



AIBR

**Revista de Antropología
Iberoamericana**

www.aibr.org

**Volumen 19
Número 3**

Septiembre - Diciembre 2024
Pp. 531 - 558

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

«Los llamamos a todos», ritual de difuntos en la costa de Ecuador. Una propuesta metodológica para su análisis

Virginia Fons

Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma
de Barcelona¹
virginia.fons@uab.cat

Silvia Graciela Álvarez

Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma
de Barcelona²
silvia.alvarez@uab.cat

Recibido: 17.09.2023

Aceptado: 04.02.2024

DOI: 10.11156/aibr.190307

RESUMEN

En este artículo se analiza en profundidad el ritual de muerte en la Península de Santa Elena, Ecuador, ilustrando al mismo tiempo un método para el análisis de los símbolos y de la ritualidad. Este ritual gira en torno a la mesa de difuntos, permitiendo entender cómo estas poblaciones consideran primordial establecer relación con las almas de sus parientes muertos y reafirmar así sus lazos sociales ancestrales y su razón de ser y existir. Sin embargo, es a través del método de análisis que proponemos que se descubrirán las aguas más profundas de este ritual en el que el juego de combinaciones entre las acciones rituales y los elementos simbolizados se irá desvelando. Así, la metodología de análisis mostrará cómo el ritual es en realidad un acto performativo que sirve para ficcionar lo que se vive a nivel de la experiencia humana.

PALABRAS CLAVE

Difuntos, almas, ancestros, ritual, resistencia, Ecuador, metodología.

“WE CALL THEM ALL”, RITUAL OF THE DEAD ON THE COAST OF ECUADOR. A METHODOLOGICAL PROPOSAL FOR ITS ANALYSIS

ABSTRACT

This article analyses the death ritual in the Santa Elena Peninsula, Ecuador, illustrating at the same time a method for the analysis of symbols and rituals. This ritual revolves around the table for the dead, allowing us to understand how these populations of the Santa Elena Peninsula consider it essential to establish a relationship with their dead relatives and thus reaffirm their social ties and their reason for being and existing. However, it is through the method of analysis that the deepest waters of this ritual will be discovered, in which the game of combinations between the ritual actions and the symbolized elements will be revealed. Thus, the proposed methodology will show how the analysed ritual is a performative act that serves to fictionalize what is lived at the level of human experience.

KEY WORDS

Deceased, souls, ancestors, ritual, resistance, Ecuador, methodology.

1. Investigadora del grupo de investigación AHCISP (Antropología e Historia de la Construcción de Identidades Sociales y Políticas) y de la Red de Interés en el Patrimonio Etnológico XIPE de la UAB.

2. Investigadora asociada al Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos (CEAA) - ESPOL, Guayaquil, Ecuador.

La ritualidad de difuntos en América

Este artículo expone la ritualidad en torno a la muerte en la Península de Santa Elena³ del Ecuador para interpretar el sentido que le otorgan las comunidades de los *huancavilcas* o *guancavilcas* que la practican. De aquí que el artículo tenga un doble objetivo. Por una parte, dar voz a la población comunera poco estudiada y marginalizada por el Estado, y dar cuenta de su cosmovisión en la mesa de difuntos. Y, por otra parte, proponer una metodología de análisis de la ritualidad que permita llegar hasta las capas más profundas de todos los elementos allí representados, que a su vez conceden sentido a toda la experiencia y la eficacia ritual.

La información etnográfica es parte de un extenso trabajo de campo en numerosas Comunas de la región, desde los años 80 hasta la actualidad (Álvarez, 1993, 1999 y 2011). Investigación que ha conllevado la construcción de relaciones personales con varias generaciones y el acceso a su intimidad. Y culmina, en parte, en la elaboración del documental *Los llamamos a todos* (Álvarez Litben, 2021)⁴, en el que se visiona el proceso de relación que se establece entre los vivos y las almas de los ancestros. Una reunión que se lleva a cabo a lo largo de dos días para el recuerdo de Todos los Santos y los Fieles Difuntos en todas las Comunas⁵ que aún conservan la propiedad colectiva de su territorio⁶, tienen autonomía política y mantienen procesos organizativos asamblearios. El denso tejido social que las caracteriza se sostiene en extensos linajes patrilineales. Linajes que invocan el regreso del alma de sus ancestros. En este sentido, la cosmovisión de los *huancavilcas* sostiene la convivencia con ellos y con seres extraordinarios (duendes, dueños de los animales, tintines) a los que se reconoce como entidades protectoras y custodios de la territorialidad que comparten. Una realidad invisible que organiza las representaciones

3. La Península de Santa Elena incluye las provincias de Manabí, Santa Elena y Guayas, caracterizadas por la existencia de organizaciones comunales de origen étnico que se auto-definen como descendientes de la población nativa *huancavilca*. Se trata de una población de casi cien mil habitantes, en posesión de miles de hectáreas de propiedad colectiva que luchan hasta la actualidad por la defensa de sus territorios (Álvarez, 1999, 2011 y 2016).

4. Documental presentado en el 7.º Congreso Internacional de Antropología, AIBR, Portugal, 2021.

5. Para más información sobre las organizaciones comunales ver Álvarez (2016) y Lager (2016).

6. El territorio étnico lo entendemos como resultado de un proceso histórico en el que un espacio geográfico se convierte en un lugar de referencia colectiva sobre el que se ejercen derechos. Un territorio construido y asumido como un marcador de identidad frente a otros grupos, y lugar de enunciación de poder político y reproducción económica, social y cultural del grupo que lo ocupa (Álvarez, 2016).

y prácticas que orientan la defensa territorial y el modelo de vida comunal (Alvarez y Burmester, 2022).

Ya desde un punto de vista general, en distintas regiones de América, durante los días 1 y 2 de noviembre coincidiendo con el calendario litúrgico de la Iglesia católica, se lleva a cabo este ritual que celebra el regreso de las almas de los difuntos al mundo de los vivos. Esta tradición está presente desde México hasta el Norte de Argentina, y en diversas zonas de Ecuador. Tal como lo plantea Patrick Johansson (2003, pp.201-2) en su clásico artículo sobre el mundo *nahua*, las fiestas de Todos los Santos y los Fieles Difuntos fueron asimiladas rápidamente después de la Conquista por parte de las comunidades indígenas. Esto tuvo que ver, según el autor, con la tradición de dos fiestas previas, la de «los muertos pequeños» y la de «los muertos grandes». Esta incorporación temprana permitió a los colonizados recordar a sus difuntos sin temor al control de la Iglesia, generando poco a poco la fiesta actual.

En México, por ejemplo, observamos que coincide la misma estructura del ritual que en Ecuador, aunque con manifestaciones culturales particulares y, en muchos casos, difícil de precisar su origen prehispánico o católico (Lagarriga, 2006; Malvido, 2006; Pintado, 2006). Aun así, este acto de conmemoración a través de la comida ya se describe desde las primeras épocas de la colonización en México. A mediados del 1500 Fray Diego Durán dice que: «vi de patentemente celebrar la fiesta de difuntos chica y grande y ofrecer en el un dinero cacao cera aves y fruta semillas en cantidad y cosas de comida» (Johansson, 2003, p.202).

Para el área andina también existen referencias al culto a los antepasados como una forma de mantener la memoria e identidad de los grupos familiares ancestrales, indicando que además de la fiesta les servían la comida en unas vajillas especiales según su rango (Nielsen, 2010, p.66). Para los pueblos andinos, los difuntos tenían enorme importancia: se conservaban sus momias como guardianes y benefactores, se les rendían homenajes, se les pedía consejos, y se los consideraba los fundadores de la comunidad. De esta manera cumplían un papel fundamental en el tejido social y la constitución de las identidades colectivas (Nielsen, 2010, pp.52-3)⁷.

7. Las identidades como constructo social deben entenderse como múltiples, circunstanciales, procesuales, relacionales y contrastadas. Se desarrollan en el proceso histórico, en tanto cambian las condiciones y contradicciones, poniendo a prueba la capacidad de cambio que tiene cada grupo en interacción. En el caso de identidades colectivas funcionan como señales de unión al mismo tiempo que de contraste para reconocer quién se siente miembro de un grupo específico. Se trata de una producción ideológica, de alguna manera arbitraria por los componentes culturales que se eligen, en función del contexto histórico y las estrategias del grupo (Díaz-Polanco, 2006; Coello, Clua y Muela, 2009).

En el caso de la costa de Ecuador, el encuentro entre vivos y muertos actualmente se concibe para disfrutar, con alegría y juntos, una mesa con las comidas «que les gustaban a ellos». A la vez que se homenajea a los antepasados, se comparte y se goza de una celebración profundamente arraigada. Se trata de una conmemoración en la que se repite año tras año una serie de secuencias que muestra el orden y la lógica desde la perspectiva de la cosmovisión nativa. Esta diversidad cultural y muchos derechos colectivos se reconocen y promueven en la Constitución del Estado ecuatoriano (de 2008) y en sus normativas y discursos. Sin embargo, en la práctica de las políticas públicas continúa operando un patrón monocultural. Este ha sido legitimado por los dispositivos de poder, interiorizado y transmitido mediante imaginarios colectivos a lo largo de siglos de hegemonía colonial, capitalista y eurocéntrica. En este contexto, los rituales —como la mesa de difuntos— o los saberes ancestrales que contienen deben interpretarse como mecanismos de resistencia (Hall y Jefferson, 1976) velados y sutiles⁸, es decir, formas de comunicación simbólicas desde una cosmovisión que rompe los planos duales de la vida y de la muerte. Un imaginario que defiende una cosmovisión propia alejada del modelo religioso hegemónico.

Aunque existen diferencias en las manifestaciones y formas de expresión de este ritual en distintas zonas de América, la estructura y la lógica de las relaciones es compartida como medio para enlazar las relaciones de parentesco con la ancestralidad, fundamentando así los derechos colectivos. En el caso de la costa ecuatoriana el ritual explicaría cómo, desde el campo ritual, se cohesiona una comunidad mediada por la mesa de difuntos. Esta adquiere el papel de referente de identidad social por oposición a los sectores blanco-mestizos que desconocen o niegan otras maneras de interpretar el vínculo entre la vida y la muerte. Tal como ha sido planteado para otros casos (Salvucci, 2012 y 2016) se trata de la lógica del encuentro entre los vivos y las almas de seres familiares representado en la ofrenda de comidas como forma de reconocimiento y cuidado más

8. Debates y nuevos estudios monográficos en la antropología desde los años 90 señalan la noción de *resistencia* como diversa y compleja, alejada de dicotomías esencialistas (Gledhill, 2000). Los enfoques no identifican las formas de resistencia como exclusivamente de acción política, presentes en dimensiones de protestas, revueltas o enfrentamientos. Por el contrario, las respuestas de los subalternos a la dominación pasan a ser vistas como acomodaticias e incluso paradójicas, contradictorias y muy dinámicas. Una metáfora difícil de clasificar, muchas veces inconsciente y simbólica, y que a veces conlleva respuestas a la opresión usando antiguas formas culturales reconstruidas (Coello y Mateo, 2016, pp.188-207). Por poner algún ejemplo más, y en esta misma línea, están los trabajos de Balandier (1955) y Fernandez (1986) en los que se habla del poder de la imaginación como actos de resistir ante la dominación del «otro».

allá de la existencia física. Es decir, en el contexto de la subalternidad, en que se desenvuelve la población nativa, hay que enlazar este ritual con formas sutiles de respuesta a la imposición de una ontología que desestima el cuidado de las almas en otro plano existencial. Un encuentro entre vivos y muertos, caracterizado como una suerte de continuidad que relaciona a los humanos vivos con otros existentes de su pasado ancestral (Salvucci, 2012 y 2016). La población blanco-mestiza de la costa desconoce cómo preparar la mesa y rinde culto a sus «fieles difuntos» en el cementerio, depositando flores en sus tumbas, lejos de su casa de origen. Incluso, para estas fechas de Difuntos y Todos los Santos, la población urbana se va de turismo a la zona costera, ignorando que, en esas poblaciones que visitan, muchas familias disfrutan el encuentro entre vivos y muertos.

Metodología de análisis de la ritualidad

Antes de describir en profundidad el ritual de difuntos en la Península de Santa Elena, detengámonos en definir lo que significa la actividad ritual y en proponer un método para su análisis.

En primer lugar, cabe afirmar que no se ha avanzado suficientemente en el campo ritual desde que Gluckman (1954 y 1962), Turner (1967 y 1969), Fernández (1973), Douglas (1966), Leach (1972 y 1989), Geertz (1973), y Tambiah (1979) realizaran interesantes propuestas teórico-interpretativas⁹. Quizás por un afán de cientifismo y de interés por lo tangible, material y evidenciable, todo aquello referido a la dimensión sensible de lo que nos rodea, intangible, no material del mundo y eficaz simbólicamente se ha visto relegada a los confines de la cultura. En el tiempo corriente, lo significamos todo. Sin embargo, en el tiempo ritual se representa también gran parte de este orden simbólico. Porque los rituales son *cápsulas* (o estructuras) interesantes de investigar al condensar mucha *significata*, gran parte del sistema de representación vigente, en las que se crea una realidad. Aun así, son artilugios que no solo reproducen lo establecido, sino que pueden ser utilizados para anunciar cambios o crear ficciones para escapar de lo impuesto, denunciarlo y un gran etcétera. Puesto que los actores pueden querer crear de forma performativa otras realidades en las que creer, acaban mostrando lo poderosa que puede llegar a ser la imaginación. En este sentido, este trabajo también quiere significar una aportación teó-

9. Se ha optado por citar sólo algunas de las obras principales de estos teóricos. Algunos aportes relevantes desde entonces están en la línea de Bloch (1989), Coppet (1992), Myerhoff y Kaminsky (1992), Bell (1992), Rappaport (1999), Taylor (2006), Langdon (2007), Stewart y Strathern (2014), Díaz Cruz (2008 y 2014), Grimes (2020), entre otros.

rica en el ámbito de la *performance* en la experiencia humana, poniendo en valor la dimensión sensible de la realidad, el papel de los sentidos y de las emociones o de la fragilidad humana, y el poder de la imaginación en la negociación de la vida cotidiana (como muy bien expresa James Fernández en *Capturing the Imagination*, 2020).

La dificultad en definir el ritual (ya advertida por Goody¹⁰, 2010 y Asad, 1988) radica en el uso inadecuado de conceptos (tradiciones, celebraciones, fiestas o actos festivos, prácticas y expresiones vivas del patrimonio cultural inmaterial, etc.) que no permite delimitar bien todas estas formas culturales de expresividad humana. En este sentido, la Unesco (1999) tampoco ha contribuido a definir claramente lo que llama «patrimonio cultural inmaterial»¹¹ en el que los rituales acaban configurándose como una subcategoría entre otras. Sin embargo, si nos sumergimos en la ritualidad de la mano de algunos grandes simbolistas y teóricos de los rituales, advertimos que en realidad son auténticas estructuras que integran diversas formas de expresión humana —cantos, palabras, ideas actuadas o representadas en símbolos, objetos, máscaras, danzas, gestualidades, celebraciones y tradiciones de todo tipo—. Por tanto, en el ritual encontramos un alto contenido de elementos y de acciones simbólicas que van apareciendo procesualmente, según un orden temporal. De aquí que sea necesario comprender la posición de todos ellos, así como la lógica de la propia secuencia ritual subdividida en diferentes fases temporales, tal como ya advirtió Van Gennep en 1909 cuando estudió los rituales de paso (Van Gennep, 1960), perfectamente ilustrado por Leach (1989).

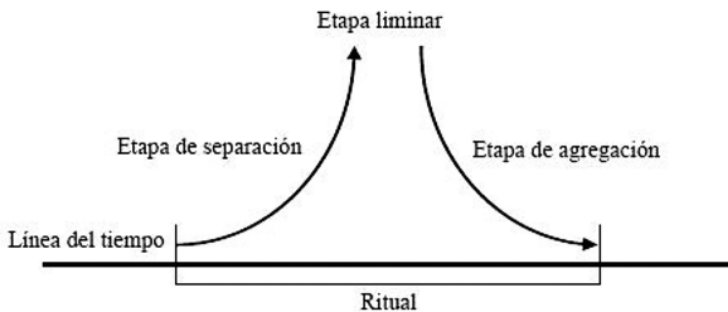


Figura 1. Secuencia ritual tripartita de los rituales de paso (Leach, 1989).

10. En su famosa publicación *Against 'Ritual': Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic* [Contra el 'ritual': un pensamiento impreciso a propósito de un tema definido con imprecisión].

11. En <https://ich.unesco.org/es/que-es-el-patrimonio-inmaterial-00003>.

Además, estas fórmulas sofisticadas de la creatividad y de la imaginación humana se yuxtaponen a la realidad vivida dramatizando *algo* que provoque una transformación. Es decir, una vez comienza el ritual, se inicia una nueva temporalidad de «ficción» que rompe con el fluir del tiempo cotidiano, con la intención de actuar¹² en la propia realidad (Díaz Cruz, 2008). En este sentido, hay que ser conscientes de que una de sus características fundamentales es que la propia performatividad no se restringe solo a lo que hace, sino a cómo lo hace, utilizando mecanismos y estrategias que permiten actuar o experimentar con la realidad cotidiana, significando un paréntesis de auténtica ficción, tal y como muy bien define Díaz Cruz (2008, pp.33-4):

[...] son prácticas enfáticamente coexistentes con nuestra condición humana. [...] de dramatización, lo que aquí denominaré la performance, no es una mera representación, sin mediaciones, de lo que se dice, de lo que está cristalizado en un texto o en un guion preestablecidos, consiste más bien en una traducción, una transformación y, por tanto, un desplazamiento, una reelaboración, recreación e interpretación [de la representación de lo real]¹³.

Ello nos lleva a una definición de ritual (Fons y Ventura, 2021)¹⁴, que tiene en cuenta algunos de sus rasgos principales¹⁵:

(1) Es una estructura temporal que integra un alto contenido simbólico, (2) subdividida en múltiples fases que conforman una misma secuencia con una lógica a descubrir, (3) con capacidad de performar en la experiencia y (4) de seducir a través de los sentidos y las emociones.

La metodología de análisis de la actividad ritual (Fons, Casado, Imaz, Lázare y Sáez, 2019; Fons y Ventura, 2021), que en este artículo ilustramos con la mesa de difuntos en la costa del Ecuador, se ajusta perfectamente a esta definición. De hecho, el sustento teórico de dicha propuesta de análisis se basa fundamentalmente en el modelo teórico-interpretativo de Turner (1967 y 1969), que combina el método estructuralista y la dinámica social, conjugando la dimensión social y cultu-

12. Con capacidad de «performar» (del francés *parfournir*) que se refiere al proceso de completar, llevar a cabo, cumplir, ejecutar o realizar algo.

13. Añadido nuestro.

14. Publicada en la web del Inventario de Rituales, adscrito al XIPE (Xarxa d'Interès en el Patrimoni Etnològic) del Departamento de Antropologia Social y Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona: <https://webs.uab.cat/xipe/>.

15. La misma definición de *ritual*, así como sus rasgos principales, sigue originando mucho debate. Véase especialmente Bell (1992), Stewart y Strathern (2014) y Stephenson (2015), entre muchos otros.

ral contenida en la ritualidad. Además, este método de análisis del ritual permite introducir la advertencia de Asad (1988) sobre el dinamismo histórico y cultural, al reconstruir la secuencia ritual en su contexto y captando todos los elementos que lo componen en un momento dado.

Dicho método de análisis ofrece como posibilidad detallar todas las acciones tal y como se experimentan y se van sucediendo en el propio ritual, de forma lineal y continua, de principio a fin. Resultado de ello es una auténtica secuencia que relata hasta el más mínimo detalle todo lo que va aconteciendo procesualmente en la propia estructura ritual. La propuesta trata de descubrir cómo el ritual no es tan lineal como parece y, por tanto, tiene su propia estructura interna. Es decir, en él se producen discontinuidades, que indican fases rituales y responden a cambios que se producen en el espacio, el tiempo o bien en la misma conjunción de elementos. Incluso los tiempos rituales pueden llegar a ser tan numerosos —que no siguen la estructura tripartita de Van Gennep (1960)— y sin trazo de liminalidad. Es justamente este encadenamiento en distintas fases temporales que acaba desvelando la propia lógica del ritual. Resultando de gran interés descubrir cómo todos los elementos ocupan una posición en la estructura, otorgan sentido a una fase ritual y juegan un papel en la propia experiencia. En definitiva, esta metodología permite alcanzar un análisis profundo del ritual y de su contenido, y así revelar lo que a simple vista no se percibe.

La metodología de análisis, y que a continuación presentamos en este artículo, sigue el siguiente procedimiento (Fons *et al.*, 2019):

- 1) Dimensión continua, experimentada por los actores.
Se describe el ejemplo ritual detalladamente, con todas las acciones rituales tal y como se experimentan y se van sucediendo en el tiempo ritual procesualmente, de forma lineal y continua. Ello combinado con la interpretación exegética aportada por los propios actores del ritual.
- 2) Dimensión discontinua, que forma parte del análisis estructural y simbólico.
Se buscan las discontinuidades que se producen en tiempo ritual, ilustrándose cómo el ritual está en realidad fragmentado por toda una serie de fases que le otorgan sentido y, por tanto, no es tan lineal como parece. Con la ayuda de un gráfico se ejemplifica esta segunda interpretación, ilustrando perfectamente la combinación de secuencias que, en su conjunto, iluminan la estructura profunda y todo su universo de sentidos y significados. Por lo tanto, dicho análisis de la secuencia ritual permite centrarse en los propios elementos representados, cómo se encuentran combinados procesalmente, aportando significado y comprensión al ritual.

Ritual de difuntos en la Península de Santa Elena del Ecuador

1. Dimensión continua del ritual experimentada por los actores

Iniciemos, por lo tanto, la descripción de las acciones del ritual de difuntos en la Península de Santa Elena como resulta de los testimonios y observaciones registradas en distintas Comunas de la región.

A diferencia de lo que se observa en otros lugares como Argentina, aquí no hay santos o vírgenes que intervengan en la invocación. La Iglesia no tiene una presencia institucional; aunque rechaza las solicitudes de ceremonias en los cementerios. Tampoco se separa la comida de los vivos y de los muertos, ni se carnean animales grandes como ganado o cerdo, ni se ofrecen hojas de coca o cigarros a la Pachamama (Salvucci, 2012 y 2016).

En este ritual de difuntos existe un preludio en el que se gesta la organización, la preparación, y el convite del evento en el que toda la familia se reúne. Participan los miembros más ancianos del linaje familiar, sus descendientes y parientes políticos que viven en la Comuna, y los migrantes que regresan para esa fecha¹⁶. Se trata de personas mayores que dirigen el ritual, y personas más jóvenes que son las que ejecutan las actividades. Esto se desarrolla a lo largo de varios días que incluyen las compras, la selección de las aves a sacrificar, la limpieza de la casa principal del linaje donde se instalará la mesa, y la distribución de responsabilidades de cada uno de los participantes.

Tal como muy bien narran estos relatos¹⁷:

Nos unimos aquí y esta es nuestra casa grande, aquí es la casa familiar porque esta es la casa de mi abuela y todos venimos aquí, por ejemplo yo no vivo aquí pero por esta ocasión estoy aquí, mis cuñadas cuando vienen de visita no vienen aquí, pero para esta ocasión todos venimos aquí, mi tía la que vive allá por el centro del pueblo así mismo, todos vienen aquí, entonces que es una congregación una unión de la familia para estas fechas aquí, por ejemplo para las fiestas del pueblo también venimos. Pero no venimos aquí, ahí cada uno va a su casa, pero para estas fechas todos nos juntamos aquí.

16. Con las prolongadas sequías de los años 40 se produjo una importante emigración a las grandes ciudades, y en la década de los 90 con la crisis económica y la devaluación de la moneda nacional, el *sucre*, un importante éxodo a Europa. Al mismo tiempo se instalan en la región migrantes extranjeros y nacionales atraídos por el turismo en las playas, y la oportunidad de invertir en negocios (Lager, 2016).

17. Recogidos en el documental *Los llamamos a todos* (2021).

[...] ella y mi hermana ponen un granito, yo también, mi hermana de allá pone un granito y la que vive en Libertad también viene trayendo y ahí juntamos todos y hacemos para los pequeños y para los grandes sacamos una cuenta nosotros de lo que vamos a comprar, a gastar y de ahí lo dividimos entre cómo nos toca, por ejemplo, ahorita nos tocó 25 dólares, cada uno reunimos 200 dólares y esos 200 dólares se gastó para ayudar a la gente.

La víspera de la noche del 1 de noviembre se activan todas las cocinas de manera frenética. Las mujeres, desde las más ancianas hasta las jóvenes del linaje, se dedican a la preparación de platos destinados a las *almas pequeñas* difuntas de la familia, que se recuerdan y añoran. Se dispone un petate en el suelo, o una mesa baja, con un mantel y una tolda blanca que la oculta (Imagen 1). Se suelen ofrecer huevos hervidos, a los que se han ido agregando dulces que se compran y que no existían antes de la globalización. Dichos platos se colocan encima de la mesa, junto con el «pan de muerto»¹⁸, frutas, bebidas, fotografías de los infantes difuntos, velas encendidas (Imágenes 2 y 3).

Así, por ejemplo, en los siguientes relatos se revela lo importante que es recrear todo aquello que estos difuntos vivieron y saborearon en vida:

[...] mi abuela ella cuando estaba viva nos decía que sus niñitos cuando eran chiquitos les sentaban en el suelo con un platito con un huevito duro, entonces siempre los muertitos chiquitos que les llamamos nosotros, hay que poner huevito duro nosotros, ahí están hirviendo los huevitos para servirlos en un platito pequeñito partidito por la mitad para ponerlos en la mesa, así es [...] ah ya, y en la mesa no se pone nada de plástico [...] se da el evento que como le comentaba primero se ponen las toldas así como usted ya vio se pone lo que es el día primero, es así, bajito, no es mesa así es bajito porque mi abuelita decía se pone en el suelo, porque los niñitos, antes no había mesa ni pupitre para los niños, antes uno se los sentaba a comer en el suelo y ahí los bebés comían, entonces por eso los niños el día primero se los pone en el suelo. [...]

[...] son criaturas y una criatura, por ejemplo, se entiende que la mesa lleva dulce de arroz, lo que es caramelo, por ejemplo, lo que es golosina para las criaturas, exactamente esa es la diferencia para lo que es una mesa de adulto que por ejemplo un adulto comía un seco de chivo, un ceviche, un pescado asado lo que no comía una criatura, o sea la tradición pues que se dice, es que en la mesa debe ir lo que al muerto le gustaba en su época. La mesa de ellos era de la época del 70', del 40', o sea en aquel entonces no existían muchas cosas por ejemplo como bocaditos, chitos, todas esas cosas, papitas, jugos, en la época de mi hijo el 2012, ¡chuzo! el yogur todas esas cosas que el bebé comía. [...] ven a servirte las cosas que te gustaban en vida, ven para que te sirvas la mesa que te hemos preparado con cariño y mucho amor, ven, te esperamos. [...]

18. También llamado «pan de la tierra», elaborado con harina de maíz, para diferenciarlo del «pan de Castilla» elaborado con trigo.



Imagen 1. Mesa con tolda en el suelo. Comuna Libertador Bolívar, 2019. **Fuente:** Silvia F. Marcos.



Imagen 2. Mesa preparada en el suelo. Comuna Libertador Bolívar, 2019. **Fuente:** Silvia F. Marcos.



Imagen 3. Mesa de difuntos. Comuna Sacachun, 2018. **Fuente:** Silvia F. Marcos.

Todo tiene que estar listo en la madrugada del día 1 de noviembre para recibir las almas pequeñas difuntas. Las toldas ocultan las mesas. En general los padres de las criaturas invocan sus nombres a medianoche o antes que amanezca para que vengan a servirse y disfruten de lo preparado. Desde ese momento se produce la apertura de las puertas que conectan los dos planos de existencia. De un lado los vivos que han preparado todo para recibir a las almas de los «muertos chiquitos» y del otro sus almas que pueden ese día por fin presentarse. Tal como narró una mujer:

[...] Antes de que amanezca una de mis tías, que ellas son las que recuerdan los nombres de sus hermanos, [...] entonces se le recuerda todos los nombres de todos los niños pequeñitos que han fallecido y se los va a llamar, que vengan ellos que este es su día, que ellos andan afuera en este mundo su alma, que vengan a comer lo que nosotros les hemos preparado, solamente se hace una oración y se los llama a todos. [...]

Ya de día, niñas y niños —no difuntos, pero que actúan en su representación— entran en la casa cantando «*ángeles somos, del cielo venimos, pan pedimos, si no nos dan no venimos más*», y son atendidos con platos de comida, dulces y bebidas cuyos restos guardan en sus bolsas para continuar disfrutándolas. En todas las Comunas se observan grupos de infantes jugando, recorriendo las calles y entrando en las casas que permanecen abiertas hasta la noche. Juegan, cantan, ríen, intercambian golosinas, y

disfrutan este encuentro anual entre primos migrantes que aprenden a conocerse en esta fecha del año. La comida tiene que acabarse hasta la noche, y debe ser repartida o consumida hasta el final.

Una vez se ha cumplido con los pequeños, las cocinas reinician su frenética actividad porque se preparan para el día 2 de noviembre, dedicado a los difuntos adultos. Aunque el peso considerable del trabajo recae en las mujeres del linaje que cocinan, los hombres se encargan de preparar el cementerio, al que se dirigen en un momento del día. Esa actividad se realiza en completo silencio mientras limpian, pintan y reparan las tumbas, generalmente acompañados por los hijos varones.

Las mujeres mayores y jóvenes cocinan numerosos platos mientras conversan animadamente y con alegría de encontrarse, verse y reconocerse después de un año. Siguiendo el deseo de las almas se mezclan épocas, edades, gustos y productos nativos con procesados. Uno de los platos tradicionales es el dulce de maíz, que cuesta mucho trabajo elaborar (Imágenes 4 y 5). Se trata del proceso de nixtamalización —del náhuatl, *nextli* (o cenizas) y *tamalli* (masa de maíz)— muy antiguo y más conocido en la zona de Mesoamérica para producir tamales (Wacher, 2003). La elaboración requiere conocimientos, tiempo y esfuerzo, ya que incluye la producción de cal obtenida de caracoles marinos, que escasean e implican relaciones con los pescadores que los proveen.



Imagen 4. Preparando el dulce de maíz. Comuna Pechiche, 2018. **Fuente:** David Grijalva.



Imagen 5. Lavando el maíz. Comuna Pechiche, 2019. **Fuente:** Silvia F. Marcos.

Otro producto que no puede faltar es el pan de muerto con diversas formas, normalmente antropomorfa, de gusto salado o dulce. Este pan preside todas las mesas durante los dos días y es el principal regalo que se ofrece a los visitantes (Imagen 6). Excelentemente descrito en este relato:

[...] y me parece muy importante rescatar el tema del pan de muertos sobre la guagua que es de la sierra porque nuestro pan de muertos es muy rico en la variación de las formas, por ejemplo acá le decimos muñeco, o muñeca de pan, pero aparte de eso hay animalitos, hay signos que representan el cosmos, hay signos de agua y signos de mar y, a parte hay toda una creatividad, y la receta es distinta, incluso el sabor es diferente, [...] guagua que es más de la sierra, y que además es decorada al pastillaje con dulces, y nuestro pan de muertos no lleva ese tipo, es mucho más sencillo y lo tenemos de sal y de dulce, que me parece que es muy rico, sobre todo porque es una tradición muy pero muy milenaria que si bien adoptó ahora la harina antes teníamos lo que era el pan de yuca, incluso lo que se conoce como pan de tierra y el pan de tierra uno lo encuentra como ofrendas en tumbas guancavilcas y guangalas, entonces eso me parece interesante, ir rescatando esta continuidad eso es lo que quizás es lo que me ha motivado andar en estas cosas. [...]



Imagen 6. Mesa con pan de muerto y dulce de maíz con pasas de uva. Comuna Manantial de Chanduy, 2018. **Fuente:** Alisa Pincay.

Además, están los productos nativos como dulce de camote, cacao, obos (o «ciruelas de fraile» disponibles desde septiembre), guaya (calabaza nativa), sandía, mortiño, algarrobo, yuca, tabaco en cigarrillos, etc. Como proteínas solo aves de corral y diversidad de pescados que se combinan con quesos de vaca o de cabra y algunas bebidas con o sin alcohol, entre las que destaca la chicha (cerveza de maíz) y la colada morada (bebida de maíz morado)¹⁹. Lo que resalta es el esmero formal en el cumplimiento de los detalles para mantener el recuerdo y el vínculo con las almas a las que se continúa ofreciendo.

Ya de noche, se repite la misma secuencia de arreglar la mesa —aunque esta es más grande y jamás se coloca en el suelo—, colocar un mantel blanco —antiguo paño de telar vertical indígena si aún se conserva (Alvarez, 1987)—, sacar la vajilla de loza, colgar la tolda, decorar y presentar los platos preferidos de las almas. El llamado se realiza en la intimidad de la mesa prendiendo una vela frente a los retratos de los familiares fallecidos. Es solo entonces que alguien de la familia convoca a las almas llamándolas por sus nombres²⁰. No hace falta haberlas conocido. Una mujer joven puede invocarlas, guiada por las mayores, solicitando a Dios que les permita cruzar este plano y recibir atenciones y ceremonia. Solamente las convoca

19. Aunque no es muy común en las mesas, la colada de difuntos se identifica por su color al usar un tipo especial de maíz morado con frutas principalmente nativas como la mora, frutilla, piña, babaco, y mortiño.

20. No hay un llamado preciso; a veces se hace en silencio.

y se persigna en un momento de recogimiento y súplica. A veces las personas mayores recitan alguna oración para compartir la comida, único signo de «religiosidad» a lo largo de todo el proceso. Quienes realizan el ritual —y siguiendo la interpretación exegética o nativa— creen que de esa manera obtienen la protección de sus ancestros contra peligros y desgracias en reciprocidad a la memoria y respeto que se les guarda. Es a partir de entonces que las almas disfrutan los platos «que les gustaban a ellos», una manera evidente de mimarlas convidándoles a lo que más disfrutaban (Imagen 7). Mientras las almas salidas del cementerio se deleitan con la comida de su hogar, los familiares conversan, ríen, recuerdan, beben, y escuchan música. Una distinción ontológica de la muerte con el catolicismo que, por el contrario, induce claramente al miedo, a la culpa y al castigo que se recibirá, y con ello a la necesidad de evitarla.



Imagen 7. Mesa de difuntos con retrato, pan de muerto, frutas y golosinas. Comuna Sacachun, 2018. **Fuente:** Silvia F. Marcos.

Los platos de la mesa combinan lo tradicional y lo moderno, comidas que pertenecen a las generaciones pasadas y aquellas más contemporáneas. Esto, por un lado, garantiza que la mesa sea dinámica y no se inmo-

vilice en una época y, por otro, incorpore a las nuevas generaciones, que no se sientan ajenas a la tradición. Así, por ejemplo, un listado de las preparaciones incluye:

[...] nosotros comemos gallinas que nosotros mismos criamos, puro maíz y lo que ellos encuentran en el campo, nosotros criamos animales expresamente para esta época. [...] Como ven aquí hay ensalada, aquí hay un poco de arroz, hay huevos, pan, ciruelas (obos de la tierra) naranja y camote. Mis abuelos ponían hasta el queso entero, tenían bastantes vacas, la porción de la crema de la vaca. Aquí hacemos la colada blanca de harina, colada morada con canela, clavo de olor, maduro asado, pescado, pollo, mariscos, el arroz con chocolate, pescado salado, arroz con leche, chocolate, seco de pato, seco de gallina. ¿Qué toman? el licor, los finaditos vienen a comer y se van borrachitos. [...]

Ya durante el día, los vivos comparten la misma comida degustada por sus difuntos. Se trata de una sola comida para todo el día, pero con gran cantidad y diversidad de platos sabrosos que combinan lo salado y lo dulce, y se consumen una vez al año en estas fechas. La protección, la atención, el cuidado, el cariño, la reciprocidad, la memoria colectiva, la celebración del reencuentro se observa en todas las casas donde se tiende la mesa. Son los linajes constitutivos de cada Comuna los que en esta ceremonia reproducen la memoria de su identidad al remitir al tiempo primordial como retorno constante (en el sentido de Eliade, 1949) y que la ritualidad permite fundamentar, al igual que su propia existencia en los espacios de sus ancestros. Con más o menos variaciones en toda la región comunal se repite el mismo ceremonial y secuencias, cuidando de cumplir con las rutinas que pasan de generación en generación. Incluso, con el acceso a la telefonía móvil, los celulares ya capturan imágenes y documentan los pasos seguidos por las mujeres ancianas.

Una vez que la comida se acaba, la familia al completo se desplaza hasta el cementerio, en peregrinación. La visita consiste en depositar flores, velas, orar y conversar. En la madrugada se despiden todos con fiestas, música, bailes y bebidas hasta el amanecer. La alegría, el colorido, el disfrute resaltan la felicidad porque las almas de los difuntos han hecho una visita transitoria a sus seres queridos y se han ido satisfechas por el cariño recibido. De manera que se reestablece la armonía entre los dos mundos que se han cruzado, con la tranquilidad de haber cumplido con el ritual. Se recoge con cuidado la vajilla, los manteles antiguos, los metates para moler maíz, los retratos, se cierran las casas de los parientes visitantes y los hornos de pan.

2. Dimensión discontinua del ritual que desvela su estructura interna y simbólica

Veamos a continuación el método de análisis de la ritualidad que nos desvela su estructura interna en diferentes tiempos y la lógica de las correlaciones de significados configuradas en cada uno (véase el siguiente Cuadro 1 de la secuencia ritual).

Tiempo 1		Tiempo 2 liminal		Tiempo 3	
(2A)			(2B)		
PRELUDIO		CONEXIÓN ENTRE VIVOS Y DIFUNTOS → → → EN CASA			EPÍLOGO
VIVOS Y DIFUNTOS separados		DIFUNTOS PEQUEÑOS		DIFUNTOS GRANDES	
VIVOS Y DIFUNTOS separados				VIVOS Y DIFUNTOS separados	
→ → → 1 noviembre			→ → → 2 noviembre		
Las mujeres empiezan a preparar todo y cocinar	Fase I NOCHE	Fase II DIA	Fase I NOCHE	Fase II DIA	
	MESA baja con todo blanco (mantel, vajilla, vela encendida y tolda), comida y bebida		MESA alta con todo blanco (mantel, vajilla, vela encendida y tolda), comida, y bebida		
CEMENTERIO Los hombres limpian, pintan, reparan las tumbas	A las 00h las almas empiezan a venir y comen. Silencio Rojo Olor (dulce) Mosquitas	Por la mañana los niños llegan diciendo «Ángeles somos...» y comen. El gusto de la comida ha cambiado	Igual fase I	Igual fase II En este caso, todo el mundo come. El gusto de la comida ha cambiado	CEMENTERIO A las 15h/16h se acude al cementerio. Festividad hasta la madrugada
Silencio					
	Las mujeres cocinan. Se reciben visitas → → →				

Cuadro 1. Ritual de difuntos, Península de Santa Elena, Ecuador (elaboración propia).

Tiempo 1. Preludio del reencuentro, en el que todavía existe la separación entre vivos y difuntos: Un tiempo 1 entendido como preludio sirve de entrada a lo que tiene que acontecer en el tiempo 2 en el que se establece la conexión entre el mundo de los vivos y de los difuntos. Este tiempo 1 es importante porque el mundo de los vivos todavía está sepa-

rado del otro mundo y aguarda la oportunidad para que se establezca el enlace.

Tiempo liminal 2A, en que se hace efectiva la presencia de los difuntos pequeños: Al preludio le sigue una liminalidad de dos tiempos 2A y 2B, ambos simétricos, en que se reconecta lo que ha estado separado a lo largo del año. Cada uno está dedicado a agentes diferentes: el tiempo 2A llama a los difuntos menores de edad y el tiempo 2B a los difuntos ya adultos. De manera que el estado liminal actúa en la realidad activando presencias. De hecho, durante este periodo de dos días se hace efectiva la centralidad del linaje, con la finalidad de reunirlos a todos, vivos y difuntos, en la casa familiar.

El tiempo 2A llama a la pequeña generación difunta y está a su vez subdividido en dos fases, I y II, marcando claramente la diferencia entre la noche y el día. La fase I es tiempo de difuntos, ya de noche, dedicado a los niños fallecidos del linaje y tiene la finalidad de convocarlos a través de los sentidos. Para ello se ha creado un espacio íntimo, en la medianoche en que no hay ruido ni mucha luz (el de las velas encendidas) separado con una tolda, en el que la mesa baja (en representación de lo que vivieron) está dispuesta con aquellos platos que más les gustaban para que vuelvan y disfruten de lo que han dejado atrás, su *casa*. Es entonces cuando *oyen* sus nombres o palabras cariñosas. Y se ven atraídos por el *olor* de los alimentos, especialmente dulces o aquello que comían —según la época en que vivieron, se prepara aquello que saborearon en esos tiempos— y *ver* colores, desde el blanco mantel y la tolda al rojo o morado que predomina en muchos manjares (frutas —obos, sandía, moras— y bebidas como la colada morada). De hecho, los símbolos que presiden todo el proceso ritual son el color morado y el blanco, los retratos de los difuntos y el pan de muerto. Es a partir de este momento que los difuntos empiezan a acudir a la llamada y un indicativo de ello son las mosquitas negras²¹ que aparecen sobrevolando la mesa, misma representación de estas almas, y provocan el cambio en el sabor de los alimentos al *degustarlos*.

Por lo tanto, en esta primera fase la misma correlación simbólica entre los elementos alude al mundo de los sentidos como oír, oler, ver y degustar, genuinas maneras de atraer y de mimar a esas almas difuntas. En definitiva, esta fase crea un espacio y tiempo para el encuentro entre infantes difuntos del linaje y quienes los recuerdan (sus padres, tíos/tías o abuelos/abuelas), estableciendo todo un marco de comunicación sensible

21. Siempre son insectos voladores los que representan a los difuntos. Este es el caso también de las mariposas monarca (*Danaus Plexippus*), símbolo de los difuntos en México, que emigran hasta estas latitudes en invierno, coincidiendo con el día de los difuntos.

muy potente entre ellos. Es en la intimidad de la medianoche o la madrugada, en el espacio separado por la tolda, que se realiza el encuentro. Se los hace venir alejándose del cementerio, lugar en el que están habitualmente ubicados. De manera que el ritual es una forma de disipar la muerte o la ausencia, y volver a reencontrarse con el pariente. De hecho, se le habla. Se siente su presencia. Es un momento trascendente del ritual, íntimo y tenue, en contraste con la siguiente fase.

La noche, tiempo de difuntos por excelencia, acaba y amanece un nuevo día, la fase II del tiempo liminal 2A, en el que se vive la presencia de las almas que han vuelto y comparten la vida en la casa familiar. De hecho, en esta fase los niños no difuntos del linaje actúan de día en representación de las almas de los niños difuntos, mostrando su presencialidad y compartiendo los mismos alimentos. Es fundamentalmente a través de la comida que se ensalza la unión entre parientes vivos y difuntos.

Tiempo liminal 2B, en que se hace efectiva la presencia de los difuntos mayores: Al día siguiente, cuando toda la comida de los «difuntos chiquitos» se ha acabado, comienza el tiempo liminal 2B, en que se convocan a los difuntos mayores. Este tiempo 2B se subdivide también en dos fases, I y II. Es idéntico al tiempo 2A, aunque esta vez todas las acciones y símbolos se dirigen a los difuntos adultos del linaje.

En la fase I, en la medianoche del día 2 de noviembre, todos los acontecimientos tratan de hacer efectiva la presencia de la generación adulta difunta. Sin embargo, en este caso se requiere abundante comida y más variedad de platos, así como alguna bebida alcohólica, al implicar a la generación adulta difunta más numerosa. Se trata de reproducir todo aquello que los propios difuntos reclamaron en vida sobre cómo querían ser cuidados y que sus parientes vivos reproducen expresando la importancia de seguir vinculados con ellos. Aquí, las mujeres dedican una gran parte del tiempo a cocinar, decorar las mesas y pronunciar los nombres de los parientes fallecidos que acudirán a la llamada para degustar *su* comida.

En la fase II, a plena luz del día, siendo ya efectiva la presencialidad de los difuntos adultos, el reencuentro se vive en la casa familiar del linaje. Vivos y difuntos comparten de nuevo un día juntos. De hecho, este tiempo 2B es el que condensa mayor significado, porque acaba trazando y reactivando de forma clara la conexión en la vida de la comunidad, entre todos los vínculos existentes: entre niños difuntos y sus padres, entre adultos difuntos y la familia extensa que se reencuentra. Este tiempo 2B muestra claramente cómo las almas de los difuntos, niños y adultos comparten nuevamente el mundo de casa/familiar/del linaje del que han sido separados. Mostrando además el auténtico ciclo entre la vida y la muerte,

propio de este marco ontológico que se aleja del modelo hegemónico católico que separa vivos y difuntos.

Tiempo 3. Epílogo del reencuentro, en el que se hace efectiva la separación entre vivos y difuntos: Después de haber convocado las almas difuntas y haber compartido la comida en la *casa*, como si se tratara de un día cualquiera junto a ellas, el tiempo 2B acaba en el emplazamiento del cementerio, la morada definitiva de estas almas, ya en la noche. Con mucha alegría por el hecho de haber estado *juntos*, el ritual finaliza en el cementerio y, si es posible, con bailes, música y bebidas. Todos, vivos y difuntos, festejan hasta la madrugada la recreación experimentada en el proceso ritual. Al día siguiente, esas almas emplazadas en el cementerio amanecen ya separadas de sus parientes vivos, produciéndose una inversión de lo que acontecía en el tiempo liminal. Y tanto unos como otros vuelven a su estado «normal», con la ilusión de reactivar el ritual el próximo año.

A la vista completa de la estructura ritual, ya podemos intuir la importancia de los espacios en todo el proceso. En el tiempo 2 liminal se cumple la presencia de los difuntos en la casa familiar. Este es un tiempo solo visible para la comunidad que convoca a sus difuntos y en el que rige la cosmovisión nativa. En cambio, los tiempos 1 y 3 ilustran la separación entre vivos y difuntos, visible públicamente en el cementerio y representando la configuración católica impuesta. Cualquiera que se pasee el 1 y 2 de noviembre podrá observar cómo en los cementerios los grupos de parientes celebran el día de los difuntos, unas veces en silencio cuidando las tumbas y otras festejando su vínculo, incluso interpretando cierto sincretismo en la práctica ritual. Sin embargo, la estructura ritual queda bien definida en la separación de espacios, uno público y otro velado, es decir, una parte visible y otra oculta en la que se preserva lo propio. En definitiva, el ritual de difuntos va más allá de la celebración católica que solo conmemora los difuntos. No solo se celebra en recuerdo de los seres queridos ya fallecidos, sino que se les convoca para que se presencien en el mismo espacio en el que habitaron.

Según el análisis procesual, y especialmente en el tiempo 2 liminal, se vislumbran configuraciones simbólicas (Cuadro 2) destinadas a hacer efectiva la presencialidad de los difuntos, con símbolos referenciales a los seres difuntos con sus retratos, la luz de la vela para que se guíen y el pan de muerto. Es a través de los sentidos de la vista (del color blanco de la tola, del mantel, de la vajilla; del color rojo de las frutas y de la bebida), del oído (silencio y nombres) y del olfato de los alimentos que se cautiva a los difuntos para que degusten sus platos. Incluso nótese el contraste entre:

- i. lo que ocurre en la noche [primera fase A] representado por la falta de luz, ciertos elementos simbólicos que refieren al duelo (color morado y blanco) así como a la tierra (pan de muerto o de tierra, dulce de maíz o cacao) y al silencio, todo ello en representación a la muerte, la oscuridad, lo enterrado o bajo tierra, recordando el lugar que ocupan;
- ii. y lo que sucede en pleno día [segunda fase B] en que los difuntos ya han recobrado vida junto a sus parientes, que no solo los recuerdan, sino que los hacen existir: «Montañita es mágica, los muertos vuelven» dijo un niño (Lager, 2016).

Ver	Color blanco	Disposición de elementos (tolda, mantel, vajilla loza, vela encendida).
	Color rojo/morado	Alimentos y bebidas (frutas —obos, sandía, moras— y bebidas como la colada morada).
	Representación de difuntos	Pan de muerto.
Oír	Noche	Silencio. Palabras susurradas, nombres y apelativos cariñosos.
	Día	Bullicio, risas, conversaciones colectivas.
Oler y degustar	Difuntos	Alimentos que les gustaban a los difuntos pequeños, con más dulce, dispuestos en una mesa baja: huevos, dulce de maíz o de camote, tortillas de maíz, pan de muerto, cacao, frutas obos, colada morada. Actualmente, se añaden golosinas, dulce de arroz, bocaditos, chitos, papitas, jugos, yogur, bebidas gaseosas, etc. Alimentos que les gustaban a los difuntos mayores, dispuestos en una mesa alta: aves de corral —pato, pollo o gallina—, diversidad de pescados, mariscos, seco de chivo, ceviche, dulce de maíz o de camote, guaya, sandía, mortiño, yuca, papas, frutas obos, cacao, colada morada. Se combinan con licores y cigarrillos.
	Vivos	Los alimentos degustados por los difuntos pequeños y mayores han cambiado el sabor.

Cuadro 2. Análisis simbólico del ritual que hace especial mención a cómo actúan los sentidos en la presencialidad de los difuntos, Península de Santa Elena, Ecuador (elaboración propia).

De hecho, en esta parte liminal de la secuencia ritual lo que está fundamentalmente condensado es toda la recreación (performativa) de lo que representa vivir en familia, con los vínculos sociales que deben perdurar, el soporte familiar, las relaciones entre generaciones, el sistema de reciprocidad, los recursos económicos y las idas-venidas de parientes retornados, emigrados y difuntos que también hay que cuidar. La distinción entre la noche y el día marca lo que es propio de este enlace con la dimensión de los difuntos: revelando en sus inicios, en la noche, la importancia de la

privacidad y del silencio en esta relación; y, ya de día, la festividad que recrea el vivir todos juntos en familia. Todo ello es muestra de que la finalidad del ritual se ha conseguido y la satisfacción del reencuentro ha aportado un halo de unión del linaje y de la comunidad.

Por consiguiente, el ritual condensa todo aquello que hace referencia a las comunas ancestrales de la costa del Ecuador y que se considera como parte fundamental de lo que debe perdurar. Ejemplos de ello son los aspectos relacionados con la estructura social claramente delimitada a través de los espacios rituales entre el mundo de las mujeres-casa y el de los hombres-exterior. En este sentido, se observa un claro dominio de la casa del linaje, como espacio privado y lugar terrenal en el que los difuntos habitaron, y en el que se presenta el rol principal de las mujeres en la conservación de la memoria a través del cuidado que depositan en la comida y el recibimiento de las visitas. Mientras, el espacio exterior y público de los hombres, el cementerio, es el custodio de las almas. El mismo modo de subsistencia también está manifiestamente representado a lo largo del ritual con la reelaboración de los platos tradicionales de múltiples generaciones y que, por tanto, perviven año tras año. Finalmente, tratándose de un ritual que ha perdurado a lo largo del tiempo, cobra especial sentido la importancia de pertenecer a un grupo social que rememora, mediante la comunión con sus antepasados, sus vínculos, su espacio y su historia.

Conclusiones: algunas notas sobre la finalidad ritual

Investigar los rituales como estructuras polisémicas que condensan muchos significados y con un enfoque procesual es fundamental, porque permite comprender la finalidad y la eficacia que tienen. Ofrece la posibilidad de entrever todas las moléculas del ritual, concretar todos los detalles que van apareciendo en el tiempo y en el espacio. Tal como afirma Leach (1989, p.111): «Como mínimo, cualquier actividad ritual tiene dimensiones visuales, verbales, espaciales y temporales; además, el ruido, el olfato, el gusto, el tacto, todos pueden ser pertinentes».

Sin embargo, a través del análisis de la sucesión de detalles y acciones rituales se descubre que no es tan lineal como parece. Algunos elementos marcan un cambio de sentido, augurando una discontinuidad en la secuencia ritual. Tomando como ejemplo el ritual analizado, el pasar de la noche al día informa de una nueva configuración simbólica que rige la experiencia y anuncia, por lo tanto, una nueva unidad temporal que correlaciona elementos entre sí. Comprender dichas discontinuidades deja entrever la lógica de las correlaciones que aportan significado a cada unidad temporal. Cada una tiene una razón en sí misma. Sin embargo, adquieren mayor

significación en el entramado de la secuencia ritual. Esta aproximación semiológica del simbolismo tiene su ilustración más acabada en el método de análisis estructural propuesto por Lévi-Strauss (1958 y 1962). Si los sistemas simbólicos tienen un sentido, no está en los elementos aislados que entran en su composición, sino en la manera en que estos elementos se combinan. Lo que el análisis estructural de todo cuerpo simbólico pone de manifiesto no es solo el contenido semántico, sino el sistema de clasificación o incluso la lógica formal de la organización.

Volviendo al ritual estudiado, entendemos entonces la lógica de la secuencia ritual, la posición de cada una de las unidades temporales significativas, que anuncian la eficacia ritual: pasar de lo pequeño a lo grande para que todos los parientes, difuntos y vivos, hagan acto de presencia en la casa del linaje. Además, el dominio de ciertos elementos sobre otros deja entrever el significado profundo hacia el que la mente debe dirigirse. Este es el caso del pan de muerto, símbolo dominante en todo el proceso ritual, con una polarización de sentido: un polo sensible con características observables, con una forma antropomorfa que representa al difunto, y un polo ideológico que trata de recordar el vínculo, así como expresar la alegría de la presencia de sus almas. En este aspecto, el método ofrece la posibilidad de entrever el aspecto social del campo de significados, los fines y propósitos del ritual y la compleja relación que existe entre las pautas de significado abiertas y ocultas, manifiestas y latentes (Turner, 1967).

Además, la metodología de análisis de la ritualidad ayuda a percibir el halo de sentido de las acciones rituales y la lógica de combinaciones de elementos. En el caso analizado observamos cómo el ritual ha perdurado en el tiempo a través de las generaciones, con una eficacia poderosa, tratando de conectar vivos y difuntos en el interior de la familia, sin la introducción de otras estructuras posibles. Una fiesta dinámica que ha sabido actualizarse. En este sentido, los cambios en el ritual —dependiendo de cada linaje— tienen que ver con la introducción de nuevas comidas, el uso de redes virtuales, la pérdida de siembras (ciertas frutas), la desaparición de la vajilla antigua de cerámica y de los manteles de algodón en telar, el abandono de recetas laboriosas (dulce de maíz) y la disminución de algunos platos diversos por los altos costos. Pero, aun así, estos cambios no alteran el ritual. Esta reunión atraviesa el tiempo y el espacio para reunir a los vivos y los muertos, los que se quedaron en la comuna y los que migraron, los adultos y los niños, el día y la noche con sus olores y colores, palabras y silencios, el pasado y el presente. Dos planos de existencia, el concreto real y el simbólico espiritual; dos espacios, la intimidad de lo doméstico y el cementerio público. Dos tiempos, la historia de los ancestros y el presente que los convoca. Un ritual que activa la memoria de la

relación que une a las nuevas generaciones con sus antepasados para re-encontrarse y reconocerse en identidad y derechos. Es decir, remitir al tiempo primordial y fundacional del grupo, en esa conexión que se pretende con los ancestros, se condensa la memoria genealógica, y se reivindica no solo una tradición sino el derecho a continuar existiendo como comunidad. Cuando se enuncia «para estas fechas todos nos juntamos aquí» se reafirma el poder organizativo para hacerlo, la capacidad de convocatoria, y la medición de fuerzas culturales con una religiosidad dominante impuesta como régimen de verdad. El ritual de alguna manera celebra el acto fundacional de su actual existencia como colectivo con una ontología que resiste frente a la dominante y condensa más significado de lo que se percibe a simple vista.

Referencias

- Alvarez, S.G. (1987). Artesanías y tradición étnica en la Península de Santa Elena. *Revista del CIDAP, Artesanías de América*, 25, 45-119.
- Alvarez, S.G. (1993). Tradiciones recogidas del litoral. En R. Moya (Ed.), *El recuerdo de los abuelos: literatura oral aborigen* (pp. 220-235). Quito: CEN, El Conejo.
- Alvarez, S.G. (1999). *De Huancavilcas a Comuneros. Relaciones Interétnicas en la Península de Santa Elena*. Quito: Editorial Abya-Yala-CEAA-ESPOL.
- Alvarez, S.G. (2011). Historia, memoria, y territorialidad en la tradición oral de las comunas indígenas de la Península de Santa Elena, Ecuador. En *Historia de las Literaturas del Ecuador*, 9 (pp.317-346). Quito: Universidad Andina-Corporación Editora Nacional.
- Alvarez, S.G. (2016). La importancia de tener nombre: identidad y derechos territoriales para las Comunas de Santa Elena, Ecuador. *Revista de Antropología Experimental*, 16(22), 325-352.
- Álvarez Litben, S.G. (2021). *Los llamamos a todos*. [Documental]. Estratos producciones. Ecuador, 75min.
- Alvarez, S.G., y Burmester, M. (2022). El poder de lo simbólico en los territorios ancestrales de la Costa del Ecuador: una mirada en perspectiva ambiental. En T.R. González *et al.* (eds.), *Antropologías hechas en Ecuador. El quehacer antropológico-Tomo IV* (pp. 314-330). Asociación Latinoamericana de Antropología, Editorial Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana, FLACSO Ecuador.
- Asad, T. (1988). Towards a Genealogy of the Concept of Ritual. En W. James y D.H. Johnson (Eds.), *Vernacular Christianity: Essays in the Social Anthropology of Religion Presented to Godfrey Lienhardt* (pp. 73-87) New York: Lilian Barber Press.
- Balandier, G. (1955). *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*. Paris: PUF.
- Bell, C. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Bloch, M. (1989). *Ritual, History and Power*. London: Athlone.

- Coello de la Rosa, A., y Mateo, J.L. (2016). *Elogio de la Antropología Histórica*. UOC, Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Coello, A., Clua, M., y Muela, J. (2009). Mestizajes: posiciones ambiguas, Identificaciones ambivalentes. *Revista Quaderns*, 25, 11-18.
- Coppet, D. (Ed.) (1992). *Understanding Rituals*. London: Routledge.
- Díaz Cruz, R. (2008). La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la performance. *Revista Nueva Antropología*, 69, 33-59.
- Díaz Cruz, R. (2014). *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo*. México: Gedisa, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Díaz-Polanco, H. (2006). *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.
- Eliade, M. (1949). *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Collection "Les Essais". Paris: Gallimard.
- Fernández, J.W. (1973). Analysis of Ritual: Metaphoric Correspondences as the Elementary Forms. *Science*, 182, 1366-1367.
- Fernández, J.W. (2020). Capturing the Imagination: An Interview with James W. Fernandez. Por D.E. Sutton, *Anthropological Theory Commons*. <http://www.at-commons.com/2020/10/27/capturing-the-imagination-an-interview-with-james-w-fernandez/>.
- Fons, V., Casado, I., Imaz, E., Lázare, S., y Sáez, M. (2019). Cronografías procreativas. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 14(3), 389-415.
- Fons, V., y Ventura, M. (2021). Definición de ritual & Propuesta procesual de la actividad ritual. *Web Inventario de Rituales* de la Red de Interés en el Patrimonio Etnológico (XIPE), Departamento de Antropología Social y Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona. En <https://webs.uab.cat/xipe/>.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gledhill, J. (2000). *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Gluckman, M. (1954). *Rituals of Rebellion in South-East Africa*. Manchester: Manchester University Press.
- Gluckman, M. (Ed.) (1962). *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.
- Goody, J. (2010) [1977]. Against 'Ritual': Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic. En A. Strathern y P.J. Steward (Eds.), *Ritual* (pp.25-35). London: Routledge.
- Grimes, R. (2020). *Endings in Ritual Studies*. Canada: Ritual Studies International.
- Hall, S. y Jefferson, T. (1976). *Resistance through Rituals*. Centre for Contemporary Cultural Studies, London: Hutchinson.
- Johansson Keraudren, P. (2003). Días De Muertos en el Mundo náhuatl prehispánico. *Estudios De Cultura Náhuatl*, 34, 167-203.
- Lager, M.T. (2016). «Montañita, tierra sin igual». *Una comuna entre el territorio, la identidad y el turismo*. Quito: Abya-Yala.

- Lagarriga, I. (2006). La celebración del día de muertos en la Candelaria, Coyoacán. *Cuadernos Patrimonio Cultural y Turismo*, 16, 165-76.
- Langdon, E.J. (2007). The Symbolic Efficacy of Rituals: From Ritual to Performance. *Antropologia em Primeira Mão*, 5.40. Universidade Federal de Santa Catarina.
- Leach, E. (1972). Ritual. *International Encyclopedic Dictionary of the Social Sciences* (pp.520-526). New York: MacMillan.
- Leach, E. (1989) [1976]. *Culture and communication: The Logic by which Symbols Are Connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon-Julliard.
- Myerhoff, B., y Kaminsky, M. (1992). *Remembered Lives: The Work of Ritual, Storytelling, and Growing Older*. University of Michigan Press.
- Malvido, E. (2006). La festividad de Todos Santos, Fieles Difuntos y su altar de muertos en México, patrimonio «intangible» de la humanidad. *Cuadernos Patrimonio Cultural y Turismo*, 16, 41-56.
- Nielsen, A.E. (2010). *Celebrando con los antepasados*. Arqueología del Espacio Público en Los Amarillos. Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina: Mallku Ediciones.
- Pintado, A.P. (2006). Nutelia: la fiesta para alimentar a los muertos. Una celebración en una comunidad tarahumara. *Cuadernos Patrimonio Cultural y Turismo*, 16, 133-46.
- Rappaport, R. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salvucci, D. (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).
- Salvucci, D. (2012). Andar ligeros. Almas, santos e pastori d'altura nei circuiti spaziali di Jasimaná (Salta, Argentina). XXXIV *Convegno Internazionale di Americanistica, Perugia*.
- Stephenson, B. (2015). *Ritual. A very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Stewart, P., y Strathern, A. (2014). *Ritual: Key Concepts in Religion*. London: Bloomsbury Academic.
- Tambiah, S. (1979). *A Performative Approach to Ritual. From the Proceedings of the British Academy*, LXV. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, D. (2006). Performance and/as History. *The Drama Review*, 50(1), 67-86.
- Turner, V. (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process*. Ithaca, New York: Aldine De Gruyter.
- Wacher, C. (2003). Nixtamalization, a Mesoamerican technology to process maize at small-scale with great potential for improving the nutritional quality of maize-based foods. *2nd International Workshop Food-based approaches for a healthy nutrition Ouagadougou*.
- Van Gennep, A. (1960) [1909]. *The rites of Passage*. University of Chicago Press.