jugar se traduce como *pucllani* o *pucllana*. Torres (1982: 226) define *pukllay* como personaje carnavalesco de las culturas diaguita y kichwa (Bolivia) que, disfrazado como viejo libertino, divierte con sus chistes y bufonadas. Juego de azar también se traduce en kichwa como *pucllai*. Entre los juegos de azar Velasco (Loc. Cit.) menciona dos que tienen características del juego de dados. Uno es el *huayru pucllai*, juego con un ...*gran dado de hueso con cinco puntos*, o cinco lados; implica lanzamientos alternativos de los jugadores y ganancia para el que logra mayor puntaje, y otro es el *piruruy*, *bailador de cuatro caras*

10 Plantea textualmente: *In short, he performed religion and magical rites simultaneously; he uttered prayers and incantations almost in the same breath, knowing or recking little of the theoretical inconsistency of his behavior, so long as by hook or crook he contrived to get what he wanted.* (Frazer, 1970: 68-69)

con posibilidades de ganancia alternada del todo o nada; o del gana algo o pierde algo. El *huayru* define tanto al juego como al dado con que se juega. Torres (Op. Cit.: 102) registra *huayruna* como verbo que significa jugar con dados. El *huayru*, conocido también como *pichca* que significa cinco, lo menciona Guamán Poma como un juego de los Incas.

Los juegos entre los incas estuvieron relacionados con ciertos ritos agrarios. Según se observó en el prólogo de este texto, en el mes de noviembre se celebraban los ritos del culto a las momias y el mismo mes, en el calendario agrícola, estaba dedicado a la siembra y el regadío de los primeros brotes de las plantas sembradas. Hocquenghem (cit. por Arellano, op. cit.: 339) expresa que el rito agrario y el rito del duelo evidencian que el juego... *tiene una función en el marco de los intercambios entre los hombres y los ancestros y difuntos. Tiene también una función en el marco de la redistribución de los bienes de la comunidad.*

Velasco (loc. cit.) menciona también el *huatucay* o juego de las adivinanzas entre los juegos organizados para el mes de los difuntos. Si bien no es un juego de azar, en su forma que es posible considerar universal, es un juego de enigmas; o, si se prefiere, un juego basado en ciertos atributos semánticos de expresiones o palabras.¹¹ Los otros mencionados por el historiador son juegos de pelota: el *cinco-chungay*, en el que se usa una paleta, y el *huayrachina* (¿de aventar, *huayrachini*? o, quizás, *hayras-hina*, como viento) que se jugaba con una pelota... *sólida o hueca de resina elástica.*

En algunos mitos, los juegos son medios que permiten a los héroes culturales o a ciertas jerarquías sociales realizar sus hazañas. Las narraciones del *Popol Vuh* que recopilan algunos de los antiguos mitos de los mayas muestran que el juego de los dados y el de la pelota, conocido como *Nim-Xob Carchab*, era ocupación de reyes y caballeros nobles o guerreros: así, los hermanos *Hun-Hunahpú* y *Vucub-Hunahpú* ... *se ocupaban solamente de jugar a los dados y a la pelota todos los días...* (op. cit.: 30-31), en tanto que sus hermanos *Hunbatz* y *Hunchouén*, eran flautistas, cantores, tiradores con cerbatana, pintores, escultores, joyeros, plateros; en suma, eran artesanos.

También las deidades se ocupaban del juego de la pelota. Narra el texto del *Popol Vuh* que los señores de *Xibalbá*, *Hun-Camé* y *Vucub-Camé*, cuando oyeron que los hermanos *Hun-Hunahpú* y *Vucub-Hunahpú* jugaban a la pelota cerca del camino de *Xibalbá*, exclamaron (loc. cit.): *¿Qué están haciendo sobre la tierra? ¿Quiénes son los que la hacen temblar y hacen tanto ruido?! Que vayan a llamarlos! ¿Que vengan a jugar aquí a la pelota, donde los venceremos!* *Hun-Hunahpú* y *Vucub-Hunahpú* aceptan el desafío y bajan a los dominios de *Xibalbá*. Una vez allí, caen sucesivamente en las trampas que les tienden los señores de *Xibalbá* y son sacrificados. Más tarde, los gemelos *Hunahpú* e *Ixbalanqué*, hijos de *Hun-Hunahpú*, jugadores de pelota como su padre, aceptan el desafío que hacen los señores de *Xibalbá* y concurren a sus domi-

11 El juego es el lenguaje o las lenguas. Las adivinanzas, rimas, dichos, etc., son algunas de sus formas particulares. Al respecto, ver Huizinga (2007)

nios a competir en el juego de la pelota dispuestos a vencer y de esa manera vengar las muertes de su padre y del hermano de su padre. En esta ocasión los señores de *Xibalbá* son derrotados. Los gemelos les perdonan la vida, pero les imponen una pena que consiste en la destitución de su condición de señores proscribiéndoles el juego de la pelota y prescribiéndoles ocupaciones de artesanos (*Popol Vuh*: 60).

Lo contrario ocurre cuando en la concepción germana, fuertemente influenciada por las tradiciones religiosas persas, los dioses del bien pierden la partida de dados y se entronizan los dioses del mal. En su estudio referido a la evolución de los dioses de los germanos, debido a las influencias del *Rigveda* y los aportes de los eslavos y lapones, Dumézil (1973: 87-88) menciona que el juego de los dados se convirtió en el factor que decidió la suerte de la humanidad. Por haber perdido la partida, fueron defenestrados los dioses del bien e instaurados los dioses del mal. De esta manera la historia humana entró en el periodo de su dominio que es conocido como la *Era de Kali*.

Descendientes de los europeos también organizan juegos para el Día de Difuntos. Costales (ídem.: 79-80) describe uno de ellos, el 'cave':

El cave: el trompo de gran tamaño lo hacen girar y girar, envolviéndolo gruesa piola. Una bola de madera del tamaño de una pelota de tenis para los caves y la cumba, una piedra larga y gruesa... Inician el juego o partida entre barrios o pueblos. Seleccionan una calle enarenada, bastante larga (...). Cada bando dispone de un muchacho que hace bailar el trompo. El primero toma el trompo que baila en la mano y se aproxima a la cumba, donde permanece la bola de madera. Procura proporcionarle un golpe, de modo que ésta salga despedida violentamente. Aquello denominan 'cave', parte principal de la arriada. Así van alternándose los bandos contendientes. Ganará quien más lejos haya arriado la bola de madera. Hay caves más complicados y que demandan gran pericia de los jugadores. Por ejemplo, el 'cave y arriada' que realizan con el trompo, bailando en la uña del dedo pulgar.

Otro juego tradicional de los descendientes de europeos hasta finales del s. XX fue el de los cocos. Considerando que se omitieron algunos datos interesantes acerca de la especie *Jubaea chilensis* en el recuento realizado a propósito del tríptico de Albán, parece oportuno dedicar algunas líneas en este segmento dedicado al análisis de los ritos lúdicos que acompañan las celebraciones del Día de Difuntos. Costales (ídem.: 78) describe el juego basado en un amplio círculo dibujado en el suelo en el que se distribuían los cocos que debían ser rescatados con tiros con ...*bolas de hierro, rulimanes o cocos madres gruesas, llenas de plomo o munición.*

El carácter purificador –casi lúdico– de otros ritos de religiosidad se transparente también en el caso de las dimensiones imaginarias de la celebración del Día de Difuntos. Si en el caso del Carnaval el juego con agua surgió como ablución purificatoria,¹² en el caso del Día de Difuntos el aspecto lúdico se evidencia en las

12 Un análisis en detalle de este aspecto en Trujillo (2017).

abluciones purificadoras que ocurren en el *más allá*: las almas se purifican en el fuego del purgatorio. El proceso expiatorio es el momento de convergencia del cielo y el averno puesto las almas deben ser rescatadas del purgatorio por las oraciones de los deudos vivos, a la vez, por intercesión de los que gozan del privilegio del paraíso.

Desde otro punto de vista, las ritualidades del Día de Difuntos definen un juego económico que se resuelve en el ámbito social de las genealogías. Loar al difunto y celebrar su memoria significa dignificar el pasado del linaje. De alguna manera, los mausoleos en los cementerios aportaban a la idea de prestigio social y poder económico y político de la familia a cuyo nombre eran levantados; de la misma manera, el hecho de tener parientes difuntos enterrados en criptas al interior de las iglesias era otro signo de prestigio, poder y riqueza. En algunos cementerios de parroquias rurales estos signos de poder adquirirían dimensiones étnicas: las tumbas de los indios solían ocupar espacios distintos reconocibles por fosas y túmulos.

El culto a los muertos

¿Por quién rogar especialmente?

De los campesinos no hay que preocuparse más: no necesitan ayuda particular.

Por el contrario, los muertos están aquí en primer plano; pues necesitan mucho más que todos los demás.

Speculum ecclesiae. Año 1105

Los temas hasta aquí analizados sugieren una pregunta crucial: ¿qué relación hay o puede haber entre el culto a las almas de los difuntos, las especies frutales, las ritualidades lúdicas y la preparación y consumo de una bebida que, acompañada por panes de figuras antropomorfas, recuerda a los ancestros? El hiato vida / muerte se resuelve en el ultramundo. Allí deja de ser oposición irreductible y, por mediación de la ideología religiosa, se convierte en un impecable horizonte de continuidad temporal o, si se prefiere, histórica, en el amplio sentido de este término.

Las ritualidades culinarias, las relacionadas con el consumo de sus productos y las lúdicas del Día de Difuntos son de todas maneras distintas expresiones de un culto a los muertos que muestran vínculos con las representaciones del tiempo. En algunas religiones históricas, el *más allá* es futuro y a la vez pasado. La sucesión generacional ha dado lugar al surgimiento de una idea creacionista de totalidad del tiempo para la especie: la eternidad como pasado del que proviene la humanidad y su ineludible destino final interrumpido por su exclusión del Paraíso y su tránsito temporal por el mundo.

Esta particular concepción de la historia de la humanidad comprende una dimensión en la que perdura la memoria de las pasadas generaciones de difuntos. Desde este punto de vista, el culto a los muertos se revela como un rito que asume el pasado absoluto como su dominio. Supuesto que este absoluto temporal forma parte de la cosmografía religiosa, la memoria de los difuntos, expresada casi siempre

en biografías, se constituye como fundamento de la historia como ficción del pasado. Así, una de sus versiones que es una construcción biográfica, no genealógica, ni étnica, o, peor, de una nación, se remite a un pasado más o menos prolongado compuesto de episodios o narraciones fragmentarias, más o menos contextualizadas en el marco de la historia absoluta de la humana especie.

Otro tema, acaso más decisivo, es el que tiene relación con la dicotomía vida / muerte en tanto episodio referencial de las ritualidades funerarias, del periodo del duelo o alejamiento del alma o la memoria del difunto por parte de los deudos y de la celebración del Día de Difuntos. El Día de Difuntos, en su versión litúrgica y en la de religiosidad, no se atiene a un mero culto al alma de los muertos que permanecen en el *más allá*; aunque otras ritualidades así sugieren. Alude sobre todo a la dicotomía temporal presente / pasado que se concibe como historia. Desde la perspectiva del culto a los muertos la historia resulta en la imagen hasta cierto punto paradójica de un presente determinado por el pasado y, a la vez, de un pasado determinado por el presente.

El Día de Difuntos no es un culto a los cuerpos momificados que sugiere su deificación, como en el caso de los incas, proceso coherente con los ritos del calendario agrícola; tampoco es un culto a la muerte como es el rito mexicano dedicado a *La Catrina*; ni es un culto a la muerte santificada, como sugiere el rito boliviano que consiste en una procesión organizada en homenaje a la Santa Muerte. En el país consiste en un despliegue de ritualidades solemnes, conmemorativas y lúdicas. A pesar de las diferentes modalidades de festejos, explicables por factores históricos, sociales, étnicos y culturales, el rito de difuntos muestra, en último término, el reconocimiento del poder que los muertos ejercen sobre el mundo de los vivos. En suma, como plantea Descola (2015: 561 – 564) en las culturas se ha desarrollado así un verdadero culto a los muertos que muestra complejas implicaciones ideológicas y sociales.

Ese día, aunque no seamos plenamente conscientes, hay en diversos escenarios de la sociedad un despliegue inusitado de representaciones teatrales que capturan el mundo de los vivos. Las necrópolis o ciudades de los muertos se transforman en teatros en torno a los cuales los vivos son convocados a desenvolver escenas conmovedoras, a expresar secretas endechas, a asumir inconfesables mandas; y a la moda, llevar estrepitosas serenatas, al igual que en los cementerios rurales o aldeanos. Los espacios citadinos hasta mediados del siglo pasado, en particular en la ciudad de Quito, eran tomados por hatajos de niños indígenas que, disfrazados de ángeles y presididos por un adolescente actuando de sacristán, deambulaban pidiendo pan en las casas que saturaban el entorno con olor de pan recién horneado, escena que reitera la idea de la presencia de seres inmateriales en el mundo de los vivos, y aporta teatralidad a la convicción de que hay una continuidad entre el *más acá* y el *más allá*.

De hecho, toda la sociedad se involucra en una magna representación que consiste en una metamorfosis de los entornos y usos habituales. Todo este espectacular aje-

treo gira, por otra parte, en torno a la comida. Involucra diversas maneras de mesa: ofrendas sobre las tumbas para un difunto, *aya mikuy*, manteles desplegados para celebrar el banquete de los deudos vivos, *wañushka mikuy*, banquetes en los hogares para convidar a los parientes y allegados, entrega de ofrendas de pan con diversas figuras para los niños y ritualidades lúdicas que congregan familiares y allegados.

La celebración del Día de Difuntos postula un *más allá* que supone la esperanza del retorno del hombre a su estado originario paradisiaco; por tanto, resuelve la oposición naturaleza / cultura, irreductible para el pensamiento mítico, con la secuencia naturaleza / cultura / naturaleza, a la vez que replantea la oposición vida / muerte añadiendo una nueva dimensión de la vida después de la muerte, convirtiendo esta oposición irreductible en la secuencia vida / muerte / vida. Esta continuidad imaginaria entre la vida terrena y la del *más allá* es fundamento de la memoria del pasado, de la memoria histórica.

Son varias las historias de larga duración articuladas por distintas secuencias cronológicas. La gran historia que es la historia de la humanidad nació en el s. XIX. Su origen hay que remitirlo a la teoría de la evolución de los seres vivos, acogida y aplicada por la filosofía hegeliana a las sociedades humanas. Desde este punto de vista, la historia de la humanidad hay que conceptualarla como la historia de la especie: continuidad de la historia natural que es la de las especies de plantas y animales. En esta línea fronteriza se ha concentrado la búsqueda del momento en que se produce la diferenciación de la cultura respecto de la naturaleza. Esto es, una trayectoria de aproximadamente cien mil años. En otros términos, la búsqueda del origen de la especie humana diferenciada de las especies animales y plantas que, acaso son sus arcaicos antepasados.

Más reciente es la época histórica de la humanidad, la que ostenta el calificativo de civilizada. De acuerdo con las evidencias encontradas en numerosos lugares del planeta, comprende unos diez a doce mil años; acaso unos miles de años más. Por esos vestigios, unos mejor conservados que otros, se ha llegado a estatuir que desde ese periodo la humanidad civilizada rendía culto a los difuntos –y acaso antes–, desde la época paleolítica. Para las almas de los difuntos, entelequias invisibles, desde ese entonces se habría imaginado una vida *más allá* de la vida a juzgar por la compleja disposición de los ajuares funerarios. Se preservaba además la memoria de hazañas de personajes ya muertos hace ya algunos años o siglos, reales o ficticias, aparecía perennizada en mitos y epopeyas y éstas pervivían en el largo recuento de sus descendientes.

De todas maneras, aún como historia no escrita, la memoria de ancestros y antepasados, desde la perspectiva del *más allá* y del *más acá*, comporta una nueva dimensión de la historia humana: la historia absoluta. La que transcurre desde el paraíso perdido al paraíso recuperado. Si así se prefiere, la que transcurre desde la expulsión de la pareja primordial del paraíso hasta el apocalipsis o acabamiento de la historia humana. En esta trayectoria, el pasado está al inicio y al final de esta tra-

yectoria; la determina. A tal extremo que, en aras de la omnipresencia del pasado, la renuncia al futuro y al presente, propuesta por la filosofía estoica del eterno retorno, impregnó indelebles huellas en la filosofía de Nietzsche y, por su intermedio, en la del existencialismo.¹³

Como se puede apreciar, el tema del pasado es un tema crítico. En la búsqueda de referentes materiales del pasado, uno de los medios que ha permitido la reconstrucción hipotética de épocas remotas, además de los vestigios de asentamientos humanos, es el vasto repertorio de evidencias de cultura material encontradas en tumbas. De alguna manera, nuestro vínculo con el pasado lejano es éste: los difuntos y sus ajuares funerarios. Por esta razón, la dimensión trascendente que aportan las tradiciones religiosas que propugnan la posvida confieren al lapso de duración de la trayectoria de la humanidad un carácter histórico.

En términos culturales se expresa en las concepciones sobre el tiempo como memoria de los hechos pasados, conciencia de los hechos presentes y expectativa de los hechos del futuro. Es la dimensión de la historicidad de los hechos humanos. Esta dimensión que aportan las religiones está excluida del pensamiento mítico. No hay historicidad posible en el tiempo al que estas narraciones aluden. El tiempo originario descrito en los mitos no transcurre como historia; implica una simple iteración del ser de las sociedades en las que se inscriben. Se trata de un proceso que emerge de la ruptura de la cultura respecto de la naturaleza y se proyecta sin soluciones próximas o lejanas posibles. Por esta razón, según Lévi-Strauss, las sociedades dominadas por el pensamiento mítico aparecen, en consecuencia, como 'sociedades sin historia'.

En una concepción más amplia, el tiempo absoluto es el que contiene el principio y el fin del cosmos. Y, a la vez, en su forma absoluta, la eternidad o edad de las deidades; o, en las cosmogonías, el tiempo transcurrido desde la creación del mundo o de los ciclos cósmicos iterativos o de trayectoria espiral. En su forma relativa, el tiempo corresponde a los ciclos planetarios, en particular, los venusinos, el ciclo solar y lunar, y son éstos, los ciclos estacionales. En su forma social, al transcurso de las secuencias generacionales y a la duración de la vida humana. Ésta, aprisionada entre un futuro incierto y un pasado hipotético, como biografía o genealogía o historia social, encuentra deseable las propuestas de las religiones que postulan bien la reconciliación con las almas de ancestros y antepasados o bien la reconciliación con la naturaleza en el Nirvana, la metempsicosis en el sueño de Buda. Las concepciones andinas, sin embargo, luego de la cristianización, han permanecido entrampadas entre la visión beatífica del paraíso y la terrorífica del averno.

13 La filosofía del Eterno Retorno la define de manera impecable Marco Aurelio: *Acuérdate, pues, siempre de estas dos cosas: la primera, que todo, desde la eternidad, es uniforme y gira en círculo, por lo que no hay ninguna diferencia entre asistir al mismo espectáculo por cien o doscientos años, o por un tiempo infinito; y la segunda, que el hombre más harto de años y el que muere en seguida pierden lo mismo, porque es del presente sólo de lo que son privados, por ser lo único que poseen y no se pierde lo que no se posee.*

La celebración del Día de Difuntos evidencia el lugar preponderante que los muertos ocupan en el mundo de los vivos. A tal punto que la historia, escrita o narrada, en tanto memoria del pasado, entrampa a los vivos en la ilusoria idea de la recuperación del 'tiempo perdido'. Aunque en los hechos, la historia, en todas sus modalidades se ha convertido en una especie de culto a los muertos. O, si así se prefiere, en una expresión de religiosidad que pretende aproximar a ese *otro* multitudinario que son los difuntos, cuyos contornos de identidad se han ido desvaneciendo con el tiempo.

Esa otredad u otredades no guardan proporción alguna con las dimensiones de las sociedades del presente. Y si el futuro, en cualquiera de sus versiones, es siempre prometedor, el pasado no lo es; y nunca ha sido una garantía de que ese futuro conducirá a la materialización de una utopía. Las utopías del presente son futuribles, seculares y generacionales; las utopías de la historia humana son globales y, de manera exclusiva, pertenecen al ámbito de las religiones. De ahí la imposibilidad de instrumentar el presente y aún el pasado como soporte del futuro o, al menos de lo futurible.

Desde la perspectiva del presente el pasado no deja de ser asombroso. Sin embargo, si miráramos hacia el pasado despojado de tal atributo convendríamos con Walter Benjamin (1990: 153) que *allí donde para nosotros aparece una cadena de acontecimientos, el ángel de la historia que tiene el rostro vuelto hacia el pasado, ve una catástrofe única, que sin cesar acumula ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies*.

Referencias

- Andrade, Luciano (2003). *La lagartija que abrió la calle Mejía. Historietas de Quito*. Quito: FONSA.
- Anónimo (1978). *Literatura Maya*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Arellano, Carmen (2003). El juego de chuncana entre los chimú. Un tablero de madera que prueba la hipótesis de Erland Nordenskiöld. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. 32 (2): 317-345.
- Ariès, Phillippe (1975 [2000]) *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: El Acanalado.
- Benjamin, Walter (1990). El origen del drama barroco alemán. Madrid: Taurus.
- Caldas, Francisco José de (1933). Relación de un viaje hecho a Cotacache... comenzando el 23 de julio de 1802. En Gómez Rendón, Jorge (2003). *Viajeros en la región de Otavalo*. Pp. 111 – 143. IOA – Universidad de Otavalo.
- Carvalho-Neto, Paulo de (1964). Bibliografía del folklora ecuatoriano. Anales. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Cevallos, Pedro Fermín (1855). *Resumen de la Historia del Ecuador*. T. IV. Guayaquil.
- Costales, Alfredo & Peñaherrera, Piedad (1959). *Los Salasacas*. Quito: Lacta IV, vol. VIII: IEAG.
- . (1981). *El Quishihuar o el Árbol de Dios*. Quito: IEAG – IADAP. 2 t.

- Descola, Philippe (2005 [2015]). *Par-delà nature et culture*. Italia: FOLIO.
- Domínguez, Mónica (2002). Imágenes de dos reinos. Las interpretaciones del Juicio Universal en el orbe hispánico del seiscientos. *Varia*, 327-334. Departamento de Bellas Artes, Universidad de Toronto. (<http://archivospañoldearte.revistas.csic.es>)
- Duby, Georges (1978: 1983). *Los tres órdenes de lo imaginario del feudalismo*. Barcelona: ARGOT.
- _____. (1962; 1973). *Economía rural y vida campesina en el occidente medieval*. Barcelona.
- Dumézil, Georges (1959 [1973]). *Los dioses de los germanos*. México: Siglo XXI.
- Estrella, Eduardo. (1986). *El pan de América; Etnohistoria de los alimentos aborígenes en el Ecuador*. Madrid: CSIC, Centros de Estudios Históricos.
- Evans-Pritchard, E. E. (1965). *Theories of Primitive Religion*. Londres: Oxford University Press.
- Frazer, James Georges (1922 [1970]). *The Golden Bough*. Great Britain: Macmillan and Co. LTD.
- Fried, Michelle (2001: 10^a). *Comidas del Ecuador*. S/e.
- Gómez, Nora (2009-2010). La representación del infierno devorador en la miniatura medieval. *Memorabilia* 12, pp. 269-287.
- González Suárez, Federico (1890-1903). *Historia general de la República del Ecuador*. 9 t. Quito.
- Guamán Poma, Felipe (1587-1598 [1979]). *Nueva corónica y buen gobierno*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Guevara, Darío (1960). Expresión ritual de comidas y bebidas ecuatorianas. *HUMANITAS*, I: 1. Separata. Quito: Editorial Universitaria.
- _____. (1960). Comidas y bebidas ecuatorianas. *Folklore Americano*, VIII, IX: 8, 9. Separata. Lima: Comité Interamericano del Folklore.
- Gusinde, Martin (1951). *Fueguinos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla.
- Guzmán, Manuel s. j. (1920 [1989]). *Gramática de la lengua quichua (dialecto del Ecuador)*. Quito: MEC – GTZ (Edición facsimilar: Quito: Tip. de la Prensa Católica).
- Hartmann, Roswith (1970). Conmemoración de muertos en la Sierra ecuatoriana. (s/e: 179 – 197).
- Huizinga, Johan (2007). *Homo ludens*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lévi-Strauss, Claude (s/f). Le triangle culinaire. *L'ARC*, 26: 19-29. Aix-En-Provence
- Mena, Vicente (1983). *Folklore*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Monardes, Nicolás (1580; 1992). *La historia medicinal de las cosas que se traen de nuestra Indias Occidentales (1565-1574)*. Madrid: Ministerio de Sanidad y Consumo (edición facsimilar).
- Naranjo, Plutarco (1991). Plantas alimenticias del Ecuador precolombino. En Ríos

- & Borgtoft (comp.). *Las plantas y el hombre*. (283-204). Quito: Abya Yala.
- Newson, Linda (1995). *Life and death in early colonial Ecuador*. Oklahoma: Norman University Press of Oklahoma University.
- Patiño, Víctor Manuel (2002). *Historia y dispersión de los frutales nativos del Neotrópico*. Cali: Asohfrucol, Asociación Hortifrutícola de Colombia. Fondo Nacional de Fomento Hortifrutícola. Centro Internacional de Agricultura Tropical International Center for Tropical Agriculture. Publicación CIAT No. 326.
- Pazos, Julio (2008). *El sabor de la memoria*. Quito: FONSA.
- Pedersen, Birte (2008). *Entrada al cielo. Arte funerario popular del Ecuador*. Quito: Mariscal.
- Ramírez, María del Mar (2001). *Construir una imagen. Visión europea del indígena americano*. Sevilla: CSIC- Fundación El Monte.
- Reinburg, Pierre (1923). Gastronomie equatorienne. *Revue d'Ethnographie*, 14: 123-138. Paris.
- Ríos, Montserrat & Borgtoft, Pedersen (1991). *Las plantas y el hombre*. Quito: Abya Yala.
- Rivet, Paul (1927). Costumbres funerarias de los indios del Ecuador. *Boletín de la Biblioteca Nacional, Nueva Serie*. T. II: 8. Pp. 1-36. Quito. (Journal d'Américanistes de Paris. 1910, Nueva Serie, T. VII: pp. 257 – 268).
- Rodríguez Sandoval, Leonidas (1949). *Vida económico-social del indio libre de la sierra ecuatoriana*. Washington: The Catholic University of América Press.
- Sánchez-Parga, José (2016). *Crónicas de los Andes. Memorias del "otro"*. Quito: CAAP.
- Sanz, Juan Pablo (1882; 2003). *Manual de la cocinera. Método compendioso para trinchar y servir bien una mesa*. Quito: FONSA.
- Schultes, Richard & Hofmann, A. (1972). *Plants of the Gods*. New York: Mac Graw-Hill.
- Schmidt, Gary (1995). *The iconography of the Mouth of Hell*. London, Associated University Presses.
- Tejada, Leonardo et al. (1965). Día de Difuntos en Otavalo. *Revista del Folklore Ecuatoriano*, 1: 95-113. Quito.
- Torres Fernández, Glauco (1982). *Diccionario Kichua – Castellano, Yurakshimi – Runashimi*. Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay.
- Testart, Alain (1982). *Les chasseurs – cueilleurs ou l'origine des inégalités*. París: Société d'Ethnographie.
- Vacas, C. O., Navarrete, H. & Yáñez Cossío, C. (2012). *Diccionario de plantas útiles del Ecuador: quichua – español, español – quichua*. Herbario QCA de la Escuela de Ciencias Biológicas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Primera edición. Quito.